

Ciudadanía, democracia y sexualidad



Fernando Salinas-Quiroz
Coordinador

Ciudadanía, democracia y sexualidad

Fernando Salinas-Quiroz
Coordinador

Ciudadanía, democracia y sexualidad

© Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual, A.C.

1ª edición: junio 2020

México

ISBN: 978-607-97090-6-8

Coordinado por:

Fernando Salinas-Quiroz

Autores:

Antonio Marquet y Raúl Balbuena Bello

Eduardo R. Mattio

Claudia Ivette Navarro Corona

Aluminé Moreno

Azucena Ojeda Sánchez

Gabriel Gallego Montes

Armando Díaz Camarena

Natalia, L. Milisenda

Carlos Arturo Rojas Rosales

Sandra Álvarez

Se permite la reproducción parcial o total del contenido, con las referencias correspondientes.

Diseño editorial: Punto 618 Diseño Editorial

Diseño de portada: Gabriela Serralde

Fotografía portada: © Blurf - Dreamstime.com

Maquetación y formación: Gabriela Serralde

Consejo editorial:

Gloria Careaga Pérez, Facultad de Psicología, UNAM.

Mauricio List Reyes, Posgrado en Antropología, BUAP.

Antonio Marquet Montiel, División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-A.

Elsa Muñiz García, Facultad de Política y Cultura, UAM-X.

Fernando Salinas-Quiroz, Aprendizaje y Enseñanza en Ciencias, Humanidades y Artes, UPN.

Erica Marisol Sandoval Rebollo, Facultad de Educación y Comunicación, UAM-X.

Tania Esmeralda Rocha Sánchez, Facultad de Psicología. UNAM.

Coordinador: Fernando Salinas-Quiroz

Semblanza: Investigador Nacional, Sistema Nacional de Investigadores. Doctor en Psicología, Universidad Nacional Autónoma de México. Profesor Titular y Exresponsable de la Especialización en Educación Integral de la Sexualidad, Universidad Pedagógica Nacional. Fundador y Tesorero de la *International Academy for LGBT Psychology and Related Fields*. Miembro del comité directivo del *Sexual Orientation and Gender Identity/Expression Caucus* de la *Society for Research in Child Development*.

Índice

Introducción	9
Construcciones políticas: democracia y ciudadanía en el discurso de la homosexualidad, Mexicali-Ciudad de México	21
¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas	41
Sexualidades lésbicas, de lo privado a lo público	57
“¿La Marcha del Orgullo Gay” No están hablando de mí”: Politización de diferencias en el movimiento GLTTTB argentino	75
“Entre la multitud: los <i>raritos</i> en las calles y la opinión pública. Orgullo vs abyección”	103
Minorías sexuales y derechos humanos en América Latina. A propósito del reconocimiento al derecho de unión entre personas del mismo sexo en Colombia, Buenos Aires -Argentina- y el Distrito Federal en México	129
Identidades, marcos interpretativos y desafíos para la acción colectiva en diversidad sexual	165
Una criminalización con historia y una historia de criminalización. La diversidad sexual en los Códigos de Faltas Provinciales de Argentina	175
Comentario al libro <i>Sex Panic and The Punitive State</i> de Roger Lancaster	203
La institucionalización de la discriminación a la comunidad LGTBI, a través del marco constitucional vigente (Antecedentes, contradicciones y desafíos)	215

Introducción

Fernando Salinas-Quiroz

CUANDO GLORIA CAREAGA Y ANDREA AVILEZ me encargaron coordinar la publicación temática “Ciudadanía, democracia y sexualidad”, acepté sin dudarlo un segundo. En primer lugar, porque junto con aquellas personas especialistas en el tema, consideramos que los tres conceptos tienen una relación indisoluble. La ciudadanía puede ser definida como un conjunto de prácticas culturales que conllevan ciertos derechos y obligaciones, los cuales determinan la pertenencia de una persona a un cuerpo político. Como consecuencia de lo anterior, la ciudadanía es tanto un concepto sociológico, como uno legal (Isin y Wood, 1994)¹. Una sociedad democrática requiere de ciudadanos² que la sustenten en su vida cotidiana, por lo que se

1 Isin, E. & Wood, P. (1999). *Citizenship and Identity*. London: Sage Publications.

2 Utilizo la letra “e” para englobar a hombres y mujeres –trans* y cisgénero–, así como a personas no binarias según la recomendación de Marta Lamas (1999), quien a su vez reconoce la influencia de María de Jesús Izquierdo (España) y Antonio Alatorre (México). Me resulta una propuesta sumamente valiosa, pues me parece que también va en contra del pensamiento binario-dicotómico en el que hemos sido socializados.

vuelve imperante hablar sobre las construcciones de significados y prácticas a través de las cuales las personas se permiten vivir y actuar sus diversos placeres y deseos sexuales, esto es, la *ciudadanía sexual* (Amuchástegui y Rivas, 2008)³.

Tantos los derechos, como la ciudadanía sexual han sido promovidos por distintos colectivos LGBT*+⁴, ya que la mayoría de las personas no heterosexuales o cisgénero hemos sufrido en carne propia marginación y discriminación. Si no concebimos a la búsqueda del placer como parte de nuestra condición humana y buscamos su legitimización social, será imposible ejercer los derechos correspondientes -aunque existan avances en el reconocimiento jurídico de los mismos-. Las prácticas individuales y colectivas de apropiación de derechos, procesos subjetivos de ciudadanía sexual, son significativos precisamente por su capacidad emancipadora y de justicia social (Amuchástegui, 2006⁵; Amuchástegui y Rivas, 2008). La presente publicación temática pretende contribuir a la construcción colectiva de una ética para

3 Amuchástegui, A. y Rivas, M. (2008). Construcción subjetiva de ciudadanía sexual en México: Género, heteronormatividad y ética. En: I., Szasz, I. y G. Salas. (Coords.) *Sexualidad, derechos humanos y ciudadanía* (pp. 57-135). México: Colegio de México, Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales, Programa Salud Reproductiva y Sociedad.

4 Cada autor utiliza distintas siglas para hacer referencia a las personas con sexualidades abyectas y es cierto que existen tendencias que varían de país en país. Me tomé la libertad de elegir las que yo mismo utilizo, seguramente influenciado por mis vecinos del norte (estadounidenses) y claramente beneficiado por mis intercambios con Gabriela Mansilla, madre de Luana, primera niña trans* argentina en obtener su DNI tras la sanción de la Ley de Identidad de Género el 9 de mayo del 2012. Esta elección no tiene afán de invisibilizar a nadie. Hablaré, entonces, de Colectivos LGBT*+ (Lésbico, Gay, Bisexual, Trans* y más). El término “trans*” con un asterisco es un concepto “paraguas” que puede incluir diferentes expresiones e identidades de género, como son: trans, transexual, transgénero, etc. Raquel (Lucas) Platero (2014) afirma que lo que el asterisco añade es señalar la heterogeneidad a la hora de concebir el cuerpo, la identidad y las vivencias que van más allá de las normas sociales binarias impuestas; el asterisco quiere especificar que pueden tener luchas comunes, al tiempo que reconocer que hay muchas otras cuestiones en las que no hay consenso.

5 Amuchástegui, A. (2006). Procesos subjetivos de ciudadanía sexual en México: heteronormatividad y salud. En: Cáceres, C., Careaga, C., Frasca, T. y Pecheny, M. (Eds.) *Desafíos para el acceso a la salud en América Latina* (pp. 207-221). Perú: Universidad Peruana Cayetano Heredia.

la ciudadanía sexual, puesto que los autores de cada capítulo conciben y promueven a los deseos, placeres y prácticas abyectas como bienes humanos que deben de ser cuidados.

Además de lo anterior, acepté la invitación porque me apasionan los vínculos afectivos, de manera que simplemente uno no puede negarse ante la petición explícita de una de sus grandes maestras, mujerón que admiro y quiero entrañablemente. Por último, porque he participado en distintos Encuentros Latinoamericanos y del Caribe “La sexualidad frente a la sociedad” y jamás me decepcionan; al contrario, siempre salgo satisfecho y lleno de aprendizajes, por lo que tener la oportunidad de leer diez trabajos y de continuar formándome, realmente sería un lujo.

Berger (2013)⁶ define a la reflexividad como la autoevaluación dentro de la investigación; significa volver a colocar la lente de la persona que explora sobre sí misma para reconocer y asumir la responsabilidad de la propia ubicación dentro de la pesquisa, así como el efecto que pueda tener sobre el entorno y las personas que se estudian, las preguntas que se hacen, los datos que se recopilan y su interpretación. En consecuencia, considero necesario autodefinirme: soy un investigador maricón que intenta deconstruirse desde el feminismo, por lo que desde dicho lugar –hegemónico y privilegiado– seleccioné, asimilé y acomodé; es desde ahí que ahora escribo. Si bien es cierto que me corresponde presentar cada uno de los capítulos de este volumen, sería ilusorio pensar que sólo resumo e introduzco, pues también los salpico (¿ensucio?, ¿enriquezco?) con mi propia subjetividad (como decimos en México, “si ya saben cómo soy, ¿para qué me invitan?”).

Una vez realizada la introducción de la introducción, es momento de presentar los estimulantes y provocativos capítulos que forman parte de este volumen. En el primero, “Construc-

6 Berger, R. (2013). Now I see it, now I don't: researcher's position and reflexivity in qualitative research. *Qualitative research*, 1-16. doi:10.1177/1468794112468475

ciones políticas: democracia y ciudadanía en el discurso de la homosexualidad, Mexicali-Ciudad de México”, Antonio Marquet y Raúl Balbuena subrayan que no existe una homosexualidad homogénea y políticamente organizada, sino una “complejidad homosexual”. El análisis de las entrevistas arrojó cómo entre los mismos hombres gays se denosta a aquel varón que no tenga buen humor, ni sea hipersexual y/o *fashion*⁷. Más que respuestas, los autores plantean interrogantes interesantísimas: ¿Es necesario salir del clóset? ¿Para quién/es? ¿El matrimonio igualitario es un mero proceso de asimilación del *mainstream* heterosexual? ¿“Los gays” exclusivamente repiten/repetimos y así pierden/perdemos la posibilidad de reinención? Dado que la identidad colectiva no rescata necesariamente el espectro de las experiencias individuales, la ciudadanía gay se convierte en un elemento clave para resistir ante propuestas gays que emulan proyectos occidentales.

En el capítulo dos, “¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas”, Eduardo Mattio atinadamente afirma que las categorías de identidad nunca son meramente descriptivas, sino que son gravemente normativas y por ello excluyentes, por lo que siempre se hace necesario abrir tales conceptos a nuevos usos en distintos momentos históricos. Consideramos que este capítulo da continuidad al anterior, puesto que ayuda a comprender cómo si bien el matrimonio igualitario opera en nombre del movimiento LGBT*+, también estrecha la agenda política a una demanda que sólo es significativa para aquellas personas que forman parte del colectivo, que por su posición de clase pueden heredar o legar bienes y que tienen acceso a cierto capital

7 Es precisamente por esto que de unos años para acá evito utilizar el concepto *gay* cuando hablo de mí. Si bien afortunada o desafortunadamente cumplo con varias de las características estipuladas, me gusta pensarme más allá de un simple cliché. Ahora, gracias a esta lectura, tengo más recursos para argumentar mi desdén al término: debido a que la historia de la homosexualidad ha estado marcada por la marginalidad y la represión, y a que me concibo como un sujeto políticamente activo -la mayoría de las ocasiones-, me asumo y declaro orgullosamente maricón/joto.

cultural. Eduardo nos recuerda que una agenda política limitada a alentar alguna versión “decente” de institución matrimonial o a reproducir el modelo de familia tradicional, difícilmente podrá acoger y legitimar la diversidad de relaciones afectivas y parentales que efectivamente existen.

Ha llegado el momento de que “los machines”⁸ dejemos de monopolizar el micrófono y el *mansplaining*⁹, ¡qué mejor que con el texto de Claudia Ivette Navarro, estimada y valiente colega de “la fac”¹⁰ quien valientemente declara su “identidad erótica-afectiva diversa” (sic.)! En su escrito “Sexualidades lésbicas, de lo privado a lo público”, Claudia Ivette resalta cómo las sexualidades –sí, en plural– son constructos sociales reservados para los hombres, ya que nosotros somos quiénes juzgamos a las mujeres al establecer valores antagónicos: castas o promiscuas. Además, recalca el hecho de que las sexualidades de los varones son para nosotros mismos, mientras que las de las mujeres son para otras personas. Ante este panorama exploró la invisibilidad y diversidad de significados sobre las prácticas sexuales lésbicas, y encontró que confluyen nuevas prácticas y la reproducción de roles heteronormativos. Tal y como enfatizaron los autores del primer capítulo, la investigadora destaca el ejercicio de la ciudadanía sexual como la vía mediante la cual las mujeres lesbianas participantes se dieron autorización para disfrutar sus

8 Ya desde la primera cuartilla dejé entrever mi estilo informal y bromista; por cierto, ¡cómo hace falta que las personas en la academia dejemos de ser tan acartonadas y soberbias! No tengo el gusto de conocer a Antonio, ni a Raúl o a Eduardo, por lo que me disculpo anticipadamente por englobarlos en esta categoría. Mi formación psicoanalítica previa me ha ayudado a comprender el valor del chiste y de eso que hoy llamé reflexividad, pero que en su momento lo nombraba (*contra*)*transferencia*. No, jamás me he considerado un hombre machista, pero eso no me exime de tener expresiones o actitudes guiadas por el poder de los machos. En su momento mencioné que intento deconstruirme desde el feminismo porque, me guste o no, tengo un cuerpo, identidad y privilegios masculinos, lo cual me coloca en una jerarquía distinta.

9 Palabra compuesta de *man* (hombre) y *explain* (explicar).

10 Facultad de Psicología de la Universidad Nacional Autónoma de México.

vínculos amorosos y afectivos, así como para ejercer la titularidad de derechos, al enunciar su identidad como un asunto político.

Aluminé Moreno escribió el cuarto capítulo: “¿La Marcha del Orgullo Gay? No están hablando de mí”: Politización de diferencias en el movimiento GLTTTB argentino”. En el mismo, y en congruencia con la nota al pie 4, denuncia la supremacía de la identidad gay en el espacio político LGBT*+ argentino. Más aún, rescata valiosos relatos de personas activistas que denuncian esta y otras desigualdades; por ejemplo, una mujer lesbiana relata cómo han hecho a un lado sus propias demandas, primero, para cuidar a gais con SIDA y posteriormente la vida de personas trans*. Asimismo, las personas activistas que se presentan como bisexuales, refieren situaciones en las que fueron cuestionadas por la supuesta facilidad con la se integran en espacios heteronormativos. Sobre la presencia de personas trans*, existen distintas posturas; mientras que algunas señalan la radicalidad intrínseca de su presencia, otras “optan por una suerte de teoría del dominó aplicada a la valoración social de las subjetividades no heteronormativas” (sic.). A manera de resumen: gais, lesbianas y bisexuales buscan derechos especiales y civiles, asimiladores de una agenda asimilacionista, mientras que las personas trans*, en su calidad vulnerada, suelen perseguir derechos universales, económicos y sociales. Entonces, ¿de qué hablamos?, ¿de cooperación o de resistencia?, ¿de integración o de vigilancia crítica?, ¿de institucionalización o de autonomía?

El capítulo quinto, “Entre la multitud: los *raritos* en las calles y la opinión pública. Orgullo vs abyección”, escrito por Azucena Ojeda, retoma las narrativas tanto de las personas asistentes a la Marcha del Orgullo, como las de aquellas que se expresan detrás de una pantalla. Desafortunadamente, estas últimas reflejan lo que miles de personas consideran: que la marcha ha perdido su carácter político-combativo al convertirse en fiesta exhibicionista. No obstante, la autora brillantemente enfatiza que el

orgullo es una reacción política de lucha y resistencia contra un dispositivo que ha inventado discursivamente “al homosexual”. Además, sostiene que la reivindicación del “orgullo gay” basado en un movimiento identitario, aún con sus contradicciones, ha traspasado su clandestinidad para ganar un sitio en la esfera pública. Dos son mis partes favoritas del texto: 1) la invitación que nos hace a salir de pensamientos escindidos y dicotómicos (ver nota al pie previa), al poner como ejemplo a la globalización, ya que el triunfo legal del matrimonio igualitario en distintos países repercute favorablemente en otros¹¹, y 2) el recordatorio de que siempre, siempre, siempre, debemos de ser agradecidos con y reconocer a las mujeres: no existirían movimientos LGBT*+ sin sus precursoras feministas.

Gabriel Gallego escribió el texto “Minorías sexuales y derechos humanos en América Latina...”, capítulo seis de la presente publicación temática. En el mismo, acertadamente argumenta que el debate sobre la homosexualidad pasa por reconocer su especificidad como una minoría cultural; como una subcultura titular de derechos. Sobre el derecho a la unión en personas no heterosexuales, el autor considera que enriquece la discusión indagar sobre la teoría del reconocimiento y la política de la identidad, así como considerar al matrimonio como una construcción social e histórica. En congruencia con esto, sugiere que debe de discutirse primero el matrimonio igualitario y posteriormente la parentalidad LGBT*+. Gabriel retoma el concepto *biformismo moral* de Heilborn y colaboradores (2006) para explicar cómo en nuestro tiempo por un lado es posible que nos establezcamos en pareja sin mayores censuras sociales, pero por el otro se generan debates públicos sobre nuestras vidas y cómo debemos de vivir-las, así como si somos aptos o no para criar niños. Hacia el final del texto plantea que mientras que las parejas del mismo sexo y

11 Por lo cual, la globalización no es culpable de “todas nuestras angustias y quebrantos”.

la homoparentalidad se parezcan al prototipo de familia nuclear establecido y no subviertan el orden establecido de las cosas, “está bien que se les reconozca” (sic.); empero, resulta contrario a una política del reconocimiento a las diferencias.

El séptimo capítulo, de autoría de Armando Díaz, “Identidades, marcos interpretativos y desafíos para la acción colectiva en diversidad sexual”, arranca con una poderosa aseveración: la identidad es un espacio sobre sí mismo; universo permeado por discursos hegemónicos –los cuestionemos o no–. Lo anterior saca a flote cómo no hay tal cosa como un proyecto LGBT*+ unificado, lo que genera que el que se incluyan ciertas demandas, hace que otras queden fuera¹². Si bien me declaro latinoamericanista –pues conforme más conozco nuestra región, más similitudes encuentro entre nuestros *pueblos sin piernas, pero que caminan*¹³–, como paisano de Armando, encuentro cercanas y urgentes sus demandas: se requiere la armonización legislativa para reconocer el matrimonio igualitario, la parentalidad y la seguridad social en toda la República Mexicana; el reconocimiento de la identidad de género en todas las entidades federativas es imperante y, la creación de leyes/políticas públicas locales contra la discriminación, así como contra los crímenes de odio por LGBT*+prejuicio¹⁴. Empática y sensiblemente, Armando reconoce a las mujeres al reflexionar cómo las lesbianas han construido su agenda a partir no sólo de las reivindicaciones del movimiento LGBT*+, sino desde fundamentos feministas que cuestionan muchas de las maneras en la que los hombres gay comercializan(mos) y se alían(nos aliamos) con el poder masculino, restando visibilidad

12 En pocas palabras, ¡nos excluimos entre nosotros mismos!

13 Fragmento de la canción de Calle 13 (2010), *Latinoamérica*.

14 Olivia Tena (2012) subrayó que la palabra *fobia* hace referencia al miedo patológico, desbordado e irracional, así como a una respuesta sin control por parte de las personas para evitar al objeto de la fobia. Se trata, entonces de prejuicios socialmente reforzados que se distinguen de los trastornos mentales por sus fundamentos ideológicos, morales y éticos. No son LGBT*+fobias, sino LGBT*+prejuicios.

y liderazgo a nuestras compañeras. Es precisamente por esto que según el autor resulta menester incorporar la crítica feminista y la perspectiva de género como parte del marco ético que guía a quienes trabajamos temas de “diversidad sexual”¹⁵.

“Una criminalización con historia y una historia de criminalización. La diversidad sexual en los Códigos de Faltas Provinciales de Argentina” es el título del octavo capítulo. Natalia Milisenda, responsable de esta impecable revisión, se nutre de la teoría crítica del derecho, así como de las ideas de Butler y Foucault, para definirlo como una práctica social que opera como el gran legitimador del poder y productor de género; como una construcción social que genera y ordena categorías de cuerpos e identidades al imponer una cosmovisión universal asentada en la matriz heterosexual. Natalia me ayudó a comprender que los códigos penalizan a las personas por lo que son y no por sus actos, que los actos se convierten en prácticas y que las prácticas se conciben como un signo de identidad. Si bien reconoce avances importantes en toda la República Argentina, demuestra cómo, en la actualidad, los Códigos de Faltas Provinciales, continúan criminalizando “la diversidad sexual” mediante aspectos relativos a “la moralidad y las buenas costumbres”, a “la decencia pública”, a “sentimientos éticos individuales”, a “la tranquilidad” y al “orden público”. La omisión de sujetos o prácticas particulares los convierte en herramientas discrecionales que permiten la persecución.

El capítulo nueve recopila los comentarios que Carlos Arturo Rojas hace al libro *Sex Panic and The Punitive State* de Roger Lancaster. Carlos Arturo recalca cómo pensar la diferencia y la alteridad radical se trata siempre de un proceso marcadamente colonizador, y que el autor del libro enfatiza que se puede per-

15 Claramente el término hace referencia a las sexualidades ni heterosexuales, ni monógamas, así como a las personas trans*; no obstante, ¿las personas heterosexuales no forman también parte de la diversidad?, ¿qué sexualidad(es) no es(son) diversas?

mitir la diferencia siempre y cuando se ajuste a cierto modelo ideológico. En primer lugar, nos deja ver que el pánico genera disciplinamiento al colocar al otro en el lugar del monstruo, fungiendo como un mecanismo de socialización negativo que nutre los estándares moralizantes. Posteriormente, hace un recorrido histórico donde deja en claro cómo la medicina psiquiátrica se convirtió en cómplice interventora del otro (psicópata sexual/homosexual) al recluirlas en hospitales y retirarles todos sus derechos por su supuesta incontrolabilidad y criminalidad: de esto trata la política del miedo, la cual se complejiza con la subsecuente medicalización y la participación panóptica de los medios de comunicación. Más adelante en el texto, señala que la alteridad se blanquea, asceptiza, limpia o desaloja; extirpa del seno social a ciertas personas y las desecha. El pánico sexual se trata, en el fondo, de la purificación moral burguesa por medio de un sistema de gobernanza punitiva; sin embargo, la alteridad siempre estará ahí. ¿El peligro real es asumir que somos seres sexuales?

Por último, Sandra Álvarez comparte con nosotros su experiencia como mujer ecuatoriana en el décimo capítulo “La institucionalización de la discriminación a la comunidad LGBTI, a través del marco constitucional vigente (Antecedentes, Contradicciones y Desafíos)”. Se trata de un texto muy valioso, pues ayuda a comprender el arduo trabajo que precedió al reconocimiento de la unión civil de personas del mismo sexo en el año 2019 en Ecuador. Más, si tomamos en cuenta que fue hasta 1997 que en dicho país sudamericano se despenalizó la homosexualidad. En sus palabras: “[l]os logros que la comunidad LGTBI ha conseguido...no responden a nada más que a un sostenido proceso de lucha por la promoción, defensa y exigibilidad de derechos”. Me conmovió enormemente cómo a lo largo del texto hace un reconocimiento explícito a mujeres lesbianas –con nombre y apellido– que han abierto paso a otras; como el caso de la primera viuda en recibir pensión o los vericuetos por los

cuáles tuvieron que pasar dos madres para lograr el registro de su hija. Por otro lado, me llenó de ira leer fragmentos de discursos emitidos por el expresidente, ya que, como bien señala Sandra, la narrativa de quiénes nos representan reproduce mecanismos de exclusión y estigmatización. Si bien el matrimonio igualitario aún no estaba reconocido cuando escribió este documento, y su afirmación se refería exclusivamente al Estado ecuatoriano, me tomo la libertad de afirmar que sigue vigente y que aplica para toda América Latina y El Caribe: ¡nuestros Estados continúan en deuda con la comunidad LGBT*+!

Concluyo este apartado tal y como lo comencé, hablando de/sde mí, pero enriquecido por les distintos autores: escribe Fernando, hombre que se casó con otro hombre en 2014, que se divorció en 2018, y que volvería a casarse sin ningún empacho. ¿Soy un *gay* asimilador de una agenda asimilacionista? ¿Mis privilegios, producto del modelo de masculinidad hegemónica, inmediatamente me insensibilizan ante otras realidades? ¿Una vez cubiertos mis derechos soy incapaz de ver que existen otras personas vulneradas -y no “vulnerables”-? Definitivamente no: creo en la integración con vigilancia crítica y en la cooperación resistente; creo que podemos cuestionar y no sólo reproducir, pero tampoco convertirnos en mártires, ni en profetas; creo en la tensión entre lo instituido y lo instituyente; creo en que es posible zigzaguar y que cada quién puede vivir como le venga en gana; creo que es agotador cuestionarlo todo, todo el tiempo, y que en ocasiones es válido no hacerlo. Afortunadamente, cada día más amigos heterosexuales cuestionan la ideología imperante, se relacionan de formas más sanas y equitativas, y crían hijos más libres, con sexualidades más plásticas: ¡la esperanza muere al último! ¡Espero que disfruten tanto este libro como yo lo hice!

Construcciones políticas: democracia y ciudadanía en el discurso de la homosexualidad, Mexicali-Ciudad de México

Antonio Marquet y Raúl Balbuena Bello

Introducción

ANTE UNA “MULTIPLICACIÓN DE LOS CONFLICTOS ÉTNICOS, religiosos e identitarios”, y un agotamiento del modelo liberal democrático (Mouffe, 1999: 11) que ofrece pocas opciones de solución a los conflictos originados por la exclusión, ¿qué caminos se presentan para el reconocimiento de las parejas del mismo sexo? Más aún, ¿qué caminos se trazan o pueden trazarse en un contexto fronterizo que hace poco eco de una transformación identitaria generada por la exigencia de una “equidad ciudadana”?

Actualmente, la Ciudad de México se inserta en un episodio de interminables discusiones que tienen como centro las propuestas gays que emula proyectos occidentales. Sin embargo, es importante señalar que los gays han generado estrategias no sólo para replantear el mundo institucional de la heterosexualidad, sino para establecer puntos de referencia políticos. La presencia de una diputada que reconoce abiertamente su lesbianidad en el

sistema político mexicano representa un avance en el proceso de inclusión, pero también un nicho estratégico desde el que se han propuesto e impulsado propuestas como la Ley de Sociedades de Convivencia. En ese sentido, los gays no sólo cuestionan, sino que han comenzado a conformar una cultura política y una lucha cívica que manifiesta un deseo por reconocer una ciudadanía gay. A pesar de ello, en el mismo “espacio capitalino” las experiencias de la homosexualidad son escasamente exploradas y mucho menos las posiciones políticas de los homosexuales. Lo mismo sucede en lugares como la ciudad de Mexicali. Aunque a partir de la última década del siglo pasado la homosexualidad esté replanteando el sistema heterosexista en distintos contextos y niveles, y pese a que en países como España, Colombia y Estados Unidos se esté legislando sobre las uniones entre personas del mismo sexo, aun existen otros elementos de suma importancia que se relacionan con la apertura democrática de las sociedades contemporáneas.

Si bien el mundo occidental parece dar la bienvenida a los movimientos sociales de emancipación, como los feministas y homosexuales, éstos son producto no sólo de una “apertura” democrática o, como se ha llamado, de un mecanismo de democratización. Encarna, en su más profunda composición, historias colectivas e individuales zanjadas por el odio, el oprobio y la marginación. Algunos autores de renombre como Castells o Tournaine, ya se han referido a estos movimientos (no tan ampliamente como se desearía), sobre los cuales, valga decirlo, no se aprecia una reflexión que exponga esa relación entre la manifestación pública del disenso y las experiencias personales en un mundo en el que la homosexualidad ha sido socialmente sancionada y censurada.

En este mismo ámbito parece haberse “aceptado” a la homosexualidad antes que habérsele reflexionado, es decir, tanto los movimientos sociales con base homosexual, como el resto de la población y los grupos políticos que de alguna forma han “impulsado” el reconocimiento público de la homosexualidad

y su institucionalización, parecen haberlo hecho a partir de una idea de “liberación” –promovida por activistas gay– que parece funcionar únicamente en la gran metrópoli; de un falso sentimiento de igualdad –promovido en “el resto de la población”–; y de un panorama de enfrascamientos políticos que se vinculan más con las cúpulas del poder que con los ciudadanos para los cuales trabajan, olvidando o anulando la importancia de la representatividad en la mayoría de los casos.

En este contexto, la ciudadanía aparece como uno de los conceptos fundamentales que, valida la presencia de los sujetos en la vida política, pero que también permite al propio sujeto emitir sus acuerdos o desacuerdos tanto con el mundo de las instituciones sociales y políticas, como con sus conciudadanos. No obstante, aquí cabría preguntarse por el significado que tiene este concepto para “la población”. En un país como el nuestro, que lenta y sectariamente comienza a pensarse como un posible actor en el llamado proceso democrático, preguntarse por la forma en que la sexualidad, particularmente la homosexualidad, opera en este concepto, resulta central, fundamentalmente si se plantea en medio de una encarnizada lucha por la legitimación social, cultural, moral y religiosa.

Decir que “los gays” han pasado de una situación de marginalidad a una de privilegio, por lo menos en las culturas no occidentales, resultaría aventurado tomando en cuenta que, incluso en culturas occidentales, los sujetos gays no experimentan de la misma forma ni su sexualidad, ni sus vidas cotidianas, por tanto, la marginación, la agresión y/o la aceptación, se “vive” de formas diversas. En este sentido, la construcción democrática y el reconocimiento ciudadano, si bien se encuentran ligadas a los espacios políticos, de apertura o de reconocimiento social, también a una dimensión subjetiva e íntima, la del sujeto.

En este momento de enfrentamiento entre lo individual y lo colectivo, que se sostiene en una de las máximas socioló-

gicas durkhemnianas y de la política hobbesiana, la perspectiva democrática del “bien común” se enfrenta a las propuestas de “reconocimiento” e “inclusión” promovida desde las subjetividades y de grupos “minoritarios”.

Esta investigación se ubica en esta lucha de opuestos binarios y no tiene más pretensión que revelar el discurso de la homosexualidad en términos de ciudadanía y democracia. A contraluz del discurso que promueve la inclusión, interesa transmitir los testimonios de sujetos entrevistados tanto en la ciudad de Mexicali, en el noroeste mexicano, como en la Ciudad de México, en el centro del país, que revelan posiciones –en muchos casos– sobrecogedoramente opuestas a la conquista de lo que en España, por ejemplo, significa el “voto rosa” y, lo que en partes de Estados Unidos y la Unión Europea (UE), podrían hablar de igualdad ciudadana.

Así, atendiendo a la notación de Chantal Mouffe (2006), en este texto se realiza un ejercicio crítico que incluye la invalidación de la perspectiva esencialista y el reconocimiento de la heterogeneidad. En este sentido, no se habla de una homosexualidad homogénea y políticamente organizada, sino de hombres que expresan, de la misma forma que ocultan, sus relaciones sexuales y afectivas con otros hombres¹, es decir, se habla de una “emancipación parcial” en el mismo sentido en que Mouffe (2006: 3) se refiere.

1. Ley de Sociedades de Convivencia: Problematizando la ciudadanía

Distintas experiencias alrededor del mundo indican saldos positivos cuando se incorporan demandas minoritarias en la cons-

1 Nos tomamos la libertad de omitir una discusión desde la perspectiva de género, sobre la definición de la hombría pues consideramos que ésta, aunque importante, distraería la discusión central del texto.

trucción nacional. La ciudadanía, el derecho y la libertad de elección son algunos tópicos que han resquebrajado la idea de una nación homogénea. A manera de ejemplo, Canadá y otros países han incorporado demandas de grupos minoritarios como los homosexuales en la conformación nacional y en la elaboración de las políticas públicas, de tal forma que éstos encuentran amplia representación en los sistemas políticos, al mismo tiempo que se fortifica el panorama democrático. Italia, por ejemplo, se convirtió en uno de los modelos más importantes sobre el reconocimiento y la inclusión al aceptar la diputación de Vladimir Luxuria, “la única diputada transgénero en el mundo”. Mientras tanto, Colombia comienza a despuntar en el contexto latinoamericano al “educar” al cuerpo policial sobre “derechos homosexuales” y, en el contexto mexicano, las iniciativas para reconocer la diversidad sexual provenientes de la “colectividad” gay, fueron impulsadas por uno de los partidos políticos más influyentes en el centro del país, el Partido de la Revolución Democrática (PRD). La aprobación de esta Ley representa, en términos democráticos, uno de los avances más prominentes en el espacio capitalino, no sólo porque reconoce y comienza a “institucionalizar” a la homosexualidad como un estilo de vida más, sino porque en el *inter*, desencadenó una de las discusiones más acaloradas en el ámbito político y partidista que continúa vigente. Además de la abierta oposición de los dos partidos políticos más fuertes en ese momento, tanto la propuesta de ley como su aprobación, evidenciaron la existencia de una sociedad radicalizada al mismo tiempo que revelaron una complejidad amorfa de la homosexualidad.

Durante muchos años, uno de los lemas más importantes de la Marcha del Orgullo Gay en la Ciudad de México dilucidó el debate interno que por mucho, sólo podía ser presenciado en algunas reuniones organizadas en uno de los bares más representativos: *El Taller*. Declararse gay, es decir, salir del clóset y manifestar

públicamente la “preferencia” sexual, era propuesto por algunos activistas como una estrategia política que permitiría a muchos, plantear la defensa de los derechos ciudadanos más elementales y dar la batalla al abuso policial, las razzias y a la homofobia. En acaloradas discusiones, este planteamiento parecía ser el eco de la “liberación” gay norteamericana y, por lo tanto, encontraba serias dificultades para generar consenso, sobre todo cuando la “experiencia homosexual” mexicana, se encuentra seriamente definida por intersecciones morales, religiosas, de género y de machismo. El desclóset, por tanto, parecía una posibilidad discutible en tiempos en que las razzias operaban en lugares de ligue y sexo homosexual. El legendario *cine Teresa*, el de *Las Américas*, *el Maya*, *el Ópera*, *el México*, *el Latino*, y una serie de cines en cuyos interiores se tenía sexo, también servían a la extorsión policial y judicial. Los famosos operativos de la policía se alternaban con las visitas de judiciales que, después de hacerse pasar por gays y dejarse manosear, utilizaban sus “charolas” para pedir dinero a quienes se acercaban creyéndolos un ligue seguro. En ambientes como estos, en los que la homosexualidad va ligada estrechamente a los abusos y las extorsiones, puede apreciarse con más claridad lo complejo que resultaba decidir sobre el desclóset. Quienes visitaban un cine o algunos baños públicos y cuyo interés sexual estaba en estos lugares asociados al disimulo, a lo “discreto” u oculto, el desclóset aparecía como una posibilidad contraria a sus deseos y prácticas sexuales al poner en riesgo su clandestinidad. Así, el panorama de la díada polémica: clóset-desclóset, no se define simple y llanamente. Las formas en que ésta se construye responden no sólo a las supuestas exigencias de una identidad colectiva o la apuesta a un proyecto político. La díada responde a una evaluación subjetiva, del todo personal e íntima en el que concurren lecturas que indican la conveniencia de tomar la protesta como arma política, salir a las calles y entablar una lucha contra esa homofobia que, como bien señala Marquet, se

ha convertido en un modelador de la vida gay, pues según señala: “si no hubiera agresiones sistemáticas de la policía, no habría desfile del orgullo gay, ni pensar en salir del clóset” (2006: 34). Sin embargo, esta función constructiva de la homofobia puede ser explorada ampliamente y presentar otros matices cuando se toman en cuenta algunos escenarios particulares y se liga a la propuesta “libertaria gay” en uno de sus aspectos más actuales, el de la ciudadanía.

En su libro, *Ciudadanía multicultural, una teoría liberal de los derechos de las minorías*, Will Kymlykca afirma que “la mayoría de las discusiones acerca del multiculturalismo, al menos en Norteamérica, se centran en el caso de los inmigrantes y en la acomodación de sus diferencias étnicas y raciales en el seno de la sociedad predominante” (1996: 11). De lo que da cuenta el autor, es la forma en que las minorías étnicas son incorporadas en un proyecto de nación, ya sea por inmigración o por conquista. Más allá de que sea una propuesta que habla de multiculturalidad, Kymlykca plantea algunos aspectos importantes que se relacionan con las discusiones actuales sobre la construcción de la ciudadanía a partir del “reconocimiento” de las diferencias, fundamentalmente las sexuales. Si bien la propuesta de la multiculturalidad propone la incorporación de distintas expresiones culturales en un “espacio nacional” bajo la consigna de una convivencia sin conflicto, ésta propuesta difícilmente considera a las llamadas minorías sexuales. Sin embargo, el marco en el que se mueve Kymlykca es el mismo en que los Estados modernos se encuentran definiendo sus políticas de reconocimiento e inclusión, el del liberalismo político.

Según apunta Kymlykca, el liberalismo promueve y defiende las libertades individuales y garantiza u ofrece las condiciones necesarias para que los sujetos tomen decisiones sobre la dirección que deberá tomar su vida; particularmente fomenta que los sujetos obtengan una vida buena (1996: 117), esto implica, por

un lado, “que dirijamos nuestra vida desde dentro, de acuerdo con nuestras convicciones sobre qué es lo que da valor a la vida” y, por otra parte, que somos libres para cuestionar las creencias que guían nuestras definiciones sobre el valor, “sin temor a la discriminación o al castigo” (1996: 119). La controversia generada por la aprobación de las Uniones Solidarias tiene que ver con el valor que la heterosexualidad asigna a las instituciones socialmente positivas como el matrimonio, y pone en entredicho al liberalismo precisamente porque parte de la batalla ideológica y axiomática que rodeó a esta ley, se sostiene en rasgos culturales asociados al machismo, la religión y la moral en donde es difícil “dirigir nuestras vidas” y cuestionar creencias sin temor a la represión. Este punto es central cuando se trata de definir las políticas de reconocimiento² de las llamadas minorías sexuales, particularmente la homosexualidad masculina y femenina (léase gayacidad y lesbiandad).

Aunque la Ley de Sociedades de Convivencia no proviene directamente del aparato estatal, las circunstancias en las que se desarrolló revelan la existencia de elementos axiomáticos, particularmente, aquellos que remiten a la conservación de las instituciones sociales establecidas por la heterosexualidad. Desde este punto de vista, algunas preguntas son impensables: ¿Qué es bueno para los sujetos gays? ¿Quiénes lo deciden? ¿Qué desean? Son estas interrogantes las que pueden llevarnos directamente a la discusión sobre la ciudadanía.

Mientras los heteros desearían prolongar indefinidamente los ideales institucionales de la familia, el matrimonio e incluso, la felicidad como una posesión exclusivamente heterosexual; los gays parecen o parecían resistir a esta imposición, hasta que, a partir de las primeras iniciativas que promovían la equidad,

2 Por política de reconocimiento nos referimos a las condiciones en las que los gobiernos nacionales y locales reconocen a sujetos como los gays, como sujetos de derecho, como ciudadanos, aunque esto también requiera de cierta autodefinición.

iniciaron un proceso de asimilación³ para emular el acto más sacro de la sociedad heterosexual: el matrimonio. ¿Resuelve esto la problemática del reconocimiento minoritario?

La construcción de una ciudadanía gay sigue siendo polémica y ambigua dentro y fuera de la “preferencia” homosexual, puesto que ésta no se perfila en México tal como parece haberse instituido en países como España o como se sugiere estar realizando en Colombia. Hablar de un “voto rosa” que por la sola nomenclatura pareciera reafirmar la idea de debilidad, afeminamiento y demás –que ha servido para el señalamiento, el oprobio y la agresión hacia la gente homosexual– continúa generando malestar e inconformidad en muchos gays. Aunque en España el voto gay se anuncia con este mote, y aún cuando se cuenta con una presencia importante de personajes políticos, la derecha radical todavía se opone a la “legalización” de las uniones entre personas del mismo sexo. Sin embargo, este voto rosa español solamente es el aspecto más político de la homosexualidad, y forma parte de un universo en el que la parafernalia fashionista de los gays clasemedios ha generado frutos económicamente jugosos como el barrio de Chueca, revistas tipo *Elle*, clubs y demás elementos de lo que atinadamente Nicolás llamó el ghetto comercializado y que posteriormente Cardín recogiera para desarrollar su *Sociedad Rosa*.

La propuesta liberal de Kymlicka ofrece pistas para la construcción ciudadana con base en la sexualidad, pero la ciudadanía pensada por este autor opera en el marco de las culturas y no de grupos minoritarios con base sexual, como afirma Ochman, la teoría liberal de la ciudadanía se convierte en algo esencial “porque demuestra la potencialidad que tiene el liberalismo para enfrentar los retos de la convivencia política en el contexto del renacimiento y revaloración de las culturas” (2006: 191). La

3 Definida ésta por la aceptación total de los valores culturales de la sociedad receptora.

eficacia de esta propuesta se debilita porque, siguiendo a Ochman, “considera incompatible cualquier forma de la ciudadanía diferenciada con la definición de la ciudadanía como estatus que ofrece igualdad ante la ley” (2006: 192).

En el contexto mexicano, parte de las tensiones actuales se relaciona con esta idea de ciudadanía igualitaria y con su inoperatividad. Según Durand, más allá, o a pesar de los lineamientos igualitarios constitucionales, los mexicanos tenemos una “ciudadanía precaria” (2006: 376) puesto que adolecemos de unos derechos civiles frágiles; de derechos sociales limitados; y de derechos políticos recién legislados. Con este panorama, según Durand, la construcción de la ciudadanía debe ser la condición para obtener un “círculo virtuoso” que opere como base para la integración social (2006: 383). El problema estriba, según puede verse, en la propia construcción ciudadana. Aún sosteniendo la idea de Durand, la construcción de la ciudadanía no sólo opera en los marcos de la legalidad o en lo relativo al reconocimiento político del otro como sostienen Mouffe y Touraine. La preocupación es mucho más amplia porque, en el caso de la homosexualidad, se incorporan no sólo una historia de marginalidad sino de represión. Los gays, no han existido como ciudadanos ni siquiera a partir de las marchas por el orgullo gay y, posiblemente, ni siquiera por la aprobación de la Ley de Sociedades de Convivencia.

Durand habla de mercados hegemónicos, Touraine y Kymlicka de culturas hegemónicas. Los dos últimos parecen coincidir en su apreciación sobre el respeto y el reconocimiento de las minorías culturales; mientras el primero señala al mercado hegemónico como el responsable de la inequidad social. Pero ¿qué pasa con la hegemonía cultural del pensamiento heterosexista?

Además de lo señalado por los autores arriba citados, la construcción de la ciudadanía puede comenzar si se realiza un

ejercicio vertical y horizontal que involucre la dimensión cultural. Es decir, no basta la perspectiva del multiculturalismo o la de los mercados, la ciudadanía también debe ser una crítica a las formas en que culturalmente se ha dividido la vida social al definir esquemas binarios y complementarios: bueno-malo, blanco-negro, hombre-mujer, aceptable-inaceptable.

Las políticas de reconocimiento sexual de la actualidad no han sido producto de un ejercicio horizontal. Ha sido producto de una lucha vertical impulsada desde abajo para confrontar los mitos, las morales y los prefijos “científicos” que pesan sobre la homosexualidad. Sin embargo, esta disputa no ha sido del todo clara, uniforme y consensada. Además de enfrentarse a la oposición heterosexual, la homosexualidad comienza a cuestionarse por la eficacia de su proyecto político que, en algún momento, recurre a la ciudadanía como último bastión de reconocimiento e inclusión social.

En lo que resta del texto, se presenta una discusión a este respecto, basada en algunos testimonios obtenidos en las ciudades de Mexicali y de México. Algunos de ellos cuestionan seriamente la posibilidad de una ciudadanía gay (al estilo español o norteamericano) mientras que otros encuentran gratificante el hecho de poder votar como gay y “vivir como gay”.

2. Ciudadanía y democracia en el discurso de la homosexualidad. Mexicali-Ciudad de México

Durante el periodo que duró esta investigación —que no se reduce a los meses estipulados en un programa académico, sino que implica diversas reflexiones en retrospectiva y perspectiva— se realizaron entrevistas semiestructuradas y trabajo etnográfico que permitió dar cuenta de un panorama de “complejidad homosexual”. Se aduce a este concepto porque el homosexual no sólo se huye de lugares o espacios que oprimen, como diría Eribon,

sino que también los enfrenta. Para enfrentarlos, no en todos los casos se necesita de un procedimiento o manual de auto aceptación (como parece indicar el primer libro de Marina Castañeda) que ayude a superar los “conflictos” derivados de la interrogante que seguramente ha merodeado por muchas cabezas de gente gay: ¿por qué soy homosexual? En todo caso, y además de todo lo mencionado arriba, la complejidad estriba en una interrogante mucho más complicada: ¿en dónde soy homosexual?

¿Qué es un voto rosa? respondía un entrevistado al momento de inquirir sobre la idea de una ciudadanía gay, pero también sobre su contacto con las polémicas generadas en distintas partes del mundo.

¿Democracia? ¿Ciudadanía gay? ¿Libertad? Términos que, puestos así, de frente, descentrados, crudos, y por más complicado que resulte definirlos desde “la academia”, parecen no tener sentido para algunos entrevistados. Aunque muchos de ellos pudieron confrontar estos conceptos e impugnarlos, la mayoría de ellos mostró un desentendimiento del ámbito político en el que se discuten y deciden los futuros de cada uno de nosotros a partir de estos conceptos.

¿Un voto rosa? Interrogaba *el gavilán* acompañado de un levantamiento en la ceja derecha mientras “torcía” la boca.

GAVILÁN. - “A ultimas fechas decía que yo no era gay por no caer en ese patrón de conducta últimamente en mi vida ¿no? En cuestión de... bueno, o sea, tendrías que irte a una definición más de ¿qué es gay?, ¿no?

ENTREVISTADOR. - ¿Qué es gay?

GAVILÁN. - No sé. Traducido del inglés: alegre, festivo... mmmm. Creo que no caigo dentro de la descripción de un gay más común. Probablemente por los que me llegué a juntar o he llegado a conocer tienen otro tipo de relación de vida que es la que yo llevo, tonces, este, de repente es

más preferible irse a *Cabaretito* o a la Zona Rosa, como, como algo que hacen los gays. Yo no lo hago.

ENTREVISTADOR. – ¿Entonces tú crees que los gays se definen por lo que hacen?

GAVILÁN. – No, no, no, no. En definitiva, no, no, no, no. Gay se me hace a mí un estilo de vida, se me hace un estilo de vida como los osos, como los chacales, o sea, gay se me hace un estilo de vida. Yo no llevo un estilo de vida gay, yo trato de llevar un estilo de vida más chacal si lo quieres ver así.

Este alejamiento del estilo de vida gay no es resultado automático del deseo individual sino de la experiencia del entrevistado. Como él mismo reconoce en algún punto de la entrevista, la denostación no es propiedad exclusiva de la heterosexualidad, el perreo y el señalamiento gay operan como un ejercicio común de humillación al “interior” de la preferencia que relega a quienes no se someten a las exigencias del estereotipo predominante: *fashion, clean*, agradable, de buen humor y mejor disposición para el sexo (aunque selectivos, siempre en busca del mejor partido), y posiblemente, culto. El alejamiento, entonces, es producto de la marginación ejercida por los propios homosexuales, de algo así como una homofobia internalizada. A partir de esta experiencia, sujetos como este entrevistado sólo definen a la Ley de Sociedades de Convivencia como “algo muy padre” pero difícil de emular por él mismo. “Ah, no, no sabía pero que bueno que me dices”, respondía Raúl, un joven de 24 años que labora en una estación de radio local, cuando le interrogaba sobre el caso de esta ley. Israel, de 23 señala básicamente lo mismo.

Por otra parte, las posibilidades de conformar una ciudadanía gay al estilo español, por ejemplo, es algo que no termina de convencer a los entrevistados. Israel, el Gavilán y Héctor, no encuentran sentido en la conformación de una “ciudadanía gay”,

es decir, de apelar a una identificación sexual para conformarse como sujetos de derecho. Para Ernesto, la construcción ciudadana desde “la preferencia” es algo complejo, la posibilidad de “contar”, es decir, “tener presencia” como ciudadano que sostiene relaciones amorosas y sexuales con otro hombre, resulta ambiguo:

ENTREVISTADOR. - ¿Crees que se puedan reclamar derechos para los gays?

ENTREVISTADO. - ¿Creo que se pueden reclamar derechos para los gays?... No.

ENTREVISTADOR. - ¿Por qué?

ENTREVISTADO.- Yo creo que no porque... todavía no está como... es lo que te digo, siento que todavía no está eh... bien ubicado, si yo como individuo estuviera bien tipificado hasta en la ley, entonces ya tendría derecho a... pero pues mientras no, entonces te digo, soy un ser humano, hombre o mujer y san se acabó, la preferencia sexual hasta donde yo sé, no está como señalada ¿no?, en un código para decirte tú tienes derecho a esto, esto, esto, esto... y los derechos que tenemos es por ser seres humanos libres y soberanos ¿no? Pero así, un derecho exclusivo para una persona homosexual, hasta donde yo tengo conocimiento, no, lo único que sé es de que sí... vives con alguien, pero es de convivencia, no está tipificado así de que aaahh hombre con hombre, mujer con mujer, que de hecho hasta con un anciano ¿no?, si yo conozco a una vecina y esta vecina está solita y no tuvo su familia y me pongo a vivir con ella eso es una sociedad de convivencia ¿no?, donde yo como samaritano le brinde todo mi apoyo, le brinde mi compañía por lo tanto tengo derecho a... ¿no? Pero te digo, así como muy claro hasta donde yo tengo entendido que esta en la ley donde diga, si tu preferencia es ser esto, tienes derecho a esto otro ¿no?

El denominado voto rosa, que se articula fuertemente con el imaginario social, con la construcción de la diferencia, la humillación y marginación, es un concepto que, contrario a otros como “queer” en la cultura occidental, no representa una “reinención” que ofrezca reposicionamiento de los entrevistados, al contrario, para muchos de ellos continúa representado un señalamiento:

ENTREVISTADOR. - ¿Tú crees que deba existir un voto rosa o un voto gay como en otros países?

ENTREVISTADO. - ¿Un qué?

ENTREVISTADOR. - Voto rosa o un voto gay... como Estados Unidos y como España, por ejemplo.

ENTREVISTADO. - Pues mmm... no.

ENTREVISTADOR. - ¿Por qué?

ENTREVISTADO. - Mmm... pienso que sería como cualquier otro partido político o sea PAN, PRI, PRD... y el rosa ¿no?, el gay. Te digo se me hace muy... como que equis ¿no?

ENTREVISTADOR. - ¿Por qué?

ENTREVISTADO. - Pues no necesariamente tiene que tener como una etiqueta, por ejemplo, yo puedo.

ENTREVISTADOR. - ¿Cómo puede ser?

ENTREVISTADO.- No, pero yo puedo ser del PAN o del PRI o del PRD, digo hay un candidato del PRD que es gay y no por eso... es aquí cuando usan la, la imagen los partidos políticos y te digo es por conveniencia... si yo por ser homosexual tengo una preferencia política y lo voy a andar volar así de que esta es mi bandera, obviamente muevo a toda la masa, muevo a toda la opinión pública y ya, puedo decir mi decreto de que no tú puedes coger en donde quieras, puedes besarte en donde quieras, puedes... y pues todos los que están reprimidos oprimidos que son de clóset, ah pues por este guey ¿no?, ¿por qué?, porqué me

va a dar este, la libertad. Pero te digo independientemente yo creo que se utiliza el como el estandarte ¿no?, la, la idiosincrasia, la ideología, la imagen que se está construyendo, dicen a pues... ¿qué es lo que hacen las artistas?, ah pues yo con los gays, entonces ahí todo ¿no? Ay Paulina ay este, Maribel Guardia ¿no?, y ya o sea las suben ¿por qué? Por que saben mover a las masas y yo te digo, yo puedo ser homosexual y de repente digo, pues yo soy del PRI, por que lo tengo que etiquetar ay color rosa, ay dulzura, ay este... o sea no.

Aún con las transformaciones del mundo institucional heterosexual mexicano, el sentido que dan muchos gays a la ciudadanía no es el mismo que en la cultura occidental. España, propiamente, ha construido y consolidado caminos de reconocimiento de minorías que han favorecido enormemente a los gays de tal forma que se ha constituido el voto rosa (promocionado, además por toda una parafernalia mercantilista surgida alrededor de “la experiencia homosexual”). Referentes como estos no resultan operativos para muchos gays en el contexto mexicano, incluso resulta ofensivo pensar en ellos. Por mucho de esto, la representación gay en México resulta azarosa e incierta, porque, además, en el fondo las evaluaciones personales se encuentran determinando tanto la acción de los sujetos en el marco de la construcción democrática, como los deseos de reproducir las instituciones sociales. Incluso podrían no convertirse o concebirse como sujetos políticamente activos, esto se establece a partir de la experiencia personal, de la autodefinición que algunos llaman “psicosexual”, de la relación del sujeto gay con la sociedad y con “sus pares”; de la relación que tienden con el núcleo familiar y con el espacio laboral y de muchos espacios más que conforman la vida del sujeto. De acuerdo con lo mostrado aquí, el concepto de “ciudadano gay” parece contener otros caminos que se apartan

de la aceptación pública de la homosexualidad, del activismo, de las marchas gay y de las posibilidades que ofrece la Ley de Sociedades de Convivencia.

Conclusiones

En la introducción de su obra *El futuro de la democracia*, Norberto Bobbio afirma que el tiempo actual podría ser llamado “la era de las democracias” (*L’ere des démocraties*). Según dice el autor, el tema de la democracia ha dominado las “cuestiones políticamente relevantes, teóricas y prácticas” (2004: 9). A pesar de ello, la definición de “democracia” no es clara, aunque, tal como sostiene Bobbio, existen dos expresiones de poder que dan forma a la democracia. Por una parte, las formas invisibles y, por el otro, una alternancia política (de grupos políticos) atravesada por procesos electorales libres que “permanece, por lo menos hasta ahora, como la única forma en la que la democracia ha encontrado su realización concreta” (2004: 17).

Esto lleva a una interconexión con otros ámbitos que, de igual forma, afianzan la construcción de la democracia en las sociedades actuales: la representación y la ciudadanía. Desde un punto de vista tradicional, la ciudadanía puede remontarse a las propuestas de Hobbes y Locke, cuyas ideas sobre estados naturales y de salvajismo de los individuos llevarían a la deposición de la libertad individual y la confianza en un soberano cuya inteligencia y sabiduría lograrían imponer un orden general y evitarían descontentos. Bobbio lo pone así:

“... el estancamiento de la educación de la ciudadanía, según la cual el ciudadano investido de poder de elegir a sus gobernantes habría seleccionado a los más sabios, honestos e ilustrados de entre sus ciudadanos, se puede considerar como el efecto de una ilusión derivada de una concepción excesivamente

optimista del hombre como animal político... Pero hoy ninguno piensa confutar a la democracia, como se venía sosteniendo desde hacía años, que el voto es una mercancía que se puede ofrecer al mejor postor” (2004: 18).

¿Son los sujetos gays activamente políticos? Indudablemente que muchos de ellos lo son, de otra forma no se podría explicar bien a bien su presencia en los espacios políticos que ahora el discurso oficial pregona como “democráticos”: la estructura política, la posibilidad de voto, los medios de comunicación, etcétera. Sin embargo, pensar en la constitución de una fuerza electiva gay podría encontrarse aún lejos. En algunos puntos, la marginación y agresión hacia los homosexuales puede ser una de las explicaciones más recurrentes, aunque poco explicativas. En otros casos se debe en parte a la marginación y agresión que sigue pesando en distintos contextos geográficos y sociopolíticos sobre los homosexuales pero que se expresa y actúa distinto en cada contexto. Pero en general podemos pensar en un marco actual en el que la homosexualidad desborda el banalismo de la recurrencia política y el tema de la inclusión aparece como un eje de discusión que da voz a distintas minorías sociales, culturales o políticas, y donde el tema de la ciudadanía ha comenzado a inundar los campos de discusión y los ámbitos políticos: pensar en una diputada lesbiana en los años ochentas o setentas parecía prácticamente imposible.

La discusión originada durante el decenio del ochenta en el siglo pasado se renovó a partir del reconocimiento de las uniones solidarias: pensarse gay y salir del clóset para entablar una lucha en lo público a través de una demanda de igualdad cívica, o reafirmarse en la “oscuridad” del clóset. Pero esta discusión se da en condiciones radicalmente distintas. Lo que en aquellas discusiones parecía estar de por medio no era sólo el miedo a las represalias por manifestar públicamente la homosexualidad,

dos cosas se encontraban en la discusión. Por un lado, se argüía y cuestionaba seriamente la necesidad de salir del clóset y definirse como gay: ¿Es necesario? ¿Para quiénes? Y, por otra parte, la cuestión de que la identidad colectiva no rescata necesariamente el espectro de las experiencias individuales. Con la actividad política generada por el reclamo de igualdad cívica de los gays, esta discusión se presenta en la escena actual, ahora matizada por una serie de “liberaciones gais” alrededor del mundo y con gobiernos legislando al respecto. Incluso recientemente se ha publicado un texto que explora y cuestiona las formas en que la comunidad homosexual se ha politizado en los Estados Unidos. Una de las argumentaciones centrales tiene que ver con la forma en que los gays se han “derechizado” y han generado un estilo de vida muy cercano al heterosexual. Esto significa, según el autor, que el gay comienza a convertirse en un sujeto político que reafirma las instituciones heterosexuales con todo y sus normas morales.

El panorama que se tiene de frente es, a pesar de la negación de muchos gays y de obstáculos gubernamentales asociados con algunos preceptos de moralidad antigua y creencias religiosas, parece ser un poco más favorable para quienes sostienen relaciones sexuales y amorosas con personas del mismo sexo.

El contexto mexicano, fuertemente masculinizado, polarizado y segmentado geográfica y políticamente por la federación y el centralismo, “construye” sus propios senderos de tránsito entre la heterosexualidad y la homosexualidad y, por tanto, la forma en que ésta es percibida, asumida, inventada o reinventada por los sujetos homosexuales, tiene que ver con los ideales sociales (como productos históricos), con la experiencia individual de los propios sujetos y con las “arenas” políticas locales, algo de lo que muchos trabajos sobre homosexualidad parecen perder de vista y en donde quizá puedan fincarse nuevos nichos explicativos.

¿Esencialismo estratégico? Un examen crítico de sus limitaciones políticas

Eduardo R. Mattio

Universidad Nacional de Córdoba/

Universidad Nacional Villa María

DESDE SU INVENCIÓN, LA NOCIÓN DE “ESENCIALISMO ESTRATÉGICO” (Spivak, 1987) ha parecido a muchas/os teóricas/os feministas y posfeministas un relevo necesario para el esencialismo identitario defendido, por lo menos, hasta la irrupción de la crítica *queer*. Dejando de lado los compromisos ontológicos, epistémicos y normativos de los diversos esencialismos tradicionales, y *a fortiori*, las numerosas exclusiones que éstos suponían, un esencialismo “operacional”, al tiempo que suscribía la deconstrucción de las identidades fijas y estables, potenciaba vigorosamente la agencia política de los colectivos subalternos.

En las páginas que siguen veremos que en el contexto argentino reciente aún encontramos ciertas posiciones teóricas que en el campo de los estudios feministas o de los estudios gays alientan, tras la fragmentación que habrían producido los discursos antiesencialistas, una restauración de las políticas afirmativas asentadas en definiciones identitarias estratégicas de los sujetos de tales políticas.

Frente a dichas perspectivas, y pese a que reconocemos la utilidad y la fecundidad del esencialismo estratégico, nos preguntamos: ¿son siempre legítimas las identificaciones a que da lugar dicha estrategia? ¿En qué circunstancias resultan aceptables? O mejor, ¿bajo qué condiciones no son ocasión de nuevas formas de exclusión? Admitida la legitimidad de ciertos compromisos identitarios (no esencialistas), ¿no es preciso insistir en despojar a tales identificaciones de aquellos compromisos sexo-genéricos, raciales o de clase que mantienen intactas ciertas zonas de abyección? En otros términos, ¿no es el “uso estratégico del esencialismo” una justificación para reiterar los fallos y vicios del esencialismo tradicional?

1. El “uso estratégico del esencialismo”

En el marco de su examen del Grupo de Estudios Subalternos, Gayatri Spivak reconoció en dicha empresa historiográfica —orientada a problematizar el papel de las masas subalternas en el discurso histórico dedicado a la independencia hindú— una operación teórica que nos interesa destacar. En la medida que tales estudios pretendieron “recuperar la conciencia subalterna” como un terreno firme que fundaría la emergencia de la rebelión hindú, construyeron, según Spivak, una ficción teórica que habilitaba dicho proyecto de lectura. En términos posestructuralistas, la autora supone que la conciencia subalterna —siempre mediada por el discurso de las élites— sólo es recuperable como el “efecto-de-sujeto subalterno” [*subaltern subject-effect*]. Es decir, el agente detrás de la acción, aquello que parece obrar como sujeto, no es más que el resultado de una abigarrada red discontinua en la que confluyen numerosas hebras políticas, ideológicas, religiosas, históricas, etc.

Sólo el hábito metafísico continuista y homogeneizante nos hace concebir al efecto como una causa fija y estable; sólo

por una operación metaléptica se postula detrás de las acciones rebeldes la existencia de un sujeto soberano y determinante, de una conciencia subalterna, objeto de la indagación historiográfica (Spivak, 1987: 204). Leyendo a contrapelo, Spivak entiende que el proyecto de recuperación de la conciencia de los subalternos sabe de dicha metalepsis que sitúa al efecto-de-sujeto como subalterno; en cuyo caso, dicho recurso metodológico ha de ser interpretado como “un uso *estratégico* del esencialismo positivista en aras de un interés político escrupulosamente visible” (Spivak, 1987: 205).

Lo que hasta aquí parece una mera descripción metodológica habría de tener una fortuna particular dentro de la consideración de las identidades subalternas, entre ellas, la de las mujeres. Como señala Judith Butler, con la noción de esencialismo estratégico “Spivak subraya la necesidad de insistir en las diferencias culturalmente específicas por encima y en contra de los esfuerzos teóricos y políticos que las borran o las subordinan. Pero esto no es una cuestión de ofrecer una representación adecuada en el lenguaje de un grupo preconstituido; en un sentido, es la invocación performativa de una identidad para propósitos de *resistencia* política a la amenaza hegemónica de borrado o marginalización” (Butler, Aronowitz *et al.*, 1992: 108-109)¹.

1 Para Chantal Mouffe la noción de “esencialismo estratégico” resulta sumamente problemática puesto que no percibe —o mejor, dado que ignora rotundamente— el vínculo posible entre agencia política y antiesencialismo: “las teorías del esencialismo estratégico contribuyen a la malinterpretación de ciertas críticas del esencialismo y ciertamente de mi crítica del esencialismo y de la de Ernesto (Laclau). Porque creen que si tu eres antiesencialista, entonces tú eres dejado necesariamente en la pura diseminación, completamente sin identidades. Y dicen —y pienso que correctamente— que en ese caso tu no puedes tener política alguna. Pero esta es una malinterpretación de la crítica antiesencialista puesto que una crítica semejante no comparte la posición de que entonces hay pura diseminación y no hay posibilidad de hablar de categorías construidas políticamente. Por tanto, ¿por qué llamar a eso esencialismo estratégico? No pienso que ese término sea muy útil” (Butler, Aronowitz *et al.*, 1992: 115-116). Pese a la agudeza del comentario de Mouffe, entendemos que el uso de dicha noción no ha de entenderse literalmente; en alguna medida, su apariencia contradictoria tiene el efecto paródico de otras formulas filosóficas contemporáneas; piénsese, *v.g.*, en la “ontología histórica de nosotros mismos” de Michel Foucault.

Ahora bien, dada la recepción que el término tuvo en el contexto anglosajón, Spivak se vio obligada a deshacerse de su versión del esencialismo. En la entrevista con Danius y Jonsson, la autora da cuenta de la reducción a la que fue sometido el término: “Cuando en los Estados Unidos la afirmación ‘lo personal es político’ se puso en circulación, dada la formación socio-intelectual, en realidad se convirtió bastante rápidamente en ‘sólo lo personal es político’. Del mismo modo, mi noción simplemente se volvió el pase libre [*union ticket*] para el esencialismo. Respecto de qué es significado con estrategia, nadie se preguntó acerca de eso” (Spivak, Danius y Jonsson, 1993: 35). Es decir, “el uso estratégico del esencialismo” no fue más que una justificación para ejercitar el esencialismo por otros medios; supuso la afirmación de determinadas identidades que, por ser viables, eran incapaces de deshacer o subvertir el discurso normativo hegemónico. En tales casos, observa Spivak, es claro que la afirmación de la propia identidad no resulta estratégica en absoluto (Spivak, Danius y Jonsson, 1993: 43)².

En algunos lugares de la obra de Butler —particularmente en aquellos dedicados a problematizar la noción de identidad (de género) y sus corolarios políticos—, la autora ha recuperado la noción de Spivak en términos de “esencialismo operativo”.

Butler advierte que “la teoría feminista ha asumido la categoría de la mujer como fundamental para cualquier otra reivindicación política, sin darse cuenta de que ella genera un cierre político en la variedad de experiencias que se articulan como parte de un discurso feminista. Cuando esta categoría se considera como representativa de un conjunto de valores o disposiciones, se vuelve normativa en su carácter y, por tanto, excluyente en principio” (1989a: 266). En consecuencia, la teoría feminista se ha visto enfrentada a la difícil tarea de redefinir y ampliar el término

2 Agradezco a Gabriel Giorgi el haberme ayudado a esclarecer este último punto.

“mujeres” hasta volverlo más incluyente, hasta independizarlo de las ontologías raciales o maternas a las que se estaba sujeto, y así constituirlo en un sitio de elaboración política sin término en el que haya lugar para significados aún no previstos (Butler 1992: 34; 1989a: 266).

En esto último puede verse que, amén de las dificultades que las nociones identitarias conllevan, Butler no desconoce la necesidad de apelar a tales categorías: “habría un imperativo político para usar estos errores necesarios o categorías equivocadas” (1989b: 91; 1993: 322). Dado que por lo general “los esfuerzos de cabildeo son virtualmente imposibles sin recurrir a las políticas de identidad” (Butler, 1992: 32), la filósofa americana cree como Spivak que, para formular un programa político feminista, “las feministas necesitan contar con un esencialismo operacional, una falsa ontología de las mujeres como categoría universal” (Butler, 1990: 311–312; 1989a: 266). A pesar de que la categoría en cuestión no es plenamente expresiva; de que la multiplicidad y heterogeneidad de las referencias exceden la univocidad del signo, Butler cree, como Spivak, que dicho término ha de ser utilizado con fines *estratégicos* (1990: 312).

Ahora bien, que Butler no legisle contra el uso de los términos identitarios, no quiere decir que no advierta una serie de problemas ineludibles: “¿qué uso será legislado y qué juegos se producirán entre legislación y uso de tal manera que los usos instrumentales de ‘identidad’ no se conviertan en imperativos de regulación?” (1989b: 91). Más aún, ¿quién se supone que establecerá tales categorías? ¿Qué disputas habrá de suscitar la construcción de tales categorías? En este punto, Butler ofrece dos advertencias políticamente relevantes:

1. Dado que las categorías de identidad no son nunca meramente descriptivas, sino que son gravemente normativas y por ello excluyentes —recuérdese que toda identidad se

construye a partir de exclusiones inevitables—, siempre se hace necesario el abrir tales términos a nuevos usos, otrora no autorizados (1992: 32). Esto no significa, decíamos, impugnar el recurso a las categorías identitarias. En todo caso, vuelve evidente que establecer un fundamento normativo que permita fijar el referente de los términos identitarios, es decir, que haga posible reconocer qué debería ser incluido en la definición de una determinada identidad, tiene que dar lugar a “un nuevo sitio de disputa política”. De lo contrario, presume Butler, si los fundamentos —en sí mismos contingentes— de nuestras categorías no son discutidos y reelaborados permanentemente, se sacrifica de manera irremediable el ímpetu radical que toda política identitaria debería exhibir (1992: 33-35; 1993: 322).

2. Aun cuando fuera posible fijar (transitoriamente) el referente de nuestras categorías identitarias, hemos de tomar en serio la *historicidad* de dichos términos. Como señala Butler, a la legítima necesidad de auto nominarse apelando a ciertas categorías identitarias hay que unir la imposibilidad de dominar la trayectoria de tales categorías: “La expectativa de autodeterminación que despierta la auto denominación encuentra, paradójicamente, la oposición de la historicidad del nombre mismo: la historia de los usos que uno nunca controló, pero que limitan el uso mismo que hoy es un emblema de autonomía; como así también los esfuerzos futuros por esgrimir el término en contra de las acepciones actuales, intentos que seguramente excederán el control de aquellos que pretenden fijar el curso de los términos en el presente” (1993: 320). Si no tenemos, entonces, pleno dominio sobre la significación de las categorías que nos nombran, hemos de cultivar la suficiente “modestia política” como para someter tales términos a una interpelación

crítica constante, capaz de examinar la capacidad inclusiva de tales nombres³.

Tras este breve examen de la noción de esencialismo estratégico, veamos, a manera de ejemplo, cómo ha sido utilizado recientemente —de modo más o menos explícito— en algunas intervenciones teóricas afirmativas en el contexto argentino.

2. Definiciones estratégicas en el contexto argentino reciente

En un breve artículo publicado en 2007 en un periódico cultural argentino de amplia tirada, dos filósofas feministas, María Isabel Santa Cruz y Margarita Roulet, pretendían explicitar los perjuicios que ha producido la noción de “género” en la teorización y en las praxis feministas de las últimas décadas. Si bien reconocen que inicialmente dicha noción permitió “identificar los dispositivos culturales y sociales que dividen a las personas según su sexo”, dichas autoras entienden que hoy es preciso “limitar y/o debilitar” el uso de dicho concepto en tanto ha desdibujado la especificidad de las metas feministas (Santa Cruz y Roulet, 2007: 16). Advertidas del modo en que el esencialismo identitario ha reforzado una serie de estereotipos excluyentes en el interior del feminismo, no por ello consideran viable la salida antiesencialista; esta última, aseguran, no sólo ha favorecido la fragmentación, sino que ha entorpecido la constitución del sujeto del feminismo. En la misma línea, entienden que hoy la noción de género hace lugar a una diversidad de experiencias teóricas y políticas tanto de varones como de mujeres —piénsese en los

3 Véase respecto de los conflictos que suscita la autonominación, el artículo de Joshua Gamson en relación a la aparición del término “*queer*” en el contexto de las luchas por la identidad de los primeros años ’90. Gamson, J., (1995) “¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema” en Mérida Jiménez, R. (ed.) (2002), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer* (Barcelona: Icaria).

espacios materiales y simbólicos que los departamentos de estudios de género comparten con estudios sobre masculinidades, estudios gays y lesbianos, etc., e ignora así las reivindicaciones que atañen *específicamente* a las mujeres. En consecuencia, se hace necesario restaurar para cierto campo de estudio y para determinadas metas sociales adjetivaciones menos ambiguas tales como “feministas” o “de mujeres”. En razón de la neutralidad de la noción de “género”, Santa Cruz y Roulet no temen reivindicar para el feminismo una definición “política” o “estratégica” del sujeto-mujer: “deberíamos caracterizar a mujer como *el conjunto de los seres humanos que, sea cual fuere el grupo étnico, racial, nacional, religioso, etc., vive en relación de ser dominada, abierta o encubiertamente, por individuos del sexo masculino*” (2007: 17). Y concluyen: “Si se acepta esta definición de ‘mujer’ y se tiene en cuenta el carácter ambiguo de ‘género’, creemos que conviene operar un nuevo cambio y volver a ‘estudios feministas’, dado que son precisamente las mujeres el sujeto del feminismo” (2007: 17).

Una posición semejante puede hallarse en *La cuestión gay* (2006) del sociólogo argentino Ernesto Meccia⁴. En el capítulo 5, destinado a reconstruir el derrotero seguido por el movimiento por los derechos sexuales en Argentina, el autor justifica la apelación ineludible a una “identidad minoritaria” por parte de organizaciones GLTTTBI como la CHA (Comunidad Homosexual Argentina). Según refiere, desde el advenimiento de la democracia, los movimientos en favor de los derechos de las minorías sexuales debieron apelar *necesariamente* a un discurso de “grupo minoritario” a fin de visibilizar las demandas de un colectivo antes marginado. Por tal motivo, Meccia cree que “[el] uso de la noción de grupo minoritario es indisociable de la atribución-adscripción

4 Análisis este capítulo en relación a la noción de “experiencia gay” en “Hermosas, pero distintas... Un examen crítico de la noción de ‘experiencia gay’” en Schickendantz (ed.) (2007) *Feminismo, género e instituciones. Cuerpos que importan, discursos que (de)construyen* (Córdoba: EDUCC).

a los grupos de ciertas características sociales y culturales que permitirían su reconocimiento” (2006: 115). Tal atribución–adcripción, según el autor, no alude a propiedades ontológicas ahistóricas y necesarias. En todo caso, las políticas “afirmativas” descansarían sobre una identidad colectiva puramente relacional que se edifica sobre “la memoria de una prolongada historia de discriminación” (2006: 116). Frente a la lectura acrítica de las “políticas identitarias” de organizaciones tales como la CHA, incapaces de percibir las desigualdades de clase, étnicas y etarias indisociablemente vinculadas a la noción de identidad, Meccia reconoce la oposición “natural” de quienes contradicen la lógica atributiva–adscriptiva: el activismo *queer* no sólo rechaza la presuposición “de clase media” de que existe una “identidad gay unitaria”, sino también la consecuente agenda política que aquélla sugiere, abocada casi exclusivamente a la legislación de la unión civil en todo el territorio argentino⁵.

Ahora bien, pese a que este “deconstruccionismo *queer*” acierta al subrayar el carácter multidimensional y conflictivo de las identidades de los grupos subalternos, Meccia entiende que llevado al extremo no sólo hace trizas la noción misma de “minoría” sexual sino también toda posible militancia “identitaria”. Persuadido de la existencia de las “minorías” sexuales

5 Véase el documento de la Comunidad Homosexual Argentina, “Argentina: Hacia la unión civil nacional”, en *Orientaciones. Revista de Homosexualidades*, nro. 9, América Latina, primer semestre 2005, pp. 125–129. Si bien dicho propósito expresa, tal como lo declara la cúpula de la CHA, la construcción —legítima, por cierto— de una “estrategia posible”, parece también ser síntoma de una miopía bastante generalizada. Aunque se opera en nombre del movimiento GLTTTBI, se estrecha la agenda política a una demanda que sólo es significativa para aquellos miembros del colectivo que por su posición de clase pueden heredar o legar bienes, tienen cobertura social, etc., y más específicamente un acceso a los bienes culturales que les posibilita una mayor capacidad de presión. Con ello, se dejan atrás la radicalidad y el compromiso políticos de alcances mucho más vastos que inspiraron en la Argentina, durante los años ’70, a otras experiencias políticas tales como el Frente de Liberación Homosexual. Parece ignorarse que aún hoy “[l]a lucha contra la opresión que sufrimos [l@s homosexuales y otras posiciones identitarias] es inseparable de la lucha contra todas las demás formas de opresión social, política, cultural y económica”. Véanse los “Puntos básicos de acuerdo del Frente de Liberación Homosexual”, en *Orientaciones. Revista de Homosexualidades*, nro. 9, América Latina, primer semestre 2005, p. 113.

—constructos discursivos creados y recreados con asombrosa persistencia por diversas disciplinas científicas contra el telón de fondo de una mayoría heterosexual— como de la existencia de los militantes “identitarios” —portavoces ante el Estado de grupos minoritarios antes invisibilizados—, Meccia cree que hasta que la agresividad y la discriminación sexual se atemperen “seguirá siendo útil esgrimir un discurso de grupo minoritario (por más o menos ficticio que el grupo sea) y hacer referencia a su identidad colectiva (sea ésta más o menos lábil). ...este dilatado contexto convierte al militante de tipo ‘identitario’ en poco menos que una necesidad” (2006: 119).

Como puede verse, al tiempo que ambas intervenciones teóricas reconocen la inviabilidad de una perspectiva esencialista respecto de las identidades sexo-genéricas, en ambas se reafirma la necesidad “estratégica” de las políticas identitarias. Frente a las perspectivas antiesencialistas que durante las dos últimas décadas dominaron los “estudios de género” dando lugar a una fragmentación que dañaría desde dentro las políticas afirmativas, se entiende que no es posible responder eficazmente a las necesidades *específicas* de un determinado colectivo oprimido, minoritario o subalterno sin apelar a un constructo identitario claramente definido. El problema con tales perspectivas es que, al menos en el contexto argentino, o bien han convalidado o bien han sido insuficientemente críticas respecto de la exclusión de otros actores sociales menos aventajados. Valgan como ejemplo, la resistencia de ciertos colectivos feministas a acoger las demandas de las mujeres trans o la estrechez de las agendas políticas de algunas organizaciones GLTTTBI abocadas casi exclusivamente a la promoción de la unión civil entre personas del mismo sexo. En otras palabras, se reitera el gesto esencialista de definir una determinada identidad que, siendo funcional al discurso normativo hegemónico, se desentiende de la suerte de *otras* identidades inasimilables, confinadas al terreno de lo abyecto.

Volvamos por un momento sobre la pretensión de Santa Cruz y Roulet de construir una agenda política viable para el feminismo sobre la definición *política* del sujeto “mujeres”, donde dicho término designa, como vimos, “*el conjunto de los seres humanos que, sea cual fuere el grupo étnico, racial, nacional, religioso, etc., vive en relación de ser dominada, abierta o encubiertamente, por individuos del sexo masculino*” (2007: 17).

Asumiendo con Butler que un término como “mujeres” —o cualquier otra categoría identitaria—, no es más que un “error necesario” que por su contingencia nunca describen plenamente lo que pretenden representar, no hay razones para cerrar dicha categoría a aquellos cuerpos, deseos o subjetividades que hoy quedan excluidos por dicho término, y aún así esperan ser representados por él en el futuro (1993: 323). En otros términos, de nada sirve que las teorizaciones feministas identitarias agreguen al sustantivo “mujeres” un sinnúmero de propiedades tales como el color, la orientación sexual, la etnicidad, la clase, seguidas del consabido “etcétera” —peor aún, si como Santa Cruz y Roulet se intenta una definición pese a tales diferencias. Al hacerlo, no sólo se vacía *lógicamente* su capacidad referencial (al designar vagamente todo, no alude a nada en particular); sino que *políticamente* se invisibilizan aquellas diferencias que dentro del colectivo son *prácticamente* liminables y que son ocasión no sólo de la opresión de las mujeres por parte de los hombres, sino también por parte de otras mujeres material o simbólicamente privilegiadas⁶. Frente a tales estrategias, sugiere Butler, se puede poner al “etcétera” como un nuevo punto de partida de la teoría

6 Ya en su crítica al feminismo blanco hegemónico, bell hooks señalaba: “Las feministas privilegiadas han sido incapaces de hablar a, con y para diversos grupos de mujeres porque no comprendían la interdependencia de las opresiones de sexo, raza y clase o se negaban a tomarse en serio esta interdependencia. El análisis feminista de la situación de las mujeres tiende a centrarse exclusivamente en el género y no proporciona una fundamentación sólida sobre la que construir una teoría feminista. Reflejan la tendencia dominante, propia de las mentes patriarcales occidentales, a mixtificar la realidad de la mujer insistiendo en que el género es el único determinante del destino de las mujeres” (1984: 48-49).

y de las praxis feministas, *i.e.*, nos invita a dejarnos interpelar por el *exceso* que necesariamente socava “desde el exterior” nuestros intentos fallidos de postular de una vez por todas identidades que, por exhaustivas, resultan sumamente frágiles (1990b: 174). En otras palabras, un feminismo postidentitario como el de Butler, nos invita a apostar por la legitimación creciente de diversas “posiciones de sujeto” que, consideradas secundarias, abyectas o ininteligibles, reconvierten y reconfiguran los patrones heteronormativos (y homonormativos) hegemónicos (1990b: 155, 159). En suma, puesto que la deconstrucción de las identidades no equivale a la deconstrucción de la política, la reconstrucción de esta última no ha de cifrarse en la frívola celebración de la diferencia, sino que supondrá abrir nuestras definiciones “políticas” a *otras* diferencias que *ya* existen, “pero que existen dentro de campos culturales designados como culturalmente ininteligibles e imposibles” (1990b: 179).

En el caso de Meccia, la argumentación que ofrece en favor de la restauración estratégica de nociones como “militante identitario” o “minoría sexual” resulta problemática no tanto por la construcción sustantiva de una identidad *per se* excluyente —de hecho, no promueve la definición de ninguna identidad gay en particular—, sino más bien porque dicha restauración supone el aval explícito de los logros políticos de organizaciones identitarias como la CHA (Meccia, 2006: 114, 117). Puesto en entredicho el efecto político —para Meccia, devastador— del deconstruccionismo *queer*, se avala la gestión de organizaciones de reconocido talante conservador, dedicadas “a la reivindicación del derecho al matrimonio, a la adopción y a la transmisión del patrimonio” (Preciado, 2003: 165)⁷.

7 Pueden encontrarse algunas referencias a las posiciones divergentes respecto de la agenda oficial del movimiento GLTTTBI en Argentina, en particular respecto de “quiénes son las y los sujetos de las distintas demandas y acerca de cuáles son los reclamos más urgentes”, en Moreno, A. (2008) “La invisibilidad como injusticia. Estrategias del movimiento de la

¿Qué problemas conlleva la reducción de la agenda política a la promoción del matrimonio gay en alguna de sus versiones? Como observa Butler, “[l]os recientes esfuerzos para promover el matrimonio de lesbianas y gays promueven también una norma que amenaza con convertir en ilegítimas y abyectas aquellas configuraciones sexuales que no se adecuen a la norma del matrimonio ni en su forma actual ni en su forma corregible... cuando el matrimonio marca los términos para el parentesco y el parentesco en sí mismo se colapsa en la ‘familia’, los esfuerzos para establecer enlaces de parentesco no basados en el lazo matrimonial se convierten en opciones prácticamente indescifrables e inviables. Los lazos sociales duraderos que constituyen parentescos viables en las comunidades de minorías sexuales corren el riesgo de convertirse en irreconocibles e inviables mientras el lazo matrimonial sea la forma exclusiva en que se organicen tanto la sexualidad como el parentesco” (Butler, 2004: 18-19)⁸. En pocas palabras, una agenda política limitada a alentar alguna versión “decente” de institución matrimonial o a reproducir el modelo familiar tradicional, difícilmente podrá acoger y legitimar la diversidad de relaciones afectivas y parentales que efectivamente existen y que aún somos capaces de imaginar; difícilmente hará

diversidad sexual” en Pecheny, M., Figari, C. y Jones, D. (comp.) *Todo sexo es político. Estudios sobre sexualidades en Argentina* (Buenos Aires: Libros del Zorzal).

8 Para Butler, el haber tomado el derecho al matrimonio como el ítem más importante de la agenda política gay, supone cuatro cuestiones problemáticas: (1) prescribe, alienta y protege relaciones maritales monógamas de larga duración cuando muchos miembros del colectivo GLTTTBI establece otras formas de intimidad y alianza sexual; (2) rompe su alianza con las personas GLTTTBI solteras, con los heterosexuales fuera del matrimonio, con los padres y madres solteros, y con formas alternativas de parentesco que tienen su propia dignidad e importancia; (3) parece abandonar su interés por el SIDA para producir una imagen pública de nosotros mismos como un conjunto de parejas decentes más que como una comunidad todavía preocupada por los efectos de una epidemia, cuyo adecuado tratamiento sigue siendo escasamente disponible para quienes no tienen medios adecuados; (4) al insistir en la importancia del status marital para el logro de los beneficios relativos a la seguridad social, se argumenta como si quienes están fuera de la pareja tradicional —ya porque no tienen pareja estable, ya porque forman alianzas no tradicionales— no fueran dignos de percibir tales beneficios (Butler, 2001: 20).

lugar a un futuro diverso en el que otros cuerpos sean posibles, en el que otros deseos cobren significatividad.

En suma, lo que pretendimos mostrar a lo largo de este trabajo es que el “uso estratégico del esencialismo (identitario)” no suprime de suyo la exclusión de ciertas subjetividades abyectas. En la medida que los sectores más aventajados pueden optar por esgrimir en su favor una identidad política —sin apelar a fundamento metafísico alguno—, tal estrategia lleva consigo el lastre de la exclusión. Es decir, al postularse una descripción siempre incompleta —y en algún sentido falaz— de un determinado colectivo (pretendidamente) subalterno, se asocia a ella una agenda política por lo común excluyente, destinada a privilegiar las demandas de los actores incluidos en la definición y a invisibilizar las de los que son excluidos por ella. En ese caso, se hace evidente que no toda identificación estratégica asegura la subversión del contrato social heteronormativo (u homonormativo) hegemónico —no es lo mismo identificarse como gay cuando se es blanco, universitario, de clase media, que hacerlo como travesti cuando se es inmigrante, indocumentada, y se halla en situación de prostitución. En el primer caso, la identificación no sólo suele comprometer menos dificultades simbólicas y materiales —al menos en las grandes urbes—, sino que resulta menos disruptivo respecto de la matriz de inteligibilidad heterosocial. En el segundo caso, en cambio, no sólo es más arduo legitimar la propia elección identitaria, sino que tal identificación socava desde dentro las topografías corporales y sociales que el contrato heterocentrado sanciona.

En tal caso, contra la normalización y la asimilación que subyace a las políticas afirmativas, no sólo es preciso favorecer una proliferación de diferencias —de raza, de clase, de edad y de discapacidad—, capaces de subvertir los efectos disciplinarios de toda formación identitaria (Preciado, 2003: 165). Frente a la ineludible necesidad de autonominarnos, ha de extremarse la

vigilancia crítico-política respecto de nuestras ficciones identitarias; sólo así podremos componer escenarios y agendas tan abiertos y hospitalarios como para acoger la singularidad de los cuerpos, la inestabilidad del deseo, la opacidad de los otros, reflejo de nuestra propia opacidad.

Referencias

- Butler, J. (1989a) “Conflicto de género, teoría feminista y discurso psicoanalítico” en Millán de Benavides, C. y Estrada, Ma. A. (ed.) (2004) *Pensar (en) género. Teoría y práctica para nuevas cartografías del cuerpo* (Bogotá: Pontificia Universidad Javeriana).
- Butler, J. (1989b) “Imitación e insubordinación de género” en AA.VV. (2000) *Grañas de Eros. Historia, género e identidades sexuales* (Buenos Aires: Edelp).
- Butler, J. (1990a) “Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista” en *Debate feminista*, Publico privado, sexualidad, año 9, vol. 18, octubre 1998.
- Butler, J. (1990b) *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad* (Barcelona: Paidós, 2001).
- Butler, J. (1992) “Fundamentos contingentes: El feminismo y la cuestión del ‘posmodernismo’” en *La Ventana. Revista de estudios de género*, n° 13, 2001. Disponible en: <www.publicaciones.cucsh.udg.mx/ppperiod/laventan/Ventana13/ventana13-1.pdf>.
- Butler, J. (1993) *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del ‘sexo’* (Buenos Aires: Paidós, 2002).
- Butler, J. (2001) “‘There Is a Person Here’: An Interview with Judith Butler”, compilado por M. Breen y W. Blumenfeld en *International Journal of Sexuality and Gender Studies*, Vol. 6, n° 1-2.

- Butler, J. (2004) *Deshacer el género* (Barcelona: Paidós, 2006).
- Butler, J., Aronowitz, S., et al. (1992) "Discussion" en *October*, Vol. 61, *The Identity in Question* (Summer 1992).
- Hooks, B. (1984) "Mujeres negras. Dar forma a la teoría feminista" en AA.VV. (2004) *Otras inapropiables. Feminismos desde las fronteras* (Madrid: Traficantes de sueños).
- Meccia, E. (2006) *La cuestión gay. Un enfoque sociológico* (Buenos Aires: Gran Aldea Editores).
- Preciado, B. (2003) "Multitudes *queer*. Notas para una política de los 'anormales'" en *Nombres. Revista de Filosofía*, año XV, n° 19, Córdoba, abril de 2005.
- Santa Cruz, M.I. y Roulet (2007) "Usos y abusos del concepto de género" en *Ñ. Revista de cultura*, n° 195, sábado 23 de junio de 2007.
- Spivak, G. (1987) *In Other Worlds. Essays in Cultural Politics* (New York: Methuen).
- Spivak, G., Danus, S. y Jonsson, S. (1993) "An Interview with Gayatri Chakravorty Spivak" en *boundary 2*, Vol. 20, n° 2, (Summer 1993).

Sexualidades lésbicas, de lo privado a lo público

Claudia Ivette Navarro Corona
Facultad de Psicología,
Universidad Nacional Autónoma de México

Introducción

COMO AFIRMA GLORIA CAREAGA (2000) hoy en día existe un paradigma “ampliamente aceptado por quienes nos dedicamos a este campo, –el cual, establece que– *la sexualidad es un constructo social*” (p.1). A partir de este enunciado es posible comprender que la sexualidad debe ser entendida desde un contexto social e histórico. En esta construcción social, las mujeres no hemos sido vistas como un sujeto con una sexualidad, esta ha sido reservada para el mundo de los hombres. Al respecto Claudia Navarro (2018) menciona que la sexualidad en las mujeres se piensa en dos sentidos, por una parte amparando su reputación y validez a través de la reproducción y maternidad, y por otra parte, al pensarlas como *otro tipo de mujer* otorgándoles características como la seducción, el erotismo e incluso el placer, dichos atributos que podrían permitir concebir a las mujeres como sujetos con sexualidad, las coloca como objetos de placer

para los otros, en específico para los varones. En este sentido Marcela Lagarde (2011) menciona que: "...el erotismo es el espacio vital reservado a un grupo menor de mujeres ubicadas en el lado negativo del cosmos, en el mal, y son consideradas por su definición esencial erótica como malas mujeres, se trata de putas" (pp. 202-203). En ese sentido, se instaura un eje de doble moral sexual que radica en que los hombres pueden juzgar a las mujeres a partir de su sexualidad, estableciendo valores antagónicos, en ellos se da valor a la promiscuidad y en ellas la castidad.

Aunado a ello, las sexualidades -consideradas como una sexualidad- han sido pensadas y colocadas en el espacio de lo privado, además de asumirlas erróneamente donde lo privado es equivalente a lo íntimo; como lo ha señalado la filósofa Celia Amorós (1994), se trata de una discusión abierta, pues en el caso concreto de las mujeres, la experiencia de lo privado es equivalente a la privación de sí mismas, pues se hace una conexión entre privado-doméstico, convirtiéndose en el espacio de la indiscernibilidad para las mujeres en tanto nos vivimos como seres para otros -dar atención y cuidando-, y somos consideradas idénticas -sustituibles por otra que cumpla esa función femenina-, en tanto para los varones lo privado representa un espacio de retiro de lo público, equiparado al descanso y al tiempo para sí mismos. Siguiendo el planteamiento de Amorós, entre el espacio privado y el público no existe una relación de simetría, colocándose en el ámbito público lo valorado socialmente; es así como al ser colocadas la sexualidad en el ámbito de lo privado pasan al espacio del no-reconocimiento, donde la sexualidad de las mujeres es colocada bajo una lógica de ser para otros, mientras que la sexualidad de los varones se vive como un tiempo para sí mismos.

En este esquema donde la sexualidad se construye para los varones, no existe una sexualidad sin penetración, lo cual implica por una parte que las mujeres no tienen una sexualidad propia y que es posible adquirirla sólo a través de un otro, en este caso

un hombre –y que desde esta construcción necesariamente debe tener un pene-. De ahí que de acuerdo con Castañeda (2002) no se reconozca la masturbación, ni el sexo entre mujeres como actividades propiamente sexuales.

Las lesbianas, al fugarse de la lógica establecida por el régimen heteropatriarcal, son ubicadas en el espacio de la transgresión, *por debajo* de la sexualidad *buena* –heterosexual, dentro del matrimonio, monógama, reproductiva, no comercial y en casa- (Rubin, 1989), siendo ubicadas en la ininteligibilidad como *ilegítimas, anormales y malas*. La sexualidad lésbica ha sido censurada y sancionada por los discursos heteropatriarcales de la medicina, la psicología, la ciencia, la religión e incluso dentro de movimientos políticos y sociales. Siendo los estudios feministas y lésbicos-gay los que han comenzado a hacer visible.

Uno de estos estudios fue realizado por David Farley (1993), el cual comparó el uso de fantasías sexuales con la pareja en mujeres homosexuales y heterosexuales, encontrando que no hay diferencias significativas entre un grupo y otro. Aunado a ello encontró que las mujeres homosexuales evidenciaron mayor dependencia interpersonal, compatibilidad e intimidad, mayor uso de masturbación y menos uso de ropa exótica, pornografía y auxiliares sexuales; en cambio las mujeres heterosexuales mostraron mayor disposición positiva hacia las fantasías sexuales, al uso de auxiliares, ropas exóticas y pornografía; fueron sexualmente más asertivas, reportaron mayores niveles de deseo y actividad sexual. De acuerdo con el autor, para ambos grupos a mayor tiempo en la relación, mayor será su dependencia interpersonal. En este sentido, Castañeda (2013), comenta que la vida de pareja entre mujeres está menos enfocada hacia el placer erótico y más teñido de componentes afectivos, ya que sus relaciones amorosas son más estables y persistentes.

De manera contraria a lo reportado por Farley, Beatriz Guerrero (1999) afirma que mientras para las mujeres hetero-

sexuales la masturbación significa una práctica mal vista o como un recurso ante la insatisfacción de la pareja; para las mujeres lesbianas, la masturbación les permite el autoconocimiento y autocece, la practican con o sin la pareja independientemente de la insatisfacción que tengan de ella. En la misma sintonía Regina Barbosa y Regina Facchini (2009) encontraron que, en mujeres heterosexuales, la mayoría piensa que la masturbación es una práctica incorrecta, mala o asquerosa, y no dudan en afirmar que lo es más cuando la practican las mujeres.

Respecto al sexo oral, Guerrero (1999) encontró que en las mujeres heterosexuales existió mayor resistencia para esta práctica sexual; mientras que para las mujeres lesbianas es una práctica regular y agradable, siempre y cuando exista higiene. Y, por último, ante el sexo anal, para las mujeres heterosexuales resulta algo menos practicado que para las mujeres lesbianas.

Como es posible leer, ante la invisibilidad y diversidad de significados que han sido reportados sobre las prácticas sexuales lésbicas, en el presente texto se dará lugar al análisis de las experiencias sexuales relatadas por siete mujeres lesbianas, habitantes de la CDMX y el Estado de México.

Método

Participantes

En este estudio colaboraron de forma voluntaria y con consentimiento informado siete mujeres que en el momento de la entrevista residían en la Ciudad de México y el Estado de México. El criterio de participación fue que tuviesen la mayoría de edad cumplida (en México se establece de los 18 años en adelante). Para tener acceso a este grupo de mujeres, y considerando la dificultad en torno a hablar de las temáticas abordadas, el procedimiento para congregarse a las participantes implicó ir a organizaciones civi-

les feministas y de defensa de los derechos humanos de personas LGBTTTTI, en donde había alguna persona conocida que podía extender la invitación hacia el resto de las mujeres.

Procedimiento

En términos metodológicos se partió de una postura feminista, específicamente posicionándome desde una mirada analítica interseccional y *queer*; la primera en cuanto a que el análisis realizado tomó en consideración que las identidades y las experiencias de las personas son complejas y enmarañadas en función de las múltiples categorías que intersectan las experiencias de vida (Platero, 2012), y *queer* porque teóricamente partí de una mirada crítica que reconoce la necesidad de romper la lógica binaria, dualista y heteronormada que ha predominado en la comprensión de las sexualidades y los cuerpos; así, desde esta mirada pretendí conocer mejor las sexualidades que social y culturalmente son consideradas “abyectas”, pero a su vez dar cuenta de que todas las personas están atravesadas por complejas relaciones de poder y privilegio (Platero, 2014). El estudio fue de corte cualitativo y comprensivo, y la recolección de datos se hizo a través de entrevistas semiestructuradas a profundidad (Kvale, 2008). En términos del análisis, para este artículo se retomó el tema de educación sobre la sexualidad e indagué las experiencias de opresión y resistencia, partiendo desde el feminismo, la interseccionalidad y la teoría *queer*. En cuanto a las consideraciones éticas, fue indispensable el uso del consentimiento informado, el anonimato, la confidencialidad, la canalización de las participantes que lo solicitaron, así como la reflexión sobre mi implicación en la investigación, en el cruce como investigadora y mujer con una identidad erótica-afectiva diversa.

Resultados

Las siete participantes son *mujeres*¹ totalmente diferentes, muchas de ellas profesionistas o estudiantes, con acceso a un nivel educativo de licenciatura. Al momento del estudio, una de las mujeres no tenía empleo. De las participantes, aquellas que se ubicaban como solteras y en relación de noviazgo vivían con sus familias.

Tabla1. Características generales de las entrevistadas

Seudónimo	Edad	Localidad	Escolaridad	Situación Civil
Viviana	27	CDMX	Estudiante	Noviazgo
Lucía	26	Edo. Méx.	Licenciatura	Soltera
Verónica	27	CDMX	Licenciatura	Noviazgo
Miriam	30	Edo. Méx.	Licenciatura	Soltera
Alicia	31	CDMX	Licenciatura	Vive en pareja
Fátima	40	CDMX	Licenciatura	Vive en pareja
Mariana	41	CDMX	Preparatoria	Noviazgo

Al analizar las vivencias de las participantes fue posible desglosar algunos de los elementos a través de los cuales se puede dar cuenta de la experiencia sexual lésbica:

- a) *La obligatoriedad heterosexual*: las siete entrevistadas relataron en un inicio haber experimentado su sexualidad, ya fuera a través de besos, caricias e inclusive relaciones sexuales, con hombres. Tales experiencias fueron enmarcadas en una obligatoriedad heterosexual, derivada del régimen heteropatriarcal. Algunas de ellas enfatizaron la idea de *forzarse* a

1 En las narraciones, algunas mencionaron no sentirse completamente identificadas al nombrarse como *mujer*, al considerar que no se apegan a los roles establecidos culturalmente, viviéndose alejadas de esta construcción, o bien, en un tránsito. Tomando en cuenta la posibilidad de utilizar *mujeres* como categoría política, se retoma, en plural, para visibilizar la diversidad entre las mismas.

tener prácticas sexuales con hombres para *descubrir* qué les gustaba, coincidiendo en que dichas experiencias no habían sido agradables:

“la primera vez que tuve relaciones con alguien tenía trece años porque yo siempre pensaba que un poquito más allá iba a ser claro, esto es lo que me gusta, pero realmente yo pensando que probando cosas era como iba a descubrir que me gustaban, pero no fue así (risas)” (Verónica, 27 años, licenciatura, lesbiana, CDMX).

En el caso de las entrevistadas mayores de 40 años, esta obligatoriedad heterosexual las llevó a mantener relaciones afectivas durante su juventud con hombres, logrando así, ocultar su orientación sexual y con ello evitar una sanción por parte de su familia y amigos.

- b) *Primeras experiencias con mujeres:* estás experiencias estuvieron mediadas por la edad –en tanto al acceso de discursos y espacios de socialización disponibles– así como por la lesbofobia introyectada. Si bien varias de las entrevistadas mencionaron haber reconocido durante la infancia que una niña les atraía, o bien, haber tenido juegos donde otra niña era su novia, reconocieron su atracción hacia las mujeres alrededor de los 15 y 18 años. Este reconocimiento en algunas de ellas, como en el caso de Miriam, tiene que ver con un proceso de auto aceptación, mientras que, en otras, como en el caso de Lucía, con un rechazo a lo que estaban viviendo:

“Fui a una prepa de monjas de puras mujeres y había muchos acercamientos todo el tiempo, tuve un amor platónico y es cuando acepto, me acepto, me gustan las

mujeres y que estaba muy enamorada de una de ellas, y que probablemente no sean lesbianas” (Miriam, 30 años, lesbiana, licenciatura, Estado de México)

“Me sentía bien, pero era como bien en que estaba con la persona que quería en ese momento, y mal porque era de eso no está bien, ¿qué estoy haciendo?, como que yo solita me trataba de limitar en esa cuestión... por los prejuicios, que escuchas de ¿cómo?, lo natural es hombre con una mujer, ¿cómo vas a estar con una mujer?” (Lucía, 26 años, lesbiana, licenciatura, Estado de México)

El contexto geográfico, religioso y momento histórico en que vivieron este proceso de auto aceptación incidió en que se abrieran a la posibilidad de vivir lo que sentían o bien, que se ocultaran. En ese sentido, Mariana relató haber comenzado su vida sexual a la edad de 40 años, momento en que tuvo su primera relación amorosa. Si bien, mencionó haber reconocido su atracción hacia otras mujeres previamente, es hasta los 38 años cuando comenzó a acudir por primera vez a grupos y espacios lésbicos donde logró relacionarse con otras mujeres. A partir de este momento, ella experimentó un giro en su vida, el cual le permitió vivir su deseo:

“mi cuñado me dice lo que te hace falta es irte a un grupo... y me dio la dirección. Ahí empecé a relacionarme con las chicas, empecé a tener amigas porque no las tenía en el ámbito gay... y ahí empezó, digamos que mi aventura entre comillas, porque yo no salía, yo siempre estaba encerrada, yo siempre estaba en mi casa, mi mamá me decía: ¿por qué no sales?, ¿por qué no vas a tal lado? Y yo le decía ¿con quién salgo?, yo no tenía con quien salir, no

tenía amigas, no tenía novio ¿a qué salgo?, por eso estaba encerrada. Y una vez llegue ahí, y pregúntame, ya no me encuentras en mi casa.” (Mariana, 41 años, preparatoria, lesbiana, CDMX)

Como logramos observar, el contexto cultural y social, limita y norma las experiencias sexuales. En este sentido, la vivencia del deseo es obstruida por dispositivos sexuales que deslegitiman los deseos y las prácticas. En el caso de las mujeres lesbianas, esta autorización del deseo se enmarca en el proceso de auto aceptación de su orientación erótico-afectiva.

Para las entrevistadas menores de 35 años, el internet les abrió la posibilidad de conocer mujeres que experimentarían atracción erótica por otras mujeres de formas más inmediatas, y con ello poder tener sus primeras experiencias sexuales:

“Conocí alguien en la red, nos vimos, no me gustaba, pero nada la muchacha, era la primera vez que besaba a una chica y decía noooo, esto está muy bueno. Ya había besado chicos, entonces cuando beso a esta chica, no me atraía físicamente nada, en ningún aspecto, pero el contacto físico si fue muy agradable y excitante.” (Miriam, 30 años, lesbiana, licenciatura, Estado de México).

Al igual que Miriam, las demás entrevistadas relataron esta primera experiencia como aquello agradable y excitante; aquello que querían experimentar más:

“Con la primera [mujer] con la que hubo una relación... eran besos y de repente ya empezaba algo más... así de jesto sí me gusta!, ¡me siento bien con esto!, ¡jesto sí me

excita!, es así de ¡más! Comparaba el haber estado con un hombre y era de eso a un lado, no era para mí” (Lucía, 26 años, licenciatura, lesbiana, Estado de México)

En congruencia con esto, como lo relata Verónica, para las entrevistas se abrió una etapa de experimentación, descubrimiento, erotismo y placer:

“Con mi pareja era, estábamos en la etapa romántica de la situación, descubrir todo nuevo, yo era como una persona súper enamoradiza, súper romántica, entonces cada encuentro que tenía con ella era de no mames, descubrir el clítoris, descubrir que le gustaba que le tocará, que me gustaba a mí, de repente también era la adrenalina de dónde coger” (Verónica, 27 años, lesbiana, licenciatura, CDMX)

- c) *Sexo normativo*: si bien estos primeros encuentros sexuales les permitieron explorar, algunas de ellas reconocen la reproducción de roles heterosexuales con la figura de la *activa* y la *pasiva*, donde la *activa* tiene el control de la situación y es la encargada de dar placer, mientras que la *pasiva* es aquella que no toma la iniciativa:

“fue, extraño, de nervio, porque tanto para ella como para mí fue nuestra primera vez, y yo siempre he sido como muy nena. Y por lo general, ella era como más activa, de ay sí, consiénteme. Y siempre había sido así, hasta esta vez. La mayoría era así de sí, tú bien nena, hazme lo que quieras. Nunca fue de a ver ahora voy yo, como que estas personas no me permitían” (Lucía, 26 años, lesbiana, licenciatura, Estado de México)

Aunado a ello, algunas de las entrevistadas reconocieron que la monogamia era un dispositivo por reproducir en sus prácticas; cabe destacar que una de las participantes en el momento de la entrevista mencionó que sus prácticas sexuales se habían transformado buscando establecer relaciones abiertas. Por último, algunas de ellas mencionaron la objetivización y consumo de los cuerpos, movidas por la curiosidad, al respecto Verónica señaló:

“¿Cómo comencé a vivir mi sexualidad? Mmm... pues al principio creo que... sí era demasiado normativa, demasiado movida por la curiosidad, sólo me interesaba tener relaciones, y no pensaba tanto en esta cuestión, si era normativo, si no era normativo, si estaba cogiendo con un pene, con una vagina, era como sólo querer vivirlo”
(Verónica, 27 años, lesbiana, licenciatura, CDMX)

- d) *Sexo casual*: Las entrevistadas mencionaron la posibilidad de tener sexo con mujeres que acababan de conocer o bien, con aquellas que ya conocían, pero no mantenían una relación de noviazgo. A partir de éstas vivencias hablaron de generar vínculos amorosos, más allá de amor romántico, donde la empatía, el apoyo e incluso el acompañamiento se convirtieron en otras formas de relacionarse. Con ello se hace evidente una ruptura en mirar a la otra como un objeto sexual.

“No creo que esa relación estuviera exenta de amor, sino de un título de novios o novias. Creo que incluso ahorita ella podría pedirme cualquier cosa y yo podría decirle sí, sin bronca. Y cuando yo he tenido broncas o necesito que esté emocionalmente conmigo, ahí está; creo que no está exento de amor, pero a veces lo reconocemos más como

empatía, como convivencia. Sí me ha tocado en el antro que conoces a esa persona y te vas con ella, no sé si sea de lesbiana, pero terminas siendo muy amiga.” (Verónica, 27 años, lesbiana, licenciatura, CDMX)

Sin embargo, las entrevistadas reconocen que está práctica de *sexo casual* entre las lesbianas es algo poco frecuente, existiendo una repetición de roles heterosexuales.

“El sexo casual entre lesbianas es un unicornio casi, casi, porque hay muchas personas que no lo han visto nunca. Primero las chicas tratamos de darnos nuestro taco, o sea sí me gusta pero que me hable, yo estoy para escoger. Hay muchas limitantes dentro de nosotras como comunidad, no sé si te ha pasado, pero de repente llegas a un grupo de chicas... miras a una y ya te están mirando con cara de no me mires perra, tengo pareja” (Viviana, 27 años, lesbiana, licenciatura, CDMX)

- e) *Orgasmos*: en cuanto al orgasmo es posible hacer dos lecturas a partir de las experiencias compartidas por las entrevistadas. Por una parte, el pensar el orgasmo a partir de la otra, es decir, como si surgiera sólo a partir de la experiencia sexual con la otra, siendo imposible volver a vivirlo con alguien más e incluso con ellas mismas, en palabras de Fátima “*el placer estaba en ella, no en mí*”, surgiendo con ello una confusión entre el placer y el amor, y un temor ante la separación y con ello la pérdida del placer.

“Yo creo que las mujeres tenemos la capacidad de hacerlo, de hacerlo, así de tener un acostón y que sólo sea eso. Pero la cuestión de género pesa mucho, si te acuestas, terminas el orgasmo y este ya estás enamorada. Si tuviste

un orgasmo increíble, eres el amor de mi vida... Con la relación anterior... la sexualidad era muy buena. Yo nunca había sentido lo que sentí con esa mujer, yo pensaba que solamente con ella iba a tener ese... Yo pensé que era ella mi placer, no que mi placer estaba en mí. El miedo de que terminar era, chin, voy a perder mi placer..." (Fátima, 40 años, lesbiana, licenciatura, CDMX)

Por otro lado, si bien enfatizan que es algo que buscan, sobre todo una vez que ha sido algo que han descubierto, mencionaron que también disfrutaban de otros tipos de placer, que cada una ha ido explorando.

"Ahora me descubro sí buscándolos, me gustan, no es algo que determine si sigo disfrutando otro tipo de placer, pero la verdad es que me gustan y los busco, cuando tengo una práctica sexual busco tener por lo menos uno, creo que ahora se han vuelto más importantes para mí" (Miriam, 30 años, lesbiana, licenciatura, Estado de México)

- f) *Diversidad en las prácticas sexuales:* en cuanto a las prácticas sexuales, resaltó una gran diversidad. Algunas de ellas mencionaron la masturbación, el uso de pornografía, vibradores y juguetes sexuales, que utilizan tanto de manera individual como colectiva.

"A mí me gustan los vibradores, de repente cuando tengo tiempo y hay veces que los quiero usar sola, solo usarlos conmigo y ya, también puede ser que sea así como ejerza una práctica de masturbación." (Fátima, 40 años, lesbiana, licenciatura, CDMX)

Por último, aunado a ello la experimentación sexual con hombres cisgénero y trans. Que va desde aquel encuentro esporádico, hasta una búsqueda por seguir explorando el placer.

“...después de él (el último novio) solo he salido con un chico más, porque me gusta mucho, pasa que me lo topo una vez al año en una fiesta de una amiga, no platicamos, no sabe dónde vivo. Cuando ha tocado que no andamos con nadie, nos vamos, hablamos, y nos volvemos a ver un año después, con ese güey es muy raro, pero con todo el resto de los hombres, nada, no hay forma” (Viviana, 27 años, lesbiana, licenciatura, CDMX)

“La última cuestión trans que viví me sacudió muchísimo, de repente encontrarme atraída por cuerpos muy masculinos, pero esa ambigüedad entre femenino me di cuenta de que me excitaba demasiado, que era como un de no mames, personas muy sexys y muy antojables” (Verónica, 27 años, lesbiana, licenciatura, CDMX)

Discusión

Los resultados de esta investigación no pretenden ser generalizados, ni universales, por el contrario, se intenta dar cuenta de la complejidad de factores que interactúan en la construcción de la experiencia sexual de las mujeres, en el cruce con sus interseccionalidades concretas; por lo que además de compartir una condición de género y orientación sexual, las situaciones particulares de las participantes dan cuenta de distintas formas y niveles de opresión. Este análisis y reflexiones son un intento de generar conocimiento que pueda alimentar nuevas rutas de diálogo y acción, que contribuyan al desmantelamiento del sis-

tema heteropatriarcal que regula y nulifica la vivencia plena de las sexualidades en las mujeres.

A través de la experiencia compartida por las entrevistadas es posible dar cuenta de que la obligatoriedad heterosexual a traviesa las experiencias sexuales de las lesbianas, en tanto son sancionadas y censuradas. Es inevitable en el marco del análisis, recordar lo que Judith Butler (2001) señala en términos de esta esperada relación armónica entre el sexo, el género y la sexualidad y el deseo (matriz heterosexual), a partir de la cual se hacen inteligibles los cuerpos y las personas.

En ese reconocimiento del deseo las lesbianas realizan un ejercicio de ciudadanía sexual en tanto se autorizan para vivir sus vínculos amorosos y afectivos, así como el ejercicio de una titularidad en cuanto a derechos, al enunciar su identidad como política. Sin embargo, el principal obstáculo para este ejercicio de ciudadanía es la lesbofobia que ha sido doblemente invisibilizada en tanto se cruza con una condición de género-heteronormativa (Alfarache, 2003).

Para finalizar, en este escrito se hizo evidente la diversidad de experiencias sexuales en las mujeres lesbianas, que, si bien algunas de ellas reproducen el régimen heterosexual, desde otro lugar, otras establecen una ruptura permanente.

Referencias

- Alfarache, A. (2003). *Identidades lésbicas y cultura feminista: una investigación antropológica*. México: Plaza y Valdés Editores/UNAM.
- Amorós, C. (1994). Espacio público, espacio privado y definiciones ideológicas de “lo masculino” y “lo femenino”. En C. Amorós, *Feminismo, igualdad y diferencia* (págs. 23-52). México: UNAM, PUEG.

- Barbosa, R., & Facchinni, R. (2009). Acceso a cuidados relativos à saúde sexual entre mulheres que fazem sexo com mulheres em São Paulo, Brasil. *Access to sexual health care for women who have sex with women in São Paulo, Brazil. Cad. saúde pública, 25(2)*, 291-300.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa*. México: Paidós.
- Careaga, G. (2000). La diversidad sexual un reto pendiente. Recuperado de: http://www.dgespe.sep.gob.mx/public/genero/PDF/LECTURAS/S_01_30_La%20diversidad%20sexual.pdf.
- Castañeda, M. (2002). *El machismo invisible*. México: Grijalbo
- (2013). *La experiencia homosexual*. España: Grupo Planeta Spain.
- Farley, D. (1993). Female Sexuality: A comparative study between women in homosexual and heterosexual relationships. *Journal of sex & marital therapy, 19(4)*, 315-327.
- Guerrero, B. (1999). Sexualidad erótica en mujeres heterosexuales y lesbianas. *Archivos Hispanoamericanos de Sexología, V(1)*, 93-115.
- Kvale, S. (2008). *Las entrevistas en investigación cualitativa*. Madrid: Morata.
- Lagarde, M. (2011). *Los cautiverios de las mujeres: madres, esposas, monjas, putas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Navarro, C. (2018). De la invisibilidad a los saberes compartidos, una mirada desde la experiencia de lesbianas y mujeres bisexuales en México. Dossiê Feminismos e Educação, da Revista Interterritórios da UFPE
- Platero, R. (2012). La interseccionalidad como herramienta de estudio de la sexualidad. En R. Platero, *Intersecciones: cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (págs. 15-72). Barcelona: Bellaterra.

- (2014). ¿Es el análisis interseccional una metodología feminista y queer? En I. Mendia, M. Luxán, M. Legarreta, G. Guzmán, I. Zirion, & J. Azpiazu, *Otras formas de (re)conocer. Reflexiones, herramientas y aplicaciones desde la investigación feminista* (págs. 79-96). Bilboa: Hegoa, Simref.
- (2014). Metáforas y articulaciones para una pedagogía crítica sobre la interseccionalidad. *Quaderns de Psicologia*, 16(1), 55-72.
- Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En C. Vance, *Placer y peligro: explorando la sexualidad femenina*. (págs. 113-190). Madrid: Talasa.

“¿La Marcha del Orgullo Gay” No están hablando de mí”: Politización de diferencias en el movimiento GLTTTB argentino

Aluminé Moreno
GES/IIEGE-UBA

Introducción

PODEMOS PENSAR EL ESPACIO POLÍTICO CONFORMADO por organizaciones, coaliciones, espacios de militancia y activistas que defienden los derechos de gays, lesbianas, bisexuales, travestis, transexuales y transgéneros como un campo, el campo GLTTTB, en el sentido que Bourdieu otorga a este término (Bourdieu, 1991: 113-114). Este autor señala que la constitución de las y los sujetos de un campo es un producto de la actividad colectiva, tanto teórica como práctica (Bourdieu, 1997).

¿Quiénes son las y los sujetos de la diversidad sexual que construyen las y los participantes del movimiento GLTTTB¹ de

1 La sigla GLTTTB refiere a gays, lesbianas, travestis, transexuales, transgéneros y bisexuales y sus usos son un asunto discutido por diferentes sectores del movimiento social investigado. Hay controversias entre las y los participantes acerca de las y los sujetos representados (o no) en la sigla, sobre los usos de la sigla en diferentes contextos, entre otras cuestiones. La forma utilizada más frecuentemente por las y los activistas para hacer alusión al movimiento social que integran es ‘Movimiento GLTTTB’ o ‘Movimiento GLTTTBI’. La mención u omisión de la “I” depende de la postura de quien se expresa en lo referido a la inclusión de las y los intersexuales como protagonistas del mismo espacio político. ‘Movimiento

la Ciudad de Buenos Aires? Una de mis anticipaciones de sentido refiere a que la diferenciación en este campo está dada a través de la beligerancia en torno a la definición de las identidades apeladas por el movimiento social (basadas en el género; en la sexualidad; en la clase social) y del rol del Estado en la reproducción de o en la lucha contra la opresión de estas y estos sujetos.

El objetivo de esta comunicación es presentar argumentos sobre las identidades y sobre el Estado que orientan el accionar de miembros de los grupos sexo-políticos del movimiento GLTTTB de la Ciudad de Buenos Aires. Me concentraré en los puntos de vista de activistas² que integran o integraron organizaciones, coaliciones y espacios de militancia que se ocupan de la discusión pública de temas relacionados con experiencias y subjetividades no heteronormativas, formulan demandas en nombre de las y los sujetos de la diversidad sexual e identifican como interlocutor principal de sus reclamos al Estado³.

La literatura sobre movimientos sociales asocia a los movimientos GLTTTB con las políticas de la identidad (Adam, Duyvendak y Krouwel, 1999: 4-5). Esta noción refiere a una serie de luchas que tienen lugar desde fines del siglo XX y cuyas y cuyos protagonistas se movilizan en nombre de la raza, el género, la etnia, la sexualidad, la nacionalidad y la religión. Este

de la diversidad sexual’ es un modo alternativo de nombrar al mismo movimiento social. Esta fórmula también es utilizada por las y los militantes, aunque su uso no es tan popular como ‘movimiento GLTTTB’. Si bien estas dos maneras de aludir al movimiento social que investigamos poseen diferentes connotaciones, en esta pieza utilizaremos ambas fórmulas indistintamente.

2 En esta comunicación presento parte del análisis de dieciséis entrevistas en profundidad realizadas en los años 2005 y 2006 con participantes del movimiento de la diversidad sexual de la Ciudad de Buenos Aires para una investigación acerca de la construcción de sujetos, demandas y estrategias de incidencia política de este movimiento social. La investigación mencionada se encuentra en curso, en el marco del Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la Universidad de Buenos Aires.

3 Dejo fuera de mi análisis aquellos grupos congregados alrededor de lo que Figari (2006) llama afinidades estético-expresivas y cuyos fines se vinculan con la sociabilidad, tales como El Club de Osos de Buenos Aires.

tipo de movilizaciones se contraponen conceptualmente a otros tipos en los que la intervención política se funda en los intereses comunes de un grupo en función de su posición en las relaciones sociales de producción o en los que las diferencias principales son consideradas una cuestión de posturas políticas, la “política de las ideas” tal como la define Phillips (1995: 1-2).

En el caso del movimiento de la diversidad sexual, las políticas de la identidad suponen intereses colectivos compartidos por distintas categorías sexuales. La movilización política se apoya en formaciones identitarias (v.g. gay, lesbiana, bisexual, travesti, transexual, transgénero, entre otras) y tiene entre sus fines la defensa de los derechos y la representación política de una comunidad formada por estas y estos sujetos subordinados en el orden heteronormativo.

En los párrafos siguientes las y los protagonistas del campo GLTTTB de la Ciudad de Buenos Aires discuten con la idea de las políticas de la identidad, cuestionan su efectividad y se resisten a incluir sus prácticas bajo el paraguas de esta categoría. Sin embargo, este rótulo sirve a la mayoría de las y los entrevistados como punto de partida para una crítica de las identidades políticas construidas en torno a experiencias vinculadas con la sexualidad y el género, para una consideración de las consecuencias de las diferencias derivadas de la clase social y para la formulación de diversos programas políticos asociados al movimiento de la diversidad sexual. En las páginas que siguen exploramos este recorrido.

La politización del cuerpo, del género y del deseo

“Yo no puedo ir a luchar por una identidad que yo no tengo, ¿en nombre de qué?” (Patricia, activista lesbiana, Desalambrando)

“El problema con las identidades es un problema muy serio, es que la identidad es una cosa... Es una cosa, justamente. Entonces, tiende a hacer algo más bien estático” (Laura, activista lesbiana, Izquierda GLTTTB)

Las estrategias políticas que apelan a identidades basadas en la sexualidad y el género han sido criticadas en diferentes contextos porque las identidades que se invocan para la movilización de la diversidad sexual se sustentan en “los binarismos producidos por la sociedad (homosexual/heterosexual, hombre/mujer) [que] son la base de la opresión; las experiencias fluidas e inestables del yo se fijan al servicio del control social” (Gamson, 2002: 143). Se cuestiona a las políticas de la identidad porque implican recurrir a la misma perspectiva sobre las relaciones sociales que produce la subordinación de las y los sujetos no heterosexuales: esto es, a la idea de que existen grupos sociales delimitados en función de las prácticas y sentidos sexuales o de las identidades de género alejadas del patrón universal (vg. la heteronormatividad). Desde este punto de vista, las políticas de la identidad son un ejemplo de violencia simbólica (Bourdieu, 2003: 49, 146-147) porque refuerzan las mismas clasificaciones que producen la subordinación de las y los sujetos de la diversidad sexual.

Gamson sostiene que las polémicas sobre la identidad estuvieron en el centro de las discusiones políticas de las organizaciones de gays y lesbianas “casi tan pronto como los términos empezaron a tener vigencia política” en el contexto norteamericano (Gamson, 2002: 154). Este autor se detiene en una novedad producida por las prácticas *queer*⁴ a mediados de los años noventa:

4 Palabra que en inglés significa “raro” o “rara”. Ha sido y es utilizada como un eufemismo para referirse a gays y a lesbianas de manera despectiva. Con este término se designa un tipo de política y un conjunto de estudios. La política *queer* se orienta a desestabilizar “los cimientos sobre los que se han construido las políticas identitarias gays y lesbianas, disolviendo los conceptos de ‘minoría sexual’ y ‘comunidad gay’, ‘gay’ y ‘lesbiana’, e incluso ‘hombre’ y ‘mujer’” (Gamson, 2002: 141). Los estudios *queer* comparten algunos presu-

“no es sólo el cuestionamiento del contenido de las identidades colectivas, sino el *cuestionamiento de la unidad, la estabilidad, la viabilidad y la utilidad política de las identidades sexuales*” (Gamson, 2002: 154, énfasis en el original).

Si bien el análisis mencionado se basa en un contexto socio histórico distinto de la Argentina contemporánea, algunos de sus elementos resultan útiles para comprender las disputas sobre las identidades comprendidas por el movimiento GLTTTB local.

Para comenzar, las identidades lesbiana, gay y bisexual son materia de controversias entre participantes del movimiento de la diversidad sexual. Gran parte de las y los entrevistados cuestionan la idea misma de identidad y señalan los usos restrictivos que puede tener en términos de experiencias y subjetividades. El motivo de recelo son las consecuencias (deseadas o no) de las definiciones referidas a las identidades sexuales y de género que comprende el movimiento GLTTTB, en tanto regulan experiencias y excluyen a quienes no se ajustan a estas caracterizaciones:

“A veces estaba mal ser muy femenina, a veces ser muy masculina, eh... A veces estaba mal determinada otra cosa, pero, al haber una identidad, así tan sólida, hay un límite muy claro y eso es muy jodido porque hay mucha gente que se queda muy a la intemperie, porque no está en la sociedad dominante pero también excluida de esos otros espacios, ¿viste?” (Laura, activista lesbiana, Izquierda GLTTTB).

Una cuestión llamativa es la crítica generalizada que hacen entrevistadas y entrevistados a la supremacía de la identidad gay en el movimiento social. En el campo GLTTTB los varones gays de clase media parecen ocupar una posición de privilegio respecto

puestos: “la sexualidad como un dispositivo; el carácter performativo de las identidades de género; el alcance subversivo de las performances y de las sexualidades fuera de las normas de género; el cuerpo como un biopoder fabricado por tecnologías precisas” (Bento, 2006: 81).

de la cual se miden otras subordinaciones. Aún los entrevistados que se presentan como gays intentan desmarcarse de los atributos de esta identidad a través de distintas estrategias de diferenciación.

Las diatribas contra el papel de los activistas y las organizaciones que representan intereses gays apuntan al monopolio de la representación política y al acceso privilegiado a recursos simbólicos y materiales. Varias activistas lesbianas, travestis y bisexuales explican esta cuestión apelando a la noción de subordinación de género: los valores en los que los varones han sido socializados constituyen una ventaja para la competencia que es intrínseca a la actividad política (Moreno, 2007).

Las lesbianas, en particular, han referido la sensación de que la agenda del movimiento no refleja sus demandas. Las palabras de una entrevistada se refieren tanto a situaciones críticas – como la epidemia de sida y la violencia institucional contra las travestis y transexuales– como a la subjetividad y a la construcción del colectivo de las lesbianas como elementos de una posible explicación acerca de las dificultades de estas últimas para integrarse al movimiento GLTTTB en condiciones equitativas:

“No porque finalmente, digo, las lesbianas venimos teniendo, incluso me imagino que ya te lo habrán dicho otras compañeras, pero es una sensación que tengo, dentro del movimiento GLTTTB, venimos cediendo espacio. Primero cuando fue lo del sida. Todas ahí con los chicos, ahí, que hay que cuidarlos, más o menos esta cosa maternal que te impone la sociedad. Bueno, seamos las madres postizas. Después, con la articulación con las travestis, pobres las travestis, que las matan. Ellas sufren más que nosotras, ¿no? Entonces vamos ahí. Estemos con las travestis, apoyemos la lucha de las travestis, que está bueno, yo lo hice (...) Y nosotras no podemos ponernos, pararnos firmemente y decir ‘bueno, estamos acá y tenemos esta lista, son nuestros problemas, y esta lista son nuestras demandas’. Es como que en ese punto siempre estamos

cediendo lugar; no sé si tiene que ver con cuestiones de socialización o qué. Me parece que, en último tiempo, en los últimos años se está revirtiendo un poco esa tendencia, pero de todas formas nos cuesta mucho” (Patricia, activista lesbiana, Desalambrando).

Así como algunos activistas gays intentan diferenciarse de los privilegios de la masculinidad, una entrevistada señala que le interesa desarticular la asociación entre las categorías “lesbiana” y “mujer”. Esta activista participa de espacios feministas donde intenta incluir necesidades y reclamos lésbicos y constituye un ejemplo de doble militancia frecuente entre las activistas lesbianas, que a menudo participan del movimiento de la diversidad sexual y del movimiento feminista simultáneamente:

“A partir de ahí también empecé a participar en un grupo feminista que se llama Las histéricas, las mufas y las otras. A veces yo me siento como un poco dissociada, pero no sé, es como que te vas acomodando. Fue muy gracioso cuando la vez pasada a Las histéricas y las mufas les hicieron una entrevista. ‘¿Cuántas son en el grupo?’ Entonces, ‘Bueno, somos once’. Entonces yo dije: ‘No. Tenemos que poder decir que somos diez y una lesbiana’. ‘Ah, sí, tenés razón’ (...) Eso no sólo por una cuestión de visibilidad, sino que también identitariamente la cuestión de las lesbianas es muy fuerte, no sólo una expresión de sexualidad diferente. Para mí identitariamente es toda una cuestión de otro género ya. Y así yo lo vivo y lo siento. Entonces no es sólo que políticamente es bueno decir ‘yo soy lesbiana’. Es que si vos decís ‘mujer’ yo no me siento identificada absolutamente con esa palabra; que no quita que pueda trabajar por los derechos de las mujeres, que en un punto es eso lo que estábamos hablando, que son comunes. Hay agendas comunes con los varones gays y hay agendas comunes con las mujeres heterosexuales y ahí tenemos que ver cómo hacemos” (Patricia, activista lesbiana, Desalambrando).

Encontramos argumentos referidos a las y los bisexuales y a la posición que éstas y éstos ocupan en el campo GLTTTB. La bisexualidad desestabiliza a las identidades gay y lesbiana cuando éstas se definen exclusivamente a partir del erotismo entre personas del mismo sexo. Las y los activistas que se presentan como bisexuales refieren situaciones en las que fueron cuestionadas o cuestionados por la supuesta facilidad con la que las identidades bisexuales se integran en espacios heteronormativos. Por el contrario, para las y los bisexuales la participación en espacios de homosociabilidad no está exenta de dificultades. Así, un entrevistado cuenta que siente que se “diluyó en el colectivo de gays y lesbianas” y que le resulta difícil encontrar las condiciones para politizar su bisexualidad.

En las entrevistas hay referencias a la escasa visibilidad de la bisexualidad como una ventaja para las y los bisexuales. Algunas y algunos activistas entrevistados analizaron la ausencia de asuntos referidos a la bisexualidad en la agenda del movimiento de la diversidad sexual como una consecuencia de los privilegios de las y los bisexuales que explicarían la inexistencia de un asociativismo específicamente bisexual:

“Si políticamente pensamos que es estratégico articular con otras identidades gays, travestis, trans, qué sé yo, para armar una agenda en común, hay muchas otras cosas que son... No sé, a mí me encantaría que hubiera una organización de bisexuales de la que pudieran participar mujeres bisexuales y varones bisexuales, también hay varones bisexuales, y que armen su agenda y que vean cuáles son sus problemáticas. Pero no la hay. Entonces, lo que digo es: si no las hay, significa que no tienen ningún reclamo para hacer a la sociedad. No puedo yo como lesbiana hacerme cargo de una identidad que no está reclamando nada, lo que necesitan es hacerse cargo de eso (...) Pero yo no puedo ir a luchar por una identidad que yo no tengo, ¿en nombre de qué?” (Patricia, activista lesbiana, Desalambrando).

Más frecuente que la reflexión sobre la bisexualidad son las consideraciones de las y los activistas entrevistados sobre las identidades transgéneros. Las diferencias en torno a esta cuestión constituyen una clave para comprender gran parte de las alianzas y de los enfrentamientos dentro del campo GLTTTB. Las y los entrevistados se refieren a la irrupción de las travestis y transexuales de mediados de la década del noventa como un parteaguas en el modo en que se piensan las experiencias y subjetividades no heteronormativas.

En coincidencia con lo señalado por Gamson, la controversia alrededor de las identidades que articula el movimiento de la diversidad sexual es apasionada cuando se trata de la participación de travestis, transexuales y transgéneros en espacios de participación donde la relación entre las identidades “gay” y “varón” y “lesbiana” y “mujer” sirve para definir las fronteras grupales y, por lo tanto, no es desafiada. Las identidades trans ponen en cuestión la supuesta base biológica de la identidad de género, que una política basada en la noción de orientación sexual deja intacta.

Hay al menos dos dimensiones de este desafío: por un lado, la participación de activistas que se resisten a ser identificadas como mujeres o identificados como varones pone en evidencia los múltiples sentidos de términos naturalizados en este caso por las prácticas de algunos grupos sexo-políticos. Así, una activista transgénero lesbiana narra el modo en que su presencia llevó a la redefinición de los criterios de participación en un espacio de militancia lésbica y coincidió con la redefinición subjetiva de algunas integrantes:

“Pero, después, hubo otras mujeres de Lesbianas en Lucha que se fueron porque decían, al revés que yo, que la ONG de lesbianas a ellas no las contenía, que se sentían más trans... Ahí fue divertido porque en un momento una dijo: ‘porque yo no me siento lesbiana, yo me siento trans’. Entonces, digo: ‘bueno, si les

sirve de consuelo’- les dije a las otras que se sentían lesbianas- ‘yo me siento más lesbiana que trans, así que yo me quedo con ustedes’. Eso fue sorprendente, nadie se imaginaba que yo iba a salir con eso...” (Dora, activista transgénero, Lesbianas en Lucha)

Por otro lado, la demanda de inclusión de travestis, transexuales y transgéneros en algunos ámbitos de militancia evidencia requisitos para la participación en organizaciones o para la conformación de coaliciones que se fundan en la clasificación de sujetas o sujetos en base al criterio de “autenticidad” aplicado a las identidades de género o sexuales:

“Nosotras, por ejemplo, siempre laburamos dentro de lo que en ese momento era el movimiento GLTTTB y no tanto dentro del movimiento de mujeres, cosa que sí hacían Las Lunas, por ejemplo. Las Lunas y las Otras eran separatistas, entonces ellas solo trabajaban con las mujeres y no querían saber nada ni con las travestis, ni con los gays y las travestis, digamos, para ellas y para muchas feministas eran varones disfrazados de mujeres, que profanaban la identidad femenina y cosas por el estilo. Para nosotras no era así. Nosotras trabajábamos con los gays, con las travestis, trabajamos mucho con ellas”. (Laura, activista lesbiana, Izquierda GLTTTB)

Un aspecto relevante de las transformaciones desencadenadas por la participación de travestis, transexuales y transgéneros en el movimiento GLTTTB se refiere a las demandas privilegiadas en la agenda de trabajo de los grupos sexo-políticos. Primero, hay algunas posturas que se refieren a sumar los reclamos de estas y estos sujetos a las reivindicaciones gays, lésbicas y bisexuales. Luego, hay quienes argumentan que la situación de travestis, transexuales y transgéneros debe ser privilegiada porque como población se encuentran viviendo en condiciones críticas desde el punto de

vista de su acceso a las políticas sociales básicas. La tercera postura sostiene que la puesta en cuestión de la correspondencia entre sexo, género y deseo que constituye la identidad travesti debería orientar las prioridades del movimiento de la diversidad sexual. Diferentes entrevistadas y entrevistados plantearon esta idea, pero los argumentos varían. Mientras algunas y algunos señalan una suerte de radicalidad intrínseca de la presencia de travestis, transexuales y transgéneros en grupos sexo-políticos, otras y otros optan por una suerte de teoría del dominó aplicada a la valoración social de las subjetividades no heteronormativas. En el siguiente fragmento de entrevista se entrecruzan muchas de las interpretaciones mencionadas y, además, el entrevistado hipotetiza que si se logra la aceptación social de una identidad que desestabiliza el orden de géneros, las identidades gays y lesbianas (implícitamente menos transgresoras) serían valorizadas positivamente en forma simultánea:

“Por eso, yo a veces, creo que la cuestión travesti es como mucho más importante que la cuestión gay-lésbica, porque creo que, si nosotros logramos la aceptación de las travestis, la aceptación de los gays y lesbianas va a ser algo mucho más digerible, digamos. Creo que plantea cosas mucho más radicales dentro de... como el sistema de sexo-género es uno, me parece a veces más importante que los gays y las lesbianas luchemos por cuestiones de las travestis, que al revés... Porque generalmente el movimiento muchas veces está planteado al revés, ¿no?” (Marcelo, activista gay, AGAMOSS⁵)

Además, la incorporación de travestis, transexuales y transgéneros en el colectivo de la diversidad sexual pone en cuestión demandas que se pensaban como facilitadoras de consensos.

5 AGAMOSS es la sigla de Agrupación de Activistas Contra la Marginación y la Oposición Social y Sexual.

Mientras un grupo de activistas coincide en señalar que el reclamo de medidas antidiscriminatorias opera como aglutinador del movimiento social, una activista travesti cuestiona que la inclusión de la orientación sexual – impulsada por organizaciones de gays y lesbianas– y el género – promovida por organizaciones feministas– a la cláusula antidiscriminatoria de la Constitución porteña constituya un avance para travestis, transexuales y transgéneros. En referencia al artículo en cuestión⁶, esta activista sostiene que más que un avance, esta cláusula silencia la especificidad de las identidades transgéneros y que parte de la responsabilidad les cabe a las organizaciones de gays y lesbianas que trabajaron en la cuestión:

“Nosotras defendíamos con uñas y dientes ese artículo [el art. 11] que, en realidad, no nos contemplaba a nosotras... Sólo se mencionaba a la orientación sexual, dice género, pero referido a las mujeres, pero nosotras (...) Entonces, me parece que esto lo marcan en temas específicos las personas trans, el sostener una agenda no sólo que invisibiliza nuestra posibilidad de establecer una agenda, sino que la hace doblemente complicada (...) Ahora ¿quién va a volver a reformar la Constitución para agregar identidad de género? ¡No la reforman más! Y si la reforman, la reforma Macri⁷ ¡Y va a sacar orientación sexual! (...) Digo, van visibilizando y van estableciendo una agenda en términos concretos de políticas muy jodida de binariedades, de pautas sociales” (Marisa, activista travesti, ALITT⁸).

6 El art. 11 de la Constitución de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires protege contra la discriminación basada en sexo, género u orientación sexual, entre otros motivos de menoscabo. Disponible en <http://www.cedom.gov.ar/>

7 Actual Jefe de Gobierno de la Ciudad de Buenos Aires, líder del partido de centroderecha Propuesta Republicana (PRO).

8 ALITT es la sigla de la Asociación de Lucha por la Identidad Travesti y Transexual.

Por último, parte de las y los entrevistados considera que la participación de las travestis, transexuales y transgéneros en el movimiento GLTTTB obliga a repensar la cuestión de los intereses de las y los sujetos de la diversidad sexual a la luz de las diferencias de clase social. Sobre este aspecto avanzamos en la siguiente sección.

La sexualización de la clase social

Las políticas de la identidad están asociadas a la exigencia de reconocimiento social por parte de identidades devaluadas. Al mismo tiempo, las movilizaciones políticas que apelan a las posiciones de las y los sujetos en las relaciones sociales de producción tienden a privilegiar la modificación de los patrones de distribución social de la riqueza. Las tensiones entre las demandas referidas al reconocimiento y a la redistribución estructuran las diferencias entre las y los entrevistados. Las variaciones en el énfasis de cada tipo de reclamo ayudan a delinear un mapa (siempre provisorio) de las posiciones de cada una y cada uno en el campo GLTTTB. En la sección anterior exploramos los matices de la politización del género, la sexualidad y el cuerpo. En esta, en cambio, apuntamos a la sexualización de la clase social en los argumentos de las y los participantes del movimiento de la diversidad sexual.

Nancy Fraser señala que los conflictos en los que la demanda de reconocimiento alimenta la movilización de sujetas y sujetos congregados en torno a identidades nacionales, étnicas, sexuales, de género tienen lugar en un mundo de exacerbada desigualdad material. Esta autora sostiene que la gramática política que subyace a estas demandas a menudo implica que “la identidad grupal suplanta al interés de clase como motivo principal de la movilización política. La dominación cultural suplanta a la explotación como injusticia fundamental. Y el reconocimiento sociocultural desplaza la redistribución económica

como el remedio para la injusticia y el fin de las luchas políticas” (Fraser, 1997: 11).

El dilema planteado por Fraser es abordado de diferentes modos por las y los entrevistados. Algunas y algunos señalaron su acuerdo con la preeminencia de demandas de reconocimiento por parte del Estado, otras y otros opinaron que el movimiento GLTTTB debería concentrar sus esfuerzos en modificar patrones de acceso al consumo y a la propiedad que son clave para pensar la subordinación de las y los sujetos de la diversidad sexual. También existen posiciones que plantean que el tipo de reclamos debe evaluarse en cada contexto sociopolítico.

Si bien las y los participantes del movimiento social en general despliegan definiciones complejas de las identidades de género o las identidades sexuales, no ocurre lo mismo cuando se refieren a las clases sociales. Una primera cuestión que aparece es la estrecha asociación entre sujetas y sujetos del movimiento social y determinadas clases sociales. Mientras para gran parte de las y los entrevistados los intereses de los varones gays y en menor medida de las lesbianas se expresan como demandas de clase media, las travestis, transexuales y transgéneros aparecen como portavoces “naturales” de intereses propios de sectores populares o marginales.

Para algunas y algunos entrevistados, la asociación antes mencionada explica la fluctuación del movimiento social entre la exigencia de derechos especiales (momento gay-lésbico) y las demandas de políticas universales (momento travesti, transexual y transgénero). Desde esta perspectiva, esta oscilación también se expresa en la preeminencia otorgada por grupos y liderazgos a la lucha por los derechos civiles (momento gay-lésbico) o al reclamo por los derechos económicos y sociales (momento travesti, transexual y transgénero). En términos de demandas concretas, las y los entrevistados consideran que el reconocimiento de las parejas de personas del mismo sexo y su derecho a la adopción

son demandas primordialmente gay-lésbicas, que reflejan intereses de la clase media y que son medidas de reconocimiento. Mientras tanto, el derecho al trabajo, a la vivienda, a la salud y a la educación se perciben como exigencias impulsadas por travestis, transexuales y transgéneros, vinculadas a las necesidades de los sectores populares y como medidas redistributivas.

Una cuestión interesante en los argumentos de las y los entrevistados es que, mientras en mayor o en menor medida todas y todos dan cuenta de la construcción social de las identidades basadas en el género o en la sexualidad, las y los que recurren a la noción de clase social tienden a esencializarla, al menos en un sentido. Si bien las desigualdades asociadas a las clases sociales se mentan como producidas por la historia, en muchos relatos parece que la clase social - en contraposición al género o la sexualidad- fuera origen de una serie de intereses unívocos y transparentes para todas y todos los sujetos miembros de la categoría, tanto para integrantes de la clase media como para las y los de sectores populares.

“Siento un poco en las prácticas reales la unión entre lo que es, por ejemplo, un gay pobre y una travesti pobre y una lesbiana pobre. Pienso que hay un montón de variables que cortan y que las hacen mucho más pares y pienso que efectivamente pueden venir reclamos por ese lado. Entonces, en ese sentido, yo lo que diría sería que existen otras variantes que hacen a la identidad de estas personas que no veo por qué no podrían establecerse como parte de un reclamo común: el acceso a la vivienda, el acceso al trabajo, el acceso a la educación, digo, y pienso que gays y travestis tienen mucho en común en la Provincia. Porque, seamos honestas, el reclamo político de los gays es representado básicamente por la clase media gay, pero la clase pobre gay, realmente creo que ahí tiene otros matices que une la vulnerabilidad con la de las travestis en muchos aspectos. Y yo

creo que hay como una percepción de par entre gays y travestis y lesbianas en este tipo de cuestiones (Clara, activista travesti, Asociación Hotel Gondolín).

Otro aspecto digno de mención se refiere a los estereotipos involucrados en los argumentos que pueden ser ordenados en un continuo en el que encontramos en un extremo a los varones gays, indefectiblemente de clase media e impulsores de una agenda asimilacionista, y en el extremo opuesto a las travestis, transexuales y transgéneros, ineludiblemente radicales en sus demandas y pertenecientes a sectores populares. En algún lugar intermedio se ubican las lesbianas y las y los bisexuales, mientras que no se han hecho referencias a la extracción de clase de los transexuales y transgéneros.

“Lo que pasa es que no sólo está la historia del género, está la historia de la clase social... Yo con un... digo, porque por ahí las lesbianas son mejores y con un gay de clase media, que son todos profesionales, que tienen un ingreso alto, que veranean en otro lado... Yo en común no tengo nada... (...) Y encima que, que, por ahí, tienen ideas que no son muy progresistas. Yo con esa gente no tengo... Con los gays en general, no tengo afinidad, no tengo nada en común (...) Con las lesbianas sí, porque hay una cosa de mujeres, hay una cosa de género... Yo en un espacio gay obviamente que no voy a militar (...) Es una identidad, que no me comprende.” (Dora, activista transgénero, Lesbianas en Lucha)

En algunos discursos activistas la clase social es tan desestabilizadora para el movimiento de la diversidad sexual como las identidades transgéneros. Para algunas y algunos entrevistados la movilización alrededor de intereses referidos a la clase social estructuraría una agenda de demandas radicalmente

distinta a la desplegada por el movimiento de la diversidad sexual desde la década del ochenta hasta la actualidad. Incluso una activista refirió que cuando se integran voces que expresan intereses de clase se desintegra el mismo movimiento de la diversidad sexual y sus participantes vuelcan su militancia en otros espacios articulados en torno a la clase social, tales como partidos de izquierda o movimientos sociales de trabajadoras y trabajadores.

El sexo del Estado

“Seguiremos así y algún día tendremos una oficinita que diga ‘oficina de asuntos gays’ en el Ministerio tal’ ... y Jáuregui [líder gay fallecido en 1996] se puso de la nuca, me dijo: ‘¡No voy a pelear para una oficinita!’. Pero, bueno, recién empezaba” (Rodolfo, activista gay, SIGLA⁹).

Los dilemas referidos a la contraposición entre las políticas de la identidad y la política de las ideas y a las demandas de reconocimiento versus las luchas por la redistribución también se expresan en las concepciones sobre las relaciones entre el movimiento social y el Estado y acerca del papel de este último en el remedio de las injusticias que afectan a las y los sujetos de la diversidad sexual.

Algunas y algunos activistas consideran que las políticas de la identidad corresponden a un momento específico en el vínculo entre el movimiento GLTTTB, el Estado y otros actores políticos. Desde este punto de vista, este tipo de política tiene sentido en un contexto hostil, en el que no hay oportunidad política para demandar más que “derechos negativos” (Meccia, 2006: 56), tales como el cese de la violencia institucional y so-

9 SIGLA es la sigla de Sociedad de Integración Gay Lésbica Argentina.

cial. Es decir, que las estrategias propias de este momento son primordialmente defensivas.

La conjetura de que la construcción de la identidad se torna una actividad central para el movimiento de la diversidad sexual en determinados contextos es desarrollada por Bernstein (1997). Esta autora señala que el despliegue de identidades que enfatizan las diferencias entre las y los sujetos de la diversidad sexual y otros grupos sociales es más probable en contextos en que no hay canales de transmisión de demandas abiertos a estas y estos sujetos. Estas circunstancias promueven el acento en las particularidades como medio para construir solidaridad y facilitar la movilización política (Bernstein, 1997:541). Esta lectura es similar a la que desarrolla una participante del movimiento GLTTTB para quien las políticas de la identidad tienen sentido en un período histórico que abarca desde el retorno a la democracia hasta mediados de la década de los noventa, convirtiéndose en obsoletas en los años subsiguientes:

“Yo creo que a inicios de los noventa, mediados de los noventa el contexto era uno, este, donde no había tanta visibilidad GLTTTB, había un nivel de prejuicio y de discriminación mucho más alto, había muchas más cosas más elementales por conseguir, digamos, desde lo político y lo social... y en ese momento, no sé si éramos treinta, cuarenta, cincuenta activistas con toda la furia y nos abroquelamos muy fuertemente en torno de las políticas de la identidad. Gente que teníamos diferencias muy marcadas, muy marcadas” (Laura, activista lesbiana, Izquierda GLTTTB).

La entrevistada completa el panorama hostil que enfrentaba el movimiento de la diversidad sexual señalando la violencia institucional, la falta de políticas públicas y las consecuencias de la epidemia de sida, la vigencia de edictos policiales en la Ciudad de Buenos Aires, el aislamiento respecto de otros movimientos

sociales tales como el movimiento por los derechos humanos y el feminismo. En este contexto arduo para la expresión de experiencias no heteronormativas tiene sentido dejar de lado las diferencias entre las y los sujetos de la diversidad sexual, tales como las diferencias ideológicas y partidarias y aquellas derivadas de las diversas vivencias del erotismo y el género.

Ahora bien, una vez que se generan posibilidades de incidencia sobre las políticas públicas y de alianzas con otros movimientos sociales, el desarrollo de las políticas de la identidad es una mala estrategia para promover derechos. El argumento desarrollado en la entrevista antes citada es retomado por otras y otros participantes, quienes también consideran que las y los participantes del movimiento de la diversidad sexual deben integrarse en otros espacios de militancia estructurados en torno a la clase social desde donde demandar al Estado políticas universales.

Quienes no adscriben al proyecto de progresiva disolución del movimiento de la diversidad sexual frente al incremento de la receptividad del Estado a sus demandas se enfrentan a dilemas relacionados con los modos de trabajar con las instituciones estatales: ¿Cooperación o resistencia? ¿Integración o vigilancia crítica? O, en los términos del debate feminista latinoamericano de las últimas tres décadas, ¿Institucionalización o autonomía?¹⁰

Para algunas y algunos el objetivo es obtener el cuarto propio en el Estado, a través de un proceso que recuerda el que desarrollaron los movimientos de mujeres entre las décadas de los ochenta y los noventa (Guzmán, 2001 y Archenti y Moreno, 2004). Un entrevistado plantea este desarrollo casi en términos evolutivos, como una trayectoria en curso que es casi inevitable:

10 Sobre las repercusiones en los Encuentros Feministas Latinoamericanos de las discusiones sobre la autonomía o la institucionalización del feminismo ver Alvarez, Sonia et al. (2002) "Encountering Latin American and Caribbean Feminisms" en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol.28 N°2: 537-579 y Morroni, Laura (2006) "Constitución del movimiento feminista latinoamericano y del Caribe en torno al debate entre 'autónomas' vs 'institucionalizadas'. Actos preformativos e identidad" (mimeo).

“En algún lado alguien querrá hacerse el progre y meterá la palabreja ‘preferencia sexual’ u ‘orientación sexual’ o ‘elección sexual’ y seguiremos viaje. Pero yo creo que el tema de ahora y futuro es cultura. Cultura y política, no influir sobre el Estado sino incidir desde dentro, formar parte del Estado. Una de las primeras terribles discusiones que tuve con Jáuregui en la asamblea del Farolito. Terribles. Porque yo me acuerdo de que en aquel momento digo ‘Seguiremos así y algún día tendremos una oficinita que diga ‘oficina de asuntos gays’ en el Ministerio tal’... y Jáuregui se puso de la nuca. Me dijo ‘¡No voy a pelear para una oficinita!’. Pero, bueno, recién empezaba” (Rodolfo, activista gay, SIGLA).

Otras y otros sostienen puntos de vista en los que la transformación de la coyuntura política nacional a través de los cambios de gobiernos es una consideración central a la hora de evaluar si es posible promover los derechos de la diversidad sexual desde las instituciones estatales. Una activista travesti pone de relieve que además de tener en cuenta la gestión de cada gobierno es necesario considerar la heterogeneidad entre reparticiones públicas y evaluar cuáles áreas del Estado resultan más amigables para el trabajo conjunto:

“Habría que empezar a desarticular esta idea del Estado como una entidad única y en contra u opuesta a lo que es su aspecto social (...) En ese sentido pienso que los reclamos o los cambios sociales a nivel institucional (...) tienen que ver tanto con una sociedad muy atenta y muy demandante respecto a sus derechos; y por el otro lado, pienso que no hay mejor manera que minar la ideología del Estado que desde adentro. Pienso que es parte del mismo movimiento. Yo me acuerdo que había antes, no sé si seguirá ahora porque todo se fue *aggiornando* con la era K

[referencia a la presidencia de Néstor Kirchner entre los años 2003 y 2007], pero con Menem había una fuerte resistencia de los activistas de involucrarse con las instituciones y ahora están como mucho más permeables a entrar en las instituciones estatales porque piensan que efectivamente hay un discurso que pretenden legitimar, que es el discurso de los derechos humanos que hace Kirchner. Y, en ese sentido, yo pienso que es muy posible, yo no lo veo como molesto. A mí no me hace ruido que hoy un activista esté involucrado en el Estado, porque pienso que sobre todo existen prácticas” (Clara, activista travesti, Hotel Gondolín).

Los dilemas no se agotan en la posibilidad de trabajo conjunto con el Estado o en la opción de algunas y algunos participantes del movimiento social de integrar reparticiones públicas. Aún resta explorar la cuestión de cuál es el tipo de políticas públicas necesarias para contrarrestar las subordinaciones asociadas a la heteronormatividad. Por un lado, en las entrevistas se encuentran referencias a la necesidad de que existan agencias estatales y programas especiales de protección de las y los sujetos de la diversidad sexual. Mientras algunas y algunos consideran que este tipo de medidas son necesarias y positivas, otras y otros las critican porque consideran que una política de este tipo se basa en la noción de minoría y refuerza las mismas clasificaciones sexuales o de género que producen los procesos de discriminación de las experiencias no heteronormativas.

Por otro lado, para otras y otros activistas la cuestión central pasa por modificar la lógica de las intervenciones del Estado, a través de la transformación de las definiciones de beneficiarias y beneficiarios de las políticas públicas.

“Por ejemplo, cuando logramos hacer el debate en el Instituto de la Vivienda, insistíamos que pusieran a personas solas, por

ejemplo. Esto, ni siquiera eso, ni siquiera eso... No, [las travestis] no somos el *physique du role*, como tampoco lo es una persona sola. Pero las personas solas por ahí tienen una ventaja más, que son, no sé, hipertensos. Pero nosotras como no encajábamos en eso de ser hipertensas o discapacitados, personas abandonadas o algo así... Nosotras no encajábamos en nada de eso, absolutamente en nada y eso sigue pasando hoy en el Estado” (Marisa, activista travesti, ALITT).

La caracterización de las y los destinatarios de las intervenciones estatales se encuentra estrechamente vinculada a la construcción de la figura del ciudadano ideal (Bacchi y Beasley, 2002; Moreno, 2002). Algunas y algunos activistas consideran que el objetivo central a la hora de incidir sobre el Estado es posibilitar el ejercicio pleno de los derechos ciudadanos por parte de las y los sujetos de la diversidad sexual. Este tipo de estrategia se distancia de las que privilegian la creación de agencias o programas específicos. En contraste, en el primer caso el objetivo es transversalizar el punto de vista de la diversidad sexual transformando todas las políticas públicas en herramientas de inclusión para gays, lesbianas, travestis, transexuales, transgéneros y bisexuales.

Por último, una serie de argumentos llaman a concentrar esfuerzos en modificar patrones culturales y estereotipos propios del sentido común, ya que consideran que la ciudadanización de las y los sujetos de la diversidad sexual será una consecuencia de estos cambios. Quienes adhieren a esta postura plantean dejar de priorizar la interlocución con el Estado, las propuestas legislativas y las iniciativas en materia de política pública y abrazar, en cambio, proyectos de sensibilización y difusión de valores positivos asociados a las experiencias y subjetividades no heteronormativas. Extremando esta perspectiva, una entrevistada sugiere que las estrategias centradas en el Estado y en el derecho pueden resultar

contraproducentes para el ejercicio cotidiano de derechos por parte de las y los sujetos de la diversidad sexual.

“Entonces me parece que el cambio más importante sigue siendo un cambio cultural, que las leyes no nos alcanzan en lo más mínimo, podemos tener quinientas mil leyes y no alcanzan. La ley discriminatoria la sacó [el exlegislador nacional y expresidente] De la Rúa hace trescientos mil años y no sirve para nada porque la gente no se empoderó de la ley (...) Hay que cambiar la cabeza de la gente, y eso no lo hacés con una ley. Con una ley lo único que hacés es que el gobierno se queda tranquilo, dice ‘bueno, somos políticamente re correctos, no somos discriminadores’ y entonces los organismos internacionales de control le ponen un muy bien porque ‘usted sigue las leyes y las cosas que se comprometió’ y le dan más plata ¿Entendés? Y nosotras y nosotros seguimos estando donde siempre” (Patricia, activista lesbiana, Desalambrando).

Comentarios finales

En este trabajo presentamos una serie de argumentos que elaboran las y los activistas del movimiento GLTTTB de la Ciudad de Buenos Aires sobre las identidades apeladas por el movimiento social que integran. Por un lado, las y los entrevistados problematizan el género, la sexualidad y la clase social como puntos de partida para la movilización política. No todas las perspectivas son coincidentes, pero la mayoría se encuentran en un espacio de crítica a las concepciones estáticas de la identidad porque éstas funcionan como corset de prácticas, subjetividades y sentidos que escapan a las categorizaciones rígidas. Por otro lado, vemos que diferentes identidades sexuales y de género devienen problemáticas por diversos motivos para las y los protagonistas de este movimiento social. Así, los privilegios asociados a algunas

identidades, el potencial de desestabilización de otras, el solapamiento entre las políticas basadas en el género y en la orientación sexual y las complejidades producidas por las intersecciones entre sexualidad y clase social concitan la atención y los esfuerzos de las y los entrevistados. Mientras tanto, algunas y algunos sujetos y sus necesidades e intereses se encuentran al margen de este debate. Tal es el caso de los transexuales y transgéneros y las y los intersexuales.

Este panorama no pretende ser definitivo. El campo GLTTTB se caracteriza por la inestabilidad y la variedad en términos de sujetas y sujetos participantes. Tal vez porque es un espacio político en proceso de conformación y porque los conflictos que lo constituyen involucran experiencias diversas de la subjetividad generizada que no se agotan en las voces que en la actualidad se alzan en representación de las y los implicados en esta política.

Por último, el recorrido del movimiento de la diversidad sexual y las estrategias estatales para abordar esta cuestión se condicionan mutuamente. El Estado no debe ser pensado como un ente monolítico sino como un terreno de enfrentamiento entre diferentes fuerzas sociales en pugna por definir los criterios de inclusión/exclusión ciudadana y el correspondiente acceso a bienes simbólicos y materiales.

La inestabilidad inherente al Estado de ninguna manera equivale a neutralidad: el Estado es una instancia central en la reproducción de la heteronormatividad. Sin embargo, las tensiones constitutivas del espacio estatal conllevan posibilidades en términos de lograr que se atiendan reivindicaciones largamente exigidas, aunque no todas las opciones están abiertas por igual. No es posible traducir en política pública –siempre clasificatoria – los argumentos libertarios referidos al erotismo y a las formas de vida que forman parte de las aspiraciones de algunas y algunos sujetos de la diversidad sexual. Las discusiones sobre las relaciones coyunturales entre activistas y Estado, el tipo de medidas ade-

cuadas –especificidad versus universalidad de las políticas- y las limitaciones de las intervenciones estatales constituyen soluciones prácticas y momentáneas al permanente dilema entre lo posible y lo deseado en que nos colocamos cuando demandamos Estado.

Referencias

- Adam, Barry D., Duyvendak, Jan Willem y Krouwel, André (eds.) (1999) *The global emergente of gay and lesbian politics. National imprints of a worldwide movement*. Philadelphia: Temple University Press.
- Álvarez, Sonia, Friedman, Elizabeth, Beckman, Erica, Blackwell, Maylei, Stoltz Chinchilla, Norma, Lebon, Natalie, Navarro, Marysa y Ríos Tobar, Marcela (2002) “Encountering Latin American and Caribbean Feminisms” en *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, vol.28 N°2: 537-579.
- Archenti, Nélica y Moreno, Aluminé (2004) “Las Mujeres en la Política. Estrategias Institucionales y sus Lógicas” en *Trayectorias, Revista de Ciencias Sociales de la Universidad Autónoma de Nuevo León*, año VI, n° 15 (mayo-agosto):32-49.
- Bacchi, Carol Lee and Beasley, Cris (2002). “Citizen bodies: is embodied citizenship a contradiction in terms?” *Critical Social Policy* 22(2): 324-352.
- Bernstein, Mary (1997) “Celebration and Supresión: The Strategic Uses of Identity by the Lesbian and Gay Movement” en *American Journal of Sociology* vol.103 n°3 (noviembre 1997): 531-565.
- Bourdieu, Pierre (1991) [1980] *El sentido práctico*. Madrid:Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1997) *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2003) *La dominación masculina*. Barcelona: Ed. Anagrama.
- Fígari, Carlos (2006) “Política y Sexualidad Abajo del Ecuador:

- Normalización y Conflicto en las Políticas GLTTTBI de América Latina” en *Orientaciones: Revista de homosexualidades* vol. 11.
- Fraser, Nancy. (1997). *Justice interruptus. Critical reflections on the ‘postsocialist’ condition*. Nueva York: Routledge.
- Gamson, Joshua (2002) “¿Deben autodestruirse los movimientos identitarios? Un extraño dilema” en Mérida Jiménez, Rafael (comp.) *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer*. Barcelona: Icaria.
- Guzmán, Virginia (2001) *La institucionalidad de género en el estado: Nuevas perspectivas de análisis*. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- Hiller, Renata (2008) “Deseos de Estado. Estrategias y paradojas del reclamo de reconocimiento estatal de parejas no heterosexuales”. Ponencia presentada en las IX Jornadas Nacionales de Historia de las Mujeres/IV Congreso Iberoamericano de Estudios de Género, Rosario, Argentina, 30 de julio al 1° de agosto de 2008 (mimeo).
- Meccia, Ernesto (2006) *La cuestión gay. Un enfoque sociológico*. Buenos Aires: Gran Aldea Editores.
- Moreno, Aluminé (2002) “Políticas sociales, ciudadanía y corporalidad: vínculos y tensiones” en *Feminaria* N°28/29 (julio de 2002): 16-24.
- Moreno, Aluminé (2007) “Participación de Mujeres” en Gamba, Susana B. (comp.) *Diccionario de Estudios de Género y Feminismos*. Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Morroni, Laura (2006) “Constitución del movimiento feminista latinoamericano y del Caribe en torno al debate entre ‘autónomas’ vs ‘institucionalizadas’. Actos preformativos e identidad”. Tesis de maestría presentada en la Maestría “Poder y sociedad desde la problemática del género”, Facultad de Humanidades, Universidad Nacional de Rosario (mimeo).

Phillips Anne (1995) *The Politics of Presence. The Political Representation of Gender, Ethnicity and Race*. Oxford: Oxford University Press.

“Entre la multitud: los raritos en las calles y la opinión pública. Orgullo vs abyección”

Azucena Ojeda Sánchez

Universidad Autónoma Metropolitana, Unidad Xochimilco

CON FRECUENCIA, LA OPINIÓN PÚBLICA SANCIONA las expresiones callejeras, festivas y políticas del movimiento LGBTTTI, que históricamente ha ido ganando distintos espacios. En parte estos hechos responden a un temor al otro, al extraño, al *abyecto*¹. La intolerancia cobra todo tipo de matices discursivos ante la existencia de la no heterosexualidad, aunque este desprecio ha germinado nuevas posiciones de sujetos políticos. Este campo nos habla de un cierto estado de fuerzas, que ha tenido lugar como producto de distintos acontecimientos culturales y políticos, donde se articulan ciertos saberes-poderes. En ese sentido, trazar un recorrido genealógico² permitirá atender

1 La abyección (en latín, *ab-jectio*), para Butler (2002:19), “implica literalmente la acción de arrojar fuera, desechar, excluir y, por lo tanto, supone y produce un terreno de acción el cual se establece la diferencia”. Lo abyecto designa zonas “invivibles”, “inhabitables” de la vida social. Cuando hablamos de lo abyecto aludimos a aquello que perturba la subjetividad, el sistema, el orden. Aquello que no respeta las fronteras.

2 Este método se ocupa de los comienzos no de los orígenes como lugar de verdad que produce un saber, no es una simple génesis lineal de hechos, la genealogía sustituye el origen como esencia histórica de la cosa, por el comienzo histórico entendido como invención dispersa de la cosa. Mientras que la procedencia permite encontrar bajo el aspecto único

dos objetos de análisis: la procedencia y la emergencia; que nos conducirá a la articulación entre el cuerpo y la historia.

El trabajo se centra en trazar ciertos acontecimientos, emergidos de “las marchas del orgullo gay”, que muestran tanto el lugar del cuerpo como la emergencia de la lucha en el campo de la sexualidad. Nos proponemos ubicar a partir de un breve recorrido genealógico, el campo de fuerzas que atraviesa los actos de sujetos considerados *abyectos* y la opinión pública heterocentrada³. En esta coyuntura, resaltaremos cómo las emociones han sido catalizadores políticos: cuerpos abyectos que se reinventan a partir de la extranjería y del territorio, que pasan de la vergüenza, la culpa y autocastigo a la risa y el orgullo. Se trata de un espacio afectivo de resistencia, subversión, contestación y negociación, como también de horror, indignación y expulsión de la alteridad. Veremos esos juegos de verdad que producen saberes, normatividades y subjetivación en un choque de fuerzas.

1. Entre la multitud

Desde dentro. Notas de la marcha 2010

Inicia la ruta hasta Bellas Artes. Alrededor de las 11:30 del 26 de junio del 2010, distintos colectivos se instalan atrás del Ángel de

de concepto o cosa, “la proliferación de sucesos a través de los cuales (gracias a los que, contra los que) se han formado”, siendo el cuerpo el lugar de la procedencia “superficie de inscripción de los sucesos; la emergencia en cambio da cuenta del enfrentamiento de un estado de fuerzas, su análisis debe mostrar el juego, la manera como luchan unas con otras en el intersticio (Foucault, 2003).

3 Con el concepto de heteronormatividad se señala la existencia de instituciones, estructuras sociales, modelos de comprensión y orientación práctica que hacen aparecer la heterosexualidad no sólo como coherente, sino como privilegiada. Tiene una dimensión histórica, relacionada con su carácter de proyecto hegemónico, y simultáneamente en términos ideológicos o culturales: definición de lo real, de lo natural, de lo bueno y de lo bello que, elaborada por instituciones e intelectuales orgánicos, fijada en aparatos legislativos y represivos, y dotada de eficacia social por las instituciones –dispositivos– del saber experto, responde a los intereses de los sectores sociales que se constituyen en dominantes (Villaamil, 2005).

la Independencia sobre Reforma, para hacerse presentes en la XXXII Marcha del Orgullo LGBTTTT⁴. Para muchos activistas es un acto conmemorativo incorporado a otras acciones realizadas cada año. Otros acuden por ser un día importante, pero nada extraordinario: se recuerda que las otredades sexuales siguen en la periferia, se celebra los espacios ganados, los derechos reconocidos, y se imagina la posibilidad de ocupar el centro donde quepan todos los cuerpos. Para otros, es el primer acto público que permite transitar por la ciudad sin miedo, con tintes de afirmación y orgullo.

Es una fiesta masiva, todos están invitados. Como en toda fiesta se permite el exceso, el desborde: la transgresión. Caillois dirá que “la fiesta, no comprende sólo *orgías consumidoras*, de la boca y del sexo, sino también *orgías de expresión*, del verbo o del ademán. Gritos, injurias, duelo de bromas groseras, obscenas o sacrílegas entre un público y un cortejo que lo atraviesa (...), constituyen los principales excesos de palabra” (2006: 129). Y aquí, se ven tales expresiones por doquier.

Desde el Paseo de la Reforma, observo cómo se expresa la multitud. El gran colorido visual no sólo se encuentra en los atuendos, las banderas o maquillajes, se extiende a los colectivos que no desisten de militar en medio de coyunturas sociales adversas matizadas por el desprecio y la injuria hacia lo no heterosexual, incluso se deja ver en los que se detienen para mirar

4 La Marcha del Orgullo ha representado el escenario para exigir demandas políticas, impregnadas de fiesta, indignación y crítica a las instituciones más conservadoras del país. En los años setenta se exige el respeto a la libre expresión sexual, a los derechos políticos y cívicos que se violaban con extorsiones; en los ochenta el pronunciamiento de ser considerados ciudadanos con pleno goce de derechos, y contra de la discriminación en los centros de salud a partir del VIH-SIDA, reclamando medidas preventivas y sugiriendo el uso del condón; en los noventa se demanda el esclarecimiento de los asesinatos por homofobia efectuados a lo largo del país, se manifiesta la defensa de los derechos sexuales y el respeto a la diversidad sexual; mientras que en la última década se exhortaba a la aprobación de la iniciativa de la Ley de Sociedades de Convivencia (González, 2007).

con asombro, morbo o solidaridad el engranaje de expresiones individuales o colectivas que con orgullo e incluso actitud contestataria, marchan. Aquí existe un diálogo, un intercambio de significados y de voces que quieren dejar eco de la transgresión: “esos mirones también son maricones”, “no que no, sí que sí, ya volvimos a salir”, “somos un chingo y seremos más”, “detrás de las ventanas se esconden las lesbianas, detrás de los balcones están los maricones”, “el que no brinque es buga”, mientras que los espectadores ríen, aplauden, contestan, se unen o se van.

Me coloco dentro del contingente de Cuenta Conmigo A.C., pregunto dónde están los familiares, este año son cinco mamás y un papá, para todos fue su primera marcha. Me acerco a dos de ellas, se notan emocionadas, contentas, y con cierta prisa por comenzar su recorrido. Hilda me señala dónde está su hija y su novia, “ya se le juntaron las dos que quieren con mi hija”, me explica y las dos sonreímos. A Mercedes la veo más reservada y le pregunto cómo se siente al estar ahí por primera vez, “estoy contenta, aunque todavía me cuesta un poco. Por ejemplo, hace unos meses yo no podía ver esto” me dice indicándome con la mirada adónde debo voltear: detrás de mí hay dos chicas besándose. Además, agrega que cuando no puede ir al grupo de apoyo, se siente fortalecida con ver “la novela” (sic), qué novela le pregunto, “*Las Aparicio*. ¡Algún día espero ser como Rafaela!”. Nos interrumpen, comenzamos a marchar.

Me distancio del contingente, avanzo para ver quiénes más transitan. Al rebasar otros colectivos, observo que por momentos son más los espectadores que saludan o toman fotos que los que van marchando. ¿Se irá debilitando año con año la marcha o será que cada vez son más quienes se solidarizan con este movimiento? Avanzo, mi atención no se centra en la marcha sino en los espectadores: ¿cómo viven este momento?, ¿cómo miran esos cuerpos transformados, esas expresiones no normativas del género y la sexualidad?, ¿qué representa ser testigos de “la salida

del clóset” del hijo, la hermana, el primo, la exnovia, el amigo que se convirtió en amiga? ¿Cómo una sociedad regulada por la moral católica vive tal experiencia ante la visibilidad de lo históricamente considerado *abyecto*?

Desde fuera. Notas del recorrido virtual de la marcha 2011

Un día después de la XXXIII Marcha del Orgullo LGBTTTTI, el 27 de junio del 2011, surgen las crónicas de lo acontecido. Este año asistieron 120 contingentes de todo el país, bajo el lema “Leyes sin discriminación para toda la nación”. Dos escenas de la marcha narradas por *Notiese*⁵ destacan lo vivido:

El contingente estaba ya en la calle 5 de Febrero. Un hombre, al ver el espectáculo gritó indignado: “¡Putos exhibicionistas!”, y una mujer policía que se dio cuenta de lo sucedido, de inmediato se acercó, le dijo que se callara pues no podía decir esas cosas. El hombre, intimidado, se dio a la fuga (...)

Finalmente llegó el momento más importante, la razón de ser de esta movilización con 33 años de historia: el pronunciamiento político. Durante este acto encabezado por activistas de la diversidad sexual, entre ellos Tito Vasconcelos, Antonio Medina, y Josué Quino, algunas personas comenzaron a gritar y a chiflar desesperadamente, una de tres, por aburrimiento, porque la lluvia se avecinaba, o porque ya querían ver a Lucía Méndez en el escenario, o tal vez, por las tres juntas.

A treinta y tres años de su historia, la marcha del orgullo produce ruido y comentarios entre particulares. En internet, desde el portal de *Yahoo!* se publicaron imágenes del día anterior, lo que propició libremente la opinión de usuarios, dada la condición de anonimato que garantiza que cualquier gente diga cualquier

5 Agencia especializada de noticias Notiese, en http://www.notiese.org/notiese.php?ctn_id=5036, descargado el 27 de junio del 2011.

cosa. Fueron cinco fotografías que retratan la expresión festiva y carnavalesca de aquella marcha a través del gran colorido: en la primera imagen un hombre semidesnudo cubierto de pintura azul con brillos por doquier, grandes ojos maquillados y largas pestañas, barba y sombrero con plumas y flores; en la segunda foto, una pareja de hombres con alas y un letrero que dice “el amor no tiene credo, ni color, ni preferencia sexual”; tercera imagen, una pareja de hombres vestidos con ajuar de boda, uno de ellos con vestido y velo de novia y el otro con traje smoking y una máscara que cubre la mitad de su rostro; cuarta imagen, una pareja de hombres vestidos de vaqueros sujetando la bandera del arcoíris mientras se besan; y quinta imagen, un hombre de edad avanzada maquillado, con un sombrero de flores rojas, vestido de holanes y un gran abanico de colores. Ante esto, se generaron múltiples comentarios en la web e insultos para cada fotografía, los que se muestran, reflejan de alguna forma el sentir de la mayoría (sic)⁶:

“Se pueden expresar: si, pero también deberían hacerlo con CLASE y no de hecho causando la burla, y denigrándose ellos mismos!!! Ellos deben respetar para poder exigir ser respetados!!!

“Estas marchas si no me equivoco es para pedir respeto a sus preferencias sexuales, lo que yo me pregunto es como se puede dar respeto a una persona que no respeta al resto muchas veces exhibiéndose enseñando bubis, tangas, etc. (...) acaso no podrán realizar una marcha vestidos de una forma normal con pancartas y diferentes formas de comunicar lo que quieren, no se si para ser homosexual se tiene que llegar a esta forma de exhibicionismo, yo no he visto que una mujer ande haciendo un papel de estos en la calle, se ha avanzado mucho en las preferencias sexuales

6 Fuente: <http://mx.noticias.yahoo.com/fotos/marcha-del-orgullo-gay-2011-1309042091-sildeshow/> descargado el 26 de junio del 2011. Se transcribieron los comentarios tal y como aparecieron en el portal de yahoo.

y que bueno porque da a entender que somos una sociedad abierta pero creo que con este tipo de manifestaciones en vez de avanzar se retrocede”

“Bola de aberrantes, hijos del averno... con su cerebro chiquito no acaban de entender que son y seguirán siendo fenómenos de la naturaleza... aparte solos cual grano de sal en el mar... pobres, por otro lado era un buen momento para aventarles una bomba y de una buena vez casi exterminarlos aberrantes, haz patria y %&\$/ a un pinche joto, empezando por marcela ebrard!”

“le llaman “orgullo gay” de que se pueden orgullecer estas personas, ni siquiera tienen una identidad propia tal es su confusión que no saben que son en la vida, físicamente son hombres y les guste o no nunca podrán igualarse a una mujer, aun operándose y cambiando de sexo, jamás podrán dar a luz un hijo, eso solo es un don de dios para las mujeres, por otra parte lo único que yo percibo con este tipo de marchas es la denigración del ser humano, hasta casi convertirse como un animal, y aún ni los animales hacen esas aberraciones, por desgracias el vivir fuera de los mandamientos de dios, el no quererse sujetar a la ley de dios, provoca esto que podemos observar y que claramente la palabra de dios condena este tipo de depravaciones, y tales personas están condenadas al infierno, (...) ahora piden derechos, los tienen como seres humanos que son, pero que no pidan derechos para hacer y deshacer en las calles, exhibiéndose con vestimentas que ninguna mujer se pondría, ahora son apoyados por legisladores igual de pervertidos que ellos, con el hecho de obtener los votos para ganar elecciones, no les importa dejar a los niños en manos de estas personas, las pobres criaturas crecerán con una gran confusión en su vida, esto es una vergüenza, además que pisotean los derechos de las personas que tratamos de educar a nuestros hijos con amor, mediante la palabra de dios

que la única ley moral en que podemos basarnos para saber lo que está bien o mal. Sé que a muchos no les gustara pero así como se tiene el derecho de salir y gritar por cosas que en nada benefician a la sociedad, yo tengo el derecho de defender lo que es correcto y no porque lo diga yo, sino porque está escrito en la palabra de dios”.

“el gobierno se hincha en decir que ellos tienen derecho de ser aceptados y una vida digna, lo que los estudiantes piensan es que nosotros tenemos derecho a no aceptarlos, como hace un tiempo sacaron la ley para proteger a los no fumadores, como no sacan una ley para los no gays, ahora hasta les quieren dejar adoptar a los niños para que ¿??? para que los violen o los prostituyan o les enseñen esa manera de pensar y que va a decir el pobre niño (...) me dan ganas de formar un comité anti gay usando el lema “donde está mi derecho a no aceptarlos”.

¿Qué fue lo más perturbador de tales fotografías que desataron la indignación de la gente? Para la mayoría tales marchas han perdido su carácter político al convertirlo en fiesta, lo que cuestiona la opinión pública es “la falta de respeto y de sentido combativo” para sólo “exhibirse y hacer el ridículo”, sin embargo, ahí radica su mayor micropolítica⁷. Tenemos que en las marchas hay varios elementos que entran en juego y que son los que producen desprecio hasta su grado más radical: abundan *cuerpos desnudos* y éstos son el signo de una regresión con respecto al orden colectivo, *la vestimenta* siempre colorida desafía el orden

7 Para Martínez de la Escalera (2009), las micropolíticas son resistencias en la práctica teórica y en la práctica no discursiva: se resisten estratégicamente a las biopolíticas descritas por Foucault. Las micropolíticas se ubican en el borde *–entre–* de las disciplinas y las biopolíticas, si las disciplinas tienen por objeto el cuerpo de los individuos y la biopolítica el cuerpo poblacional, la micropolítica atraviesa *–entre–* el cuerpo individual y el colectivo. Por ello no se trata de configurar identidades, de ser *identificado*, o *fichado*; *habrá que arrancarse de dominios de enunciación y de estados de cosas*, desterritorializar para reterritorializar otros agenciamientos.

social al escenificarse la transgresión del género normativo, pues el vestido es la envoltura de la vida social que cubre y transforma los misterios del cuerpo, *el maquillaje drag* es la puesta en escena de uno o varios personajes que muestran la ambigüedad del lado femenino y masculino al fusionarlos, recreando símbolos. Pero también tales imágenes dicen más que el momento vivido, hay algo en común en todas las fotografías; los personajes están riendo, una risa que refleja coquetería, picardía, cinismo y orgullo, quizá esto fue lo más provocador. En los cuerpos es donde aparece su mayor actitud contestataria y lo que violentó las miradas heteronormadas.

Eribon (2001) explica que la injuria se ha convertido en la base constitutiva de la subjetividad gay. No se trata de simples palabras que enuncian, se convierten en veredicto sobre la diferencia y el lugar asignado socialmente en este mundo. Para J.L. Austin (en Butler, 2004), existen “actos de habla ilocucionarios” y “perlocucionarios”: los primeros son actos de habla que cuando dicen algo hacen lo que dicen, mientras que los segundos producen ciertos efectos como consecuencia de decir algo, mostrando con ello que el lenguaje tiene una importancia capital. Para Butler (2004), las palabras producen un daño lingüístico que actúa como una herida física. Ser herido por el lenguaje implica sufrir una pérdida de contexto, un no saber dónde se está. “Ser objeto de un enunciado insultante implica no sólo quedar abierto a un futuro desconocido, sino también no saber ni el tiempo ni el espacio del agravio, y estar desorientado con respecto a la posición de uno mismo como efecto de tal acto de habla” (2004: 19-20). Así, las palabras hirientes son actos discursivos, insultos que se inscriben en la memoria y en el cuerpo.

El lenguaje de odio y desprecio hacia los sujetos no heterosexuales les da un no lugar o un lugar inferiorizado en el orden social. Tanto las palabras de la vida cotidiana como los discursos psiquiátricos, políticos, jurídicos, diríamos discursos y tecnologías,

producen seres extraños y enfermos. Pero si la sociedad produce cuerpos abyectos, cuerpos no reconocidos, expulsados desde el lenguaje; en oposición, existen cuerpos abyectos que se reapropian políticamente y se enfrentan al miedo y odio de la sociedad, construyendo sus propios espacios. Lo importante de este hecho es que, tal como lo muestra Butler (2004), al ser llamado con un nombre insultante, uno es menospreciado, pero también da la posibilidad paradójicamente, de una existencia social, se le inicia a uno en la vida temporal del lenguaje: “la palabra ofensiva corre el riesgo de introducir al sujeto en el lenguaje, de modo que el sujeto llega a usar el lenguaje para hacer frente a ese nombre ofensivo” (2004:17).

De esta manera, el orgullo gay surge en medio de esta malla de discursos ofensivos. El *orgullo* es una reacción política de lucha y resistencia contra un dispositivo que ha inventado discursivamente “al homosexual” (Sáez, 2004), procede como una micropolítica al biopoder. Este proceso parte de una práctica concreta: la risa. Siguiendo a Kristeva: “reír es una manera de situar o de desplazar la abyección (...) en lugar de interrogarse sobre su “ser”, se interroga sobre su lugar: ¿Dónde estoy?, más bien que ¿Quién soy? (...) constructor de territorios, de lenguas, de obras, el *arrojado* no cesa de delimitar su universo, cuyos confines fluidos estando constituidos por un no-objeto, lo abyecto- cuestionan constantemente su solidez y lo inducen a empezar de nuevo” (Kristeva, 1988: 16).

Pero antes de la risa que posibilita situarse en otro lugar, estuvo la vergüenza. Monsiváis (2001), explica que antes de 1920, no existe la salida del clóset, pues en su lugar: “La opresión es tan desmedida que fuera del clóset comienza literalmente el abismo de la pérdida de todo respeto. (...) A los afeminados pobres les corresponden las humillaciones en serie, que no tan extrañamente, al despojarlos de la humanidad reconocible les permite sobrevivir. (Lo peor que les puede suceder ya les pasó). En la capital, a

los homosexuales con recursos, talento, ingenio, audacia, dinero, relaciones sociales, se les concede la “dispensa moral” que, sin aislarlos del todo, jamás les ofrece la integración plena. Y si la ley no prohíbe la homosexualidad consensuada entre adultos, si erige su Muralla China: la moral y las buenas costumbres. Quienes las desafíen pagarán un costo altísimo” (Monsiváis, 2001:313-314). Una vergüenza por ser diferente que, ante la enorme opresión a comienzos del siglo XX, en oposición puede allanar el cinismo en una conversión del avergonzado en desvergonzado, desafiando la disciplina moral.

Un primer escándalo histórico que surge de un chisme masivo dio cabida a la existencia pública del homosexual, que permitió un antecedente para un desplazamiento de la vergüenza a la risa y el cinismo, fue la redada del baile de los 41. El 17 de noviembre de 1901, a las tres de la mañana, la policía realizó una redada en una casa particular, donde había un grupo de 41 personas. Entre los asistentes había 22 vestidos de hombres y 19 travestidas. Oficialmente el delito fue “faltas a la moral y las buenas costumbres”. Los vecinos molestos por el escándalo de la fiesta llamaron a la policía. De esto, el reporte periodístico se centró en describir las vestimentas de los asistentes: “pelucas con rizos, caderas y pechos postizos, aretes, choclos bordados, maquillajes de colores estridentes, zapatos con medias bordadas, abanicos, trajes de seda cortos, ajustados al cuerpo con corsé”. Las noticias inicialmente reportaron a 42 participantes, después la cifra cambió a 41, ocultando “al yerno de la nación”, don Ignacio de la Torre, marido de la hija del presidente Porfirio Díaz (Monsiváis, 2002).

Siguiendo a Monsiváis (2002), su relevancia radica en que la Redada “inventa” la homosexualidad en México. El gay nace del estigma y del choteo, a partir del relajamiento y la burla se habla del tema. El número 41 provoca la risa que acompaña al chiste, al albur que sobrevive en el siglo XX. El baile de los 41 sirve para identificar la sodomía con el travestismo. Y de algún modo,

con la fiesta interrumpida, a los “maricones” se les da existencia colectiva. Más aún al no admitirse el orgullo, se ejerce el humor desesperado, el mensaje sería “si no me rio de mi mismo no reafirmo mi humanidad”. Por ello, para Monsiváis el punto de partida de la resistencia gay es la conversión del determinismo en relajo, de la culpa en desfile de modas, de la condena en ridiculización. Un baile en 1901 es casi literalmente la marcha del orgullo gay.

Aunque con menos visibilidad, también se ha documentado la existencia de subculturas lésbicas en la ciudad de México, a principios del siglo XX. En un artículo del periódico *El Universal* se describe:

La policía cayó en el pueblo de Santa María sobre una gran fiesta de mujeres. El motivo aducido fue “el bautizo de una muñeca, a la que se le puso el nombre de Chilaquil”. Este nombre insinúa que esas mujeres eran homosexuales. Tras enlistar los nombres de catorce de ellas y asegurar que había más, en el artículo se señalaba que la policía seguía atenta a incidentes similares en toda la zona; que las mujeres habían afirmado haber hecho cada mes esa clase de fiestas sin que hasta entonces se les hubiera molestado, y que no invitaban a hombres porque esa era la única manera de evitarse problemas (Clark L. Taylor, 1978, en Carrillo, 2005: 37).

La risa entonces tiene una importancia capital en la subjetividad del abyecto, y en cada desplazamiento político dado por el movimiento lésbico-gay, desde el *jotear* hasta la expresión pública de los cuerpos en una marcha. Ante esto, la Marcha del Orgullo muestra en tanto fiesta masiva, un nuevo lenguaje de apropiación de los cuerpos expulsados a cuerpos posibles, caleidoscópicos, puesto que su performatividad nos coloca en una posición de duda ante las combinaciones posibles, de cuestionamiento a la supuesta naturalidad. Se torna como un juego de espejos, imágenes, ilusiones visuales; es un desorden y una ambigüedad de significados.

2. Reivindicando el orgullo marica

Frente al desprecio, existe una posibilidad de interpelación desde las prácticas discursivas. El movimiento lésbico-gay en México, ha construido espacios para interrogar las causas y efectos de la ofensa social que producen, al generarse una comunidad contestataria que responde a discursos provenientes de la iglesia, el Estado y la sociedad. Este proceso complejo ha dado cuenta de un tránsito de lo marginal a lo diverso, esto no significa un tránsito lineal, ni que haya desaparecido lo marginal, se trata de un proceso donde los cuerpos abyectos se reapropian del lenguaje y con ello construyen sus propios espacios de significación. A decir de Monsiváis (2010) hoy podemos hablar de existencias sujetas al prejuicio, pero poseedoras de certezas legales y culturales, donde la clave ha sido *la tolerancia*⁸.

Hoy por hoy los jóvenes no heterosexuales son arropados por una red social que ha sido denominada comunidad LGBTTT-TI. Su conformación incluye espacios como bares, antros, lugares públicos y privados para ligar, mercado rosa, grupos de apoyo y activistas, así como una producción cultural que incluye poesía, cine, teatro, programas televisivos (Marquet, 2001), espacios académicos, y la consolidación de la Semana Cultural Lésbico-Gay al transformarse en el 2011 en Festival Internacional de la Diversidad Sexual en la ciudad de México. Para Monsiváis (2010), se ha venido ampliando y fortaleciendo un movimiento cultural lésbico-gay, en parte, por el impulso internacional en contra de la homofobia y en pro de la normalización de la homosexualidad. Así, confluyen desde grupos de liberación gay y de activistas contra el sida, poetas, dramaturgos, artistas plásticos, cineastas,

8 Basado en la práctica y en su lectura de Jean Cocteau, Monsiváis entiende por tolerancia: “el reconocimiento de los derechos de los otros, así de simple. Hoy, promover la tolerancia es aceptar el enriquecimiento personal y colectivo de la diversidad que aporta. En este contexto, nada más patético que esas mantas en marchas gay contra la tolerancia; nada más oportuno que avivar la comprensión del nuevo sentido del término” (2010: 265-266).

músicos, actores, etcétera, que, apoyados de la globalización, y un triunfo legal en distintos países, logran reivindicar el orgullo por las diferencias en forma de subversión: el orgullo marica.

El comienzo de lo que se denominará “orgullo gay” en México, se sitúa en la década de los 70 bajo la influencia de cambios culturales importantes en el país, de acontecimientos concretos (como la matanza de Tlatelolco), y de movimientos contraculturales (como el movimiento feminista y sindicalista entre otros) que dieron cabida al surgimiento del movimiento lésbico-gay. Dos eventos catalizadores que impulsaron a mujeres y hombres homosexuales a unirse para analizar la situación de estigmatización y opresión que vivían, fue la influencia extranjera de la rebelión de Stonewall en 1969, y en 1971 en México el despido de un empleado de Sears por conducta supuestamente homosexual. Así surge el primer grupo homosexual en México: el Movimiento de Liberación Homosexual. De ahí se crearán tres agrupaciones importantes, el Frente Homosexual de Acción Revolucionario (FHAR), Grupo Lambda de Liberación Homosexual y Oikabeth que impulsarán un discurso político y distintas acciones contestatarias (Diez, 2010).

Aunque el movimiento LG desde su surgimiento fue disperso, avanzó en algo importante: perder el miedo a la palabra en espacios abiertos y públicos. Para Lizarraga (2003), el movimiento homosexual mexicano no consiguió llevar a cabo planes serios de trabajo que subsanaran una falta de discurso, en parte por el México analfabeto, y la falta de argumentos que trascendieran los guetos conformados. No obstante, su fuerza principal estuvo en la creación de distintos espacios y grupos que comenzaron a interrogar los discursos dominantes y la necesidad de educar al resto de la población sobre la condición homosexual. Una acción importante fue la marcha del “orgullo gay” celebrada a finales de junio de 1979, lo que representó ganar por primera vez un espacio público y un logro político (Diez, 2010). Otro hecho

destacable fue la participación de la activista Nancy Cárdenas en el programa televisivo *24 horas*, donde habló de la situación legal de gays, de su persecución, represión sistemática y la distorsión del enfoque psicoanalítico-psiquiátrico sobre la homosexualidad, siendo la primera “salida del clóset” de cara a la nación (Mogrovejo, 2000). Así la militancia de los 70 y 80 fue el impulso de “la salida del clóset”.

La toma de conciencia y la formación de una identidad colectiva se refleja en la proliferación de grupos gay y lésbicos⁹, el paso hacia una identidad colectiva también posibilitó distintas creaciones culturales y artísticas (Shuessler, 2010; Marquet, 2001) y acciones políticas. En 1979 surgen dos publicaciones importantes que le dan voz a la situación social de homosexuales; *Política sexual* primera revista con temática gay que presentaba ideas articuladas con base en los escritos de Wilhelm Reich quien defendía la liberación sexual como liberación política; el FHAR publica *Nuestro cuerpo* que abordó la necesidad de contar con foros comunes de expresión, ambas publicaciones desaparecieron pero iniciaron un combate cultural mediante la aparición irregular de artículos y ensayos en revistas y periódicos, quizá el más significativo (y aún vigente) haya sido *Ojos que da pánico*

9 Mientras que a fines de los 70 existían tres grupos, a principios de los ochenta surgen otros: Horus, grupo Amhor, Buquet, grupo Nueva Batalla y Guerrilla Gay. En Guadalajara, en 1984 surge el Grupo de Orgullo Homosexual (Gohl) (Diez, 2010). Para finales de los años 90, existían las siguientes agrupaciones: Grupo Unigay, El Clóset de Sor Juana, EON Inteligencia Transgénerica, Colectivo Sol, Generación Gay, Guerrilla Gay, Palomilla Gay, Musas de Metal, Grupo lésbico-gay Ollinhuitzicalli, Lesbos de Himen, Enlace Lésbico, Grupo de Madres Lesbianas (GRUMALE), Grupo homosexual de acción e información (GHAY), Amantes de Lorca, Primer Equipo Lésbico de Softbol del D.F, Club Leather de México, Shalom Amigos, Fundación Arcoiris Por el Respeto a la Diversidad Sexual, Seminario Novo 41, Génesis y otras ovejas, Ikatiani, Iglesia de la Comunidad Metropolitana, Centro Cultural de la Diversidad Sexual, Ícaro Gay, Unidad Punk Libertaria, Orgullo A.C., Lesbianas Zapatistas, Nueva Generación de Jóvenes Lesbianas, Curesida, AVE de México, Proyecto Aprendo Uga (Hernández, 2001). Mención especial por su carácter institucionalizado merece el Círculo Cultural Gay cuya labor principal ha sido organizar la Semana Cultural LG, la Exposición Anual de Arte Plástico y la Muestra de Cine a lo largo de los últimos 30 años, contando con el apoyo del Museo del CHOPO perteneciente a la UNAM.

soñar de José Joaquín Blanco. En ese mismo año se efectuó en el Centro Médico, el Cuarto Congreso Mundial de Sexología, y de ahí activistas como Xavier Lizarraga fundaron el Instituto Mexicano de Sexología (Lizarraga, 2003). En 1980 los grupos Lambda, FHAR y Oikabeth ingresan a la basílica de Guadalupe en procesión por el asesinato del arzobispo Óscar Romero. A su vez, militantes protestaron en las oficinas centrales de la policía capitalina pidiendo el alto a las razias a homosexuales (Diez, 2010).

Sin embargo, el movimiento tuvo una importante pérdida de vitalidad y presencia en 1984 que duró hasta 1997, en parte por la imposibilidad de transformar el discurso liberacionista en una demanda de derechos sexuales y la aparición de la epidemia del sida que debilitó al movimiento (Diez, 2010). En 1984 empieza a divulgarse la enfermedad bajo el nombre de “cáncer gay” o “cáncer rosa” consolidando el prejuicio de la sociedad hacia este sector, fortaleciendo a la derecha mexicana a contra argumentar los espacios ganados por el movimiento LG, enfatizando la culpa y el castigo de dios (Monsiváis, 2003). Miembros de la comunidad médica contribuyeron al discurso moralista y al pánico social, así el jefe académico de gastroenterología de la Facultad de Medicina de la UNAM declaró: “el padecimiento se presenta en homosexuales promiscuos y drogadictos en un 92%, porque usan agujas contaminadas, o una y otra cosa, homosexualidad y drogadicción están interrelacionados... ¿Qué por qué la enfermedad sólo afecta a los homosexuales? Bien pudiera ser obra de castigo divino” (*El Sol de México*, 24 de agosto de 1985, citado por Diez, 2010). En 1987 el sida es ya un motivo de terror, un joven se ahorca en el Centro Médico, y en un periódico se publica una caricatura que dice “Sui-sida”, por lo que se extiende en los Medios la descripción del sida como enfermedad moral y como operación de asepsia, sirviendo a revistas amarillistas como *Alerta* a publicar asesinatos a homosexuales, incluso celebrando esa manifestación del prejuicio, los crímenes de odio por homofobia (Monsiváis, 2003).

Tales escenarios llenaron de nuevos miedos a la población más afectada. Empezó a ser preocupación prioritaria el sida, ya no era cuestión de dar la batalla para acabar con la discriminación y dignificar sus vidas, lo vital era defenderse del VIH. Para Lizarraga (2003), el sida se convirtió en un obstáculo que los obligaba a tropezar con el miedo, el abandono, el sufrimiento y el silencio, también con el señalamiento, la estigmatización y el recurso del clóset. Aunque tales miedos también produjeron la creación de nuevos espacios y grupos conducentes a combatir el sida y fomentar la educación en sexualidad.

Ante el declive del movimiento LG extendido hasta 1997, resurge en esa década otro proceso político y cultural, quizá el más fructífero por su consistencia argumentativa y ganancias jurídicas logradas entre el año 2000 al 2011. Bajo la influencia de cambios sociales y políticos nacionales e internacionales, el emergente discurso internacional sobre los derechos humanos materializado en una serie de conferencias organizadas por la ONU a principios de los noventa, le dio sustento discursivo a distintos movimientos sociales en México, entre ellos al movimiento LG. Así comienza otra etapa de gran trascendencia al centrar el activismo por tratamientos médicos para gente infectada con el VIH/sida lo que ayudó a estructurar sus demandas. Las demandas políticas dirigidas a la atención pública dieron resultado, y en 1998 el acceso a antirretrovirales se extendió por parte del gobierno mexicano a servidores del Estado y en 2003 al público en general (Diez, 2010).

Un logro cultural de la lucha de las minorías es la introducción en el vocabulario del término *homofobia*¹⁰, que señala el odio irracional, sistemático y violento a los homosexuales,

10 La invención del término pertenece a K.T. Smith que en 1971 publicó un artículo que analiza los rasgos de la personalidad homófoba. Un año después G. Weinberg definió la homofobia como: “el temor de estar con un homosexual en un espacio cerrado y, en lo que concierne a los homosexuales, el odio hacia sí mismo” (Borillo, 2001).

convirtiéndolo en parte fundamental del discurso contestatario y liberal del movimiento LG y contra la intolerancia. En la década de los 90 en México, una consecuencia de la epidemia del sida y el ruido producido por las muertes de famosos de todo el mundo hace que se introduzca en los medios el término homofobia visto como ese odio irracional a los homosexuales y no simplemente al temor que produce (Monsiváis, 2010). Este discurso denuncia las violaciones a los derechos humanos y agresiones penalizables que en México ha logrado insertarse en la conciencia colectiva como *ese prejuicio* en contra de las personas con orientación sexual distinta a la heterosexual.

Su relevancia también consiste en el comienzo por la despatologización de la homosexualidad. Apenas un año después de que apareciera el término *homofobia*, en 1973 la Asociación Americana de Psiquiatría votó unánimemente para que la homosexualidad dejara de ser considerada como un desorden mental. Y el 17 de mayo de 1990, la Organización Mundial de la Salud la eliminó de su catálogo de enfermedades mentales. Con ello se removió el obstáculo científico que legitimaba un tratamiento discriminatorio y de exclusión social. Vemos nacer pues otro discurso no sólo liberacionista sino contestatario y reivindicador al orden heterosexual que apuntan más hacia la construcción de ciudadanía y sujetos de derecho.

El peso de dicha palabra y tales acontecimientos posibilitó que en México, el activismo en los noventa logró gestar la Comisión Ciudadana contra Crímenes de Odio por Homofobia, organización ciudadana que ha denunciado desde su aparición (1998) los crímenes cometidos en contra de homosexuales, destacando que las muertes no son iguales a otros asesinatos, se distinguen por la brutalidad y salvajismo en que se expresan los cuerpos: genitales mutilados, lesiones anales con diversos objetos como palos, botellas, fierros, además de ser apuñalados.

La articulación entre el movimiento feminista y el movi-

miento LG a lo largo de su historia en México, ha sido central para la construcción de ciudadanía y de sujetos de derecho en el campo de la sexualidad. De esta manera han logrado generar presión y demandar modificaciones constitucionales importantes tales como reformas que incorporan al derecho mexicano una nueva concepción de igualdad: la de 1974 del artículo 4° que establece la igualdad del varón y la mujer ante la ley y garantiza la libertad de decisión sobre el número y espaciamiento de los hijos; y la de 2001 al artículo 1° que proscribe toda forma de discriminación, incluida aquella motivada por preferencias (Razú, 2010). Tales reformas constitucionales fueron muy importantes por ser el antecedente para la aprobación de la Ley de Sociedad de Convivencia en la ciudad de México, el 16 de noviembre del 2006, que por primera vez da protección a la diversidad familiar (Gaceta Oficial del Distrito Federal, 2006), y el logro más reciente, la aprobación de la Ley del Matrimonio entre Personas del Mismo Sexo, el 21 de diciembre del 2009, siendo un elemento más de transformación de la familia tradicional¹¹, dando lugar a otra modalidad familiar validada por las leyes (Anodis, 2009).

Este proceso político fue posible por dos condiciones importantes en el fortalecimiento del movimiento LG. Por un lado, la transformación experimentada de un movimiento callejero a uno profesional, institucional y con liderazgos nuevos debido a financiamientos nacionales e internacionales que fomentó re-

11 Entre las transformaciones a dicha institución, se encuentran: la introducción de los anticonceptivos en los años 40 en nuestro país que separó la sexualidad de la reproducción y con ello el papel de las mujeres en el núcleo familiar. La incorporación de las mujeres en las actividades económicas. Los debates sobre el matrimonio a partir del incremento de divorcios y las migraciones. Los nuevos escenarios del concepto de maternidad al distinguirse la genética, gestacional y social, éstas pueden recaer en la misma persona pero también se dan por separado; la primera se refiere a la mujer que aporta material biológico (ADN), la segunda es la portadora del embarazo que no necesariamente es la misma persona por la donación de óvulos o la subrogación de úteros, y la tercera es la que se relaciona con la crianza de hijos como la adopción. Esto lleva a una reflexión mayor sobre las tecnologías de reproducción asistida y el involucramiento y conformación de nuevas modalidades de familia.

cursos y la parición de nuevas organizaciones civiles dedicadas al avance de reivindicaciones sociopolíticas. Por otro lado, la apertura del sistema político mexicano donde el PRI pierde mayoría y el PRD gana la gubernatura de la ciudad de México permite que, en 1997, por primera vez en la historia del país se eligiera a la diputada abiertamente gay Patria Jiménez, quien representara los intereses sociopolíticos del movimiento en el Congreso. Posteriormente, vendrán una serie de postulaciones y elecciones de candidatos gays y lesbianas en el país (Diez, 2010).

Ahora bien, ¿qué impacto tuvo en el “sentir” de la sociedad, esta última ganancia jurídica?, ¿qué discursos atraviesan este campo de fuerzas? Discursos religiosos, jurídicos, académicos: fluyen los comentarios¹². El cardenal Norberto Rivera manifestó que las reformas en la ciudad de México que permiten el matrimonio entre personas del mismo sexo y la posibilidad de adopción, son inmorales y una aberración porque “ha abierto las puertas a una perversa posibilidad para que estas parejas puedan adoptar a niños inocentes, a quienes no se les respetará el derecho a tener una familia constituida por una madre y un padre, con los consecuentes daños psicológicos y morales que provocará tal injusticia y arbitrariedad”, “la iglesia considera una aberración equiparar las uniones entre personas del mismo sexo con el matrimonio, pues éstas son incapaces de alcanzar los fines que dieron origen a esta imprescindible institución que, para los cristianos, no obedece sólo a una forma de organización social, sino que es un orden instituido por dios desde la creación del mundo, y sobre esta voluntad divina que rige la moral conyu-

12 Foucault (2009: 28-29), indica que el comentario “Por una parte, permite construir (e indefinidamente) nuevos discursos: el desplome del primer texto, su permanencia, su estatuto de discurso siempre reactualizable, el sentido múltiple u oculto del cual parece ser poseedor, la reticencia y la riqueza esencial que se le supone, todo eso funda una posibilidad abierta de hablar. Pero, por otra parte, el comentario no tiene por cometido, cualesquiera que sean las técnicas utilizadas, más que el decir *por fin* lo que estaba articulado silenciosamente *allá lejos*”.

gal no puede estar ninguna ley humana (...) e inevitablemente llevará a la sociedad a la ruina” (León, 2009). Por otro lado, el arzobispo de Morelia, Alberto Suárez, expresó: “los perros no hacen el sexo entre dos del mismo sexo; normalmente la inclinación natural es relacionarse de forma heterosexual” y acusó a los diputados de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal que aprobaron el matrimonio de no tener “un pensamiento sano y equilibrado” (Lemus, Chávez y León, 2009). El obispo de Cancún, Pedro Pablo Elizondo, consideró que esas uniones “no tienen madre” y aclaró que la Iglesia católica no es homofóbica porque es la única institución “que se ocupa de ellos cuando se están muriendo” de sida (Martoccia, 2010). En tanto que la Arquidiócesis de México afirmó tener autoridad moral y las “verdaderas razones” para oponerse a adopciones gay “porque la iglesia ha tenido esa vergonzosa y dolorosa experiencia (por pederastia de algunos sacerdotes) —que ha reconocido, por la que ha pedido perdón y tomado medidas para corregirla y evitarla—, por lo que tiene autoridad para alertar del peligro que corren los niños que se desarrollan en un ambiente de homosexualidad”, además precisa que no reprueba a los homosexuales, sino a su vida sexual “por bien intencionados que fueran unos ‘papás’ homosexuales, su solo estilo de vida afectará de muchas maneras al niño. Si dice: ‘de grande quiero ser como mi papá’, ¿a qué se referirá?, ¿a usar falda, maquillarse, invitar a otro hombre a dormir con él?” (León, 2010).

Este itinerario discursivo de desprecio y denigración para denominar y producir sujetos abyectos, en México se alimenta de nuevos temores. Si antes el temor provenía del peligro de transgredir las leyes impuestas por dios, después por la angustia de saberse contagiado o contaminado de la anormalidad definida por la medicalización de la sexualidad, vemos ahora surgir un temor a la invasión ciudadana a partir de que se van ganando discursos, leyes y prácticas institucionalizadas por procesos políti-

cos emergentes y legislativos. Una expresión pública que muestra tal acontecimiento se encuentra en la reciente declaración del Cardenal Javier Lozano Barragán, ministro de salud de Vaticano: “*Hasta a las cucarachas les dieron ahora ya rango de familia porque viven bajo el mismo techo, si vive un gato, un perro, dos lesbianas y todo, es una familia*” (Reforma, 2004).

En respuesta, se generaron contra discursos desde otros campos del saber. El 11 de febrero del 2010 el jefe de Gobierno capitalino se reunió con 20 especialistas integrantes del grupo de asesores del gobierno local, dedicados a emprender la defensa de esas reformas ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Entre ellos había académicos (abogados, antropólogos, sociólogos, psicólogos) de la UNAM, la UAM, el Colegio de México, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) quienes explicaron que no se puede hablar de un solo tipo de familia, alrededor del mundo hay más de nueve mil estudios científicos que hablan sobre los distintos tipos de familia que han evolucionado históricamente (Cuenca y Bolaños, 2010), lo que fortaleció y legitimó las demandas del movimiento LG.

Hasta aquí, hemos atravesado un campo epistemológico y discursivo sobre la construcción del orgullo gay, minado de producción de saberes, posicionamientos políticos y morales, y prácticas contestatarias que conforman un largo recorrido histórico. También su contraparte, aquel campo normativo que se resiste a la alteridad, en términos derridianos diríamos que se resiste a la *hospitalidad* de un ser ilegítimo, extranjero sin historia o invasor del hogar: ¿Quién eres y de dónde vienes? (Derrida, 2006), de ahí que se han inventado formas de saber cuasi-teratológicas.

Llegado a este punto, podemos decir que la reivindicación del “orgullo gay” basado en un movimiento identitario, aún con sus fisuras, sus paradojas o contradicciones, ha traspasado el

ámbito oculto para ganar un lugar en la esfera pública. No sólo se ha venido reconfigurando a partir de la creación de espacios o la denuncia pública de la exclusión, el orgullo también se ve fortalecido por procesos sociales emergentes a partir de tres aspectos: discursos, legislaciones y prácticas, que fracturaron aún más la normatividad sexual. Como refieren Cervantes-Carson y Citeroni (2008), estos movimientos no sólo se niegan a esconder sus vidas anti convencionales o ser identificados como seres ilegítimos entre las sombras culturales, exigen nuevas concepciones discursivas de la patologización, la normalidad, conformando un yo sexual normal. Es así como el *otro sexual*, el “marica”, sale de los rincones y se inserta en el dominio público. Se ríe de los epítetos, del lenguaje ofensivo, transformando sus espacios, y en ocasiones, corrompiendo lo instituido.

Referencias

- Borillo, Daniel. (2001). *Homofobia*. Barcelona, Bellaterra.
- Butler, Judith. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires, Paidós.
- (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid, Síntesis.
- Caillois, Roger. (2006). *El hombre y lo sagrado*. México, FCE.
- Carrier, Joseph. (1976). “Family attitudes and mexican homosexuality” en *urban life*, num. 5, vol. 3, p 359-
- Cervantes-Carson, Alejandro y Citeroni, Tracy. (2008). “Los derechos sexuales y la desarticulación del heterosexismo: tolerancia, reconocimiento y liberación”, en Szasz, Ivonne y Salas, Guadalupe (Coord.) *Sexualidad, derechos humanos y ciudadanía*. México, El Colegio de México.
- Cuenca Alberto y Bolaños, Claudia. “Expertos, a la defensa del matrimonio gay”, en *El Universal* (12 de febrero de 2010).
- Derrida, Jacques. (2006). *La hospitalidad*. Buenos aires, ediciones

de la flor.

- Diez, Jordi. (2010). “El movimiento lésbico-gay, 1978-2010”, en *Los grandes problemas de México. Vol. VIII Relaciones de género*. México: El Colegio de México
- Eribon, Didier. (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona, Anagrama.
- Foucault, Michel. (2009). *El orden del discurso*. México, Tusquets.
- Gaceta Oficial del Distrito Federal (2006). Descargado en http://www.consejeria.df.gob.mx/uploads/gacetas/noviembre06_16_136.pdf el 12 de junio del 2011.
- González, M. (2007). La representación social de las familias diversas: ley de sociedades de convivencia. En *el cotidiano*, 22(146), 21-31.
- Guasch, Óscar. (2000). *La crisis de la heterosexualidad*. Buenos Aires, Laertes.
- Hernández, Porfirio. (2001). “La construcción de la identidad gay en un grupo gay de jóvenes de la ciudad de México. Algunos ejes de análisis para el estudio etnográfico”, en *desacatos*, no. 006, 63-96.
- Kristeva, Julia (1998), *Poderes de la perversión*. Buenos Aires, Catálogos.
- Lemus, Homero; Chávez, Mariana y León, Gabriel. (2009). “Ni los perros se aparean entre dos del mismo sexo: Arzobispo”, en *La Jornada* 29 de diciembre.
- León, Gabriel. (2009). “El matrimonio, con valores que son patrimonio de la humanidad”, en *La Jornada* 28 de diciembre.
- (2010). “Dice la iglesia tener autoridad moral para oponerse a adopciones gays”, en *La Jornada* 18 de enero.
- Lizarraga, Xabier. (2003). *Una historia sociocultural de la homosexualidad*. México, Paidós.
- Marquet, Antonio. (2001) ¡Que se quede el infinito sin estrellas! La cultura gay al final del milenio. México, UAM Azcapotzalco.

- Martínez de la Escalera, A. (2009). “Micropolíticas: inscripción y debate” en Gómez M. y Hamui L. (coord.) *Saberes de integración y educación. Aproximaciones teóricas al debate*. México, UNAM, 2009.
- Martocchia, Hugo. (2010). “Bodas gays “no tienen madre”: obispo de Cancún”, en *La Jornada* 2 de febrero, p 37.
- Mogrovejo, Norma. (2000). *Un amor que se atrevió a decir su nombre*. México, Plaza y Valdés.
- Monsiváis, Carlos. (2001). “Los iguales, los semejantes, los (hasta un minuto) perfectos desconocidos (a cien años de la redada de los 41)”, en *Debate feminista*, núm 21, pp 301-327.
- (2002). Los 41 y la gran redada. Letras libres. No. 40 En <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/los-41-y-la-gran-redada>
- (2003). De cómo el prejuicio quiere ser diagnóstico y terapia. Letras, la jornada 2003.
- (2010). “Diez y va un siglo”, en Schuessler, M., y Capistrán, M. (Coord.) *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*. México, Planeta.
- (2009). “Derivas estéticas del cuerpo”, en *Desacatos*, núm. 30, pp 75-88
- Razú, David. 2010. Estampas de nuestra intolerancia: la paradoja identitaria. Letras libres, descargado en <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/estampas-de-nuestra-intolerancia-la-paradoja-identitaria>, el 20 de enero del 2010.
- Rello, Maricarmen. “Asquito le da al gobernador de Jalisco el matrimonio de homosexuales”, en *Milenio* (8 de octubre de 2010).
- Sáez, Javier. (2004). *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid, Síntesis.
- Schuessler, Michael. (2010). “Una macana de dos filos”, en Schuessler, M., y Capistrán, M. (Coord.) *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*. México, Planeta.
- Villaamil, F. (2005). “Era como si tuviese dos angelitos, el bueno

y el malo. Hacia un abordaje etnográfico de la intimidad”,
en Mora, A. (ed). *Entre virajes y diluvios. Reconsideraciones
de teoría y método en la sociedad global*. México, UNAM.

Minorías sexuales y derechos humanos en América Latina.

A propósito del reconocimiento al derecho de unión entre personas del mismo sexo en Colombia, Buenos Aires -Argentina- y el Distrito Federal en México

*Gabriel Gallego Montes
Universidad de Caldas, Colombia*

Resumen

EN EL ÚLTIMO TERCIO DEL SIGLO XX la cultura occidental ha presenciado y vivido una transformación en las prácticas, los significados y las normas de la sexualidad en su conjunto, pero al mismo tiempo han aumentado el pánico moral, el estigma y la discriminación hacia aquellas personas que no practican una sexualidad heterosexual, especialmente asociadas a la irrupción del SIDA. Parte de estas transformaciones se expresan en los derechos sexuales y reproductivos en general y para las minorías sexuales puede leerse en el derecho a la unión entre personas del mismo sexo. En América Latina, la República de Colombia y las ciudades de Buenos Aires y México han hecho esfuerzos por reconocer derechos a la unión entre personas del mismo sexo, bajo diferentes modalidades jurídicas; sin embargo, valdría la pena preguntarse frente a este panorama ¿constituye el matrimonio un derecho humano fundamental?, ¿establece el otorgamiento de tal derecho a las minorías sexuales una aproximación a la igualdad o

serán nuevas formas de discriminación?, ¿es la homosexualidad y sus variantes una minoría cultural, es decir, podría tener contenido sustantivo propio y por lo tanto ser sujeto de derechos?, ¿podría pensarse que las homosexualidades conforman comunidades morales?, ¿es la homosexualidad o la homofobia el problema central en el debate sobre derechos humanos en la actualidad? La aproximación a estos cuestionamientos constituye el debate central que se aborda en este documento tomando como escenario lo acaecido en estos tres contextos particulares.

A modo de introducción

Desde hace algún tiempo atrás, y en especial cuando comencé a trabajar sobre Formas Alternas de Familia¹, me vienen surgiendo una serie de preguntas relacionadas con la sexualidad en el contexto de la modernidad y el multiculturalismo. Parte de mis interrogantes se derivan del cuestionamiento acerca de ¿qué significa para los ciudadanos con diferencias de identidad cultural, a menudo basadas en la etnicidad, la raza, la sexualidad o la religión, reconocerse como iguales? (Gutman 1992, Taylor 1992, 1994); en este sentido, sería lícito preguntarnos, ¿Podría la sexualidad y sus múltiples manifestaciones ser fuente de identidad cultural? ¿Es la homosexualidad y sus variantes una minoría cultural, es decir, podría tener contenido sustantivo propio? ¿Podría pensarse que las lesbianas, gays, transgeneristas y bisexuales (LGTB) conforman

1 Las Formas Alternas de Familia constituyen organizaciones sociales que subvierten el basamento conceptual e ideológico sobre el cual se ha interpretado la familia como realidad socio-cultural y objeto de estudio en las ciencias sociales: coresidencia, parentesco y heterosexualidad (Gallego, 2003). Contemplan una gama de relaciones –mixtas- que van desde las nociones clásicas de Coresidencia y Heterosexualidad hasta involucrar las espacialidad indirecta de las relaciones sociales/familiares (Gallego, 2006), las parejas del mismo sexo/género, la homoparentalidad y las familias/parejas no coresidentes. Hacen parte también de este abanico, los arreglos domésticos no familiares, que no son reconocidos como familia en la teoría social tradicional, pero que sus miembros se reconocen a sí mismos como una familia, es decir, sus concepciones quiebran la noción de parentesco consanguíneo (Gallego, 2007).

comunidades morales?² ¿Constituye el matrimonio un derecho humano fundamental? ¿Establece el otorgamiento de tal derecho a las minorías sexuales una aproximación a la igualdad o serán nuevas formas de discriminación? ¿Cuáles serían las implicaciones de todo lo anterior en la formulación de derechos sexuales y reproductivos para las homosexualidades en América Latina?

Las respuestas a estos interrogantes no son de poca monta, implican una revisión y un debate crítico de nociones como sexualidad, identidad, familia, matrimonio, parentesco y género, entre otras categorías; introducir la discusión es poner en jaque parte de las bases de la cultura occidental y de nuestra civilización. La tesis que propongo es que la comprensión de los derechos sexuales y los derechos reproductivos en la población LGTB, especialmente del derecho a la unión, debe partir de una discusión de la teoría del reconocimiento (Taylor 1992, 1994, Honnet, 1997, 1999), de la política de la identidad (Colom, 1998) y de considerar el matrimonio como una construcción social e histórica. Es decir, el reconocimiento a la unión entre personas del mismo sexo/género³, implica ver las homosexualidades con contenido sustantivo propio. Las homosexualidades en determinados lugares y momentos históricos pueden constituirse en verdaderas minorías culturales⁴ y comunidades morales.

2 Las comunidades morales constituyen comunidades de significados construidos social e históricamente. “El análisis de la producción de signos –significación– y la manera en que los actores involucrados comunican información en contextos específicos es todavía un terreno insuficientemente explorado” (Martínez, 2002: 126).

3 De acuerdo con Herrero Bras (1999) “lo que técnicamente se debate a nivel legal no es el matrimonio entre *gays* o entre lesbianas sino, estrictamente hablando, entre dos personas del mismo sexo... Cuando dos personas del mismo sexo solicitan el matrimonio civil, la presunción es que ambos miembros de la pareja son *gays* o lesbianas. El hecho es que el matrimonio no se les deniega por su orientación gay o lesbica –en un caso en Hawai-, sino por pertenecer ambos al mismo sexo biológico”.

4 Los conceptos de subcultura y minoría social van de la mano; Guasch (1997), argumenta que el colectivo gay conforma una subcultura y una minoría social, porque posee identidad específica y es subalterno respecto al grupo social heterosexual hegemónico. “La subalternidad inherente a la minoría gay se sedimenta a partir del no cumplimiento

La homo/sexualidad como una construcción social

El mundo contemporáneo y en especial la cultura occidental vienen atravesando por múltiples cambios que afectan la vida cotidiana de millones de seres humanos. En el plano social, asistimos a un proceso profundo de cambio caracterizado por una acentuada individuación y privatización de los proyectos de vida. Este proceso, si bien es de larga duración durante el siglo XX, se acentúa a partir de la década del setenta cuando en los países más industrializados se acude nuevamente a una renovada privatización de la vida social. La privatización ha supuesto, además, el cuestionamiento de la validez de las normas que antaño sujetaban la vida privada de los individuos a un estrecho control social, en favor de la mayor libertad para decidir el curso de los comportamientos individuales.

Las consecuencias de este proceso de privatización e individuación han sido de profundo alcance en todas las dimensiones de la realidad social, desde la economía a la vida cotidiana, pasando por la política y la sexualidad. En este último campo los cambios son significativos. En primer lugar, el discurso acerca de la sexualidad ha transformado su carga moralizante al punto que ésta no sólo se ha desvinculado de la procreación, sino que ha adquirido estatus de legitimidad y se ha convertido en una dimensión de la personalidad individual (Bozon, 2005) y, por tanto,

de algunos de los roles socialmente previstos para el varón. La identidad de la minoría gay se organiza a partir de unas prácticas sexuales diferenciadas que terminan por generar primero un estilo diferente y más adelante una subcultura” (Guasch, 1997:152). Velasco Arroyo (1997) plantea, además, que “el término minoría o grupo minoritario hace referencia a elementos cualitativos más que cuantitativos o estadísticos: designa a cualquier grupo de personas que recibe un trato discriminatorio, diferente e injusto respecto de los demás miembros de la sociedad. La minoría se define por su posición de subordinación social y no por su número”. (Velasco Arroyo, 1997:59).

No obstante, las categorías de hegemonía y subalternidad partiendo exclusivamente de la relación hetero/homosexualidad puede ser parcial, y a veces imprecisa, para comprender las relaciones entre personas del mismo sexo-género en el contexto latinoamericano.

se le atribuye un carácter expresivo o maleable. Prácticas sexuales condenadas social y legalmente en el pasado, recientemente han entrado a formar parte de las opciones que las personas tienen en su disposición y que practican según sus preferencias (Meil, 2000; Weeks, 1993, 1998, 1998a, 1998b).

En palabras de Bozon (2005) no es que la normatividad alrededor de la sexualidad haya desaparecido, lo que se ha dado es un desplazamiento del control externo de su ejercicio a uno interno, centrado ahora en la capacidad moral del individuo; también debe enmarcarse este desplazamiento a la capacidad de agencia de los sujetos y los procesos de desinstitucionalización que se han acentuado desde el último cuarto del siglo XX.

La sexualidad es un fenómeno social, entre otras cosas, porque es histórico, cambiante y sólo definible en el contexto de una cultura, desde este punto de vista es un “artefacto” (Minello, 1998), un constructo histórico (Foucault, 1977; Weeks, 1998). O como postula Fausto-Sterling (2006), en un debate que apenas comienza, “la sexualidad *es* un hecho somático *creado* por un efecto cultural”.

Como hecho sociocultural, la sexualidad contemporánea está fuertemente influida por el feminismo, la liberación sexual y la construcción de la identidad y el orgullo gay y lésbico. Estos eventos cuestionan los modelos de organización de la vida privada socialmente establecida, particularmente el emparejamiento monogámico heterosexual, la validez universal del matrimonio, la sexualidad con fines exclusivamente reproductivos y han postulado la reivindicación individual al establecimiento de relaciones íntimas, no basadas exclusivamente en la diferencia anatómica de los sexos. En este sentido, la construcción de pareja como una de las formas de expresión erótico-afectivas de las relaciones gay y lésbicas, ha ido ganando cada vez más presencia dentro de la subcultura gay, a pesar de la adversidad de ciertos sectores sociales y gobiernos por aprobar leyes que den un estatus legal a este tipo de uniones.

La negación de un espacio legal de reconocimiento a las parejas del mismo sexo y la homoparentalidad, bien podrían hacer parte del biformismo moral (Heilborn, *et al.*, 2006) de nuestro tiempo, que, por un lado, posibilita el establecimiento de parejas en el ámbito privado sin mayores censuras sociales y por el otro, hace un gran debate público en contra de su afirmación consensual, basado en el absolutismo y el pánico moral (Aggleton y Parker, 2002).

En este contexto de discusión valdría la pena preguntarnos, ¿Qué factores explican la puesta en escena de las parejas del mismo sexo/género en la cultura occidental y en América latina, particularmente?

Para resolver este cuestionamiento, es necesario hacer una doble presentación en torno al emparejamiento de gays y lesbianas, primero, como realidad sociocultural y segundo, como campo de estudio y problema de investigación para las ciencias sociales. En el primer plano se debe reconocer que el tratamiento social a las relaciones afectivas y sexuales entre varones y entre mujeres ha seguido un sendero de dramáticos cambios y deformaciones en los últimos dos siglos. Concebidas como pecado, crimen o enfermedad y sujetas a presión por parte de Estados y elites sociales, las relaciones entre personas del mismo sexo han persistido y hoy emergen en vías sin precedentes. Sin embargo, para comprender la ocurrencia y visibilización de las parejas entre gays y lesbianas se debe de partir de la discusión en torno al surgimiento de las homosexualidades⁵ y lo lésbico-gay

5 “La homosexualidad es el epifenómeno de la heterosexualidad, pero no es posible entender la una sin la otra” (Guasch, 2000:20). Al igual que la heterosexualidad, la homosexualidad es producto de nuestra época que no puede buscarse más allá de nuestra cultura. La homosexualidad no existía en la antigua Grecia “no había en rigor homosexuales, sino ciudadanos activos, dominadores del propio deseo (viriles), y sujetos pasivos, reprobables, incapaces de autogobierno [...] un hombre podía ser censurado por su blandura y afeminamiento si se dejaba arrastrar por su pasión hacia las mujeres hasta el punto de que ese afecto lo gobernase. Análogamente, un varón adulto podía mostrar una reputación de virilidad sin mancha aunque tomase sus placeres de los muchachos, siempre y cuando

en el contexto del sistema capitalista de producción (D'Emilio, 1997) y el Estado de bienestar (Adam, 2004) en las sociedades desarrolladas dentro de la cultura occidental. No obstante, dada la centralidad del texto en torno al derecho de unión esta discusión se deja simplemente indicada.

La emergencia/formación de parejas conformadas por personas del mismo sexo constituye una realidad sociocultural para América Latina que tiene su ocurrencia y visibilización pública desde los años setenta del siglo XX. Lo anterior no niega la existencia de relaciones de pareja antes de estos años, lo que sucedía es que éstas no estaban asociadas a una identidad sexual consciente como ocurre en el período reciente, donde una de las prácticas sexuales disidentes, la homosexualidad, asume una identidad y crea un nuevo sujeto, el gay; además, los emparejamientos, cuando se daban, no conformaban unidades domésticas diferenciadas, ni constituían una experiencia de vida generalizable a un colectivo de varones o de mujeres.

En este sentido, puede especularse que los emparejamientos de gays y lesbianas no procreativos son compatibles con el nuevo régimen demográfico. Es decir, la caída en las tasas de natalidad, la tendencia a nivel mundial por alcanzar el nivel de reemplazo en la población, la disminución de la presión demográfica por la reproducción, la separación entre sexualidad y reproducción, y especialmente la disminución del control social en torno a la función reproductora de la pareja y la familia, permitieron la

esa pasión no lo dominase" (Vásquez y Moreno, 1997 en Guasch 2000:21). Sin embargo, desde la antigüedad, las culturas occidentales se han encargado de desarticular la figura del homosexual con el poder, fomentando en su lugar el mito del homosexual = afeminado, entendiendo por femenino la debilidad y la pasividad tanto física como emocional. Si bien el proceso ha sido constante a lo largo de la historia, los últimos 200 años han resultado efectivos en la "feminización" de la homosexualidad de varones y por lo tanto en la "desmasculinización" del hombre gay (Andres, 2000:124). Este mito llegó hasta nuestros días y fue consistente hasta la última cuarta parte del siglo XX. En América Latina y los países colonizados por occidente, el mito llegó y se encarnó en la asociación homosexual = travesti; en otras palabras la visión tradicional de la homosexualidad en Latinoamérica ha estado asociada al travestismo y el afeminamiento.

emergencia de formas de relacionamiento íntimo no basadas en la sexualidad heterosexual y el matrimonio.

De ahí que el establecimiento de parejas de gays y lesbianas –al ser un arreglo doméstico minoritario– no desentone con los propósitos demográficos de nuestro tiempo, por ello su relativa permisividad y visibilización social. No obstante, el debate sobre la homoparentalidad hace resurgir las discusiones en torno a la función reproductora de la familia y la exclusividad de la descendencia por esta vía; si en algún momento las pretensiones reproductivas estuvieran en alza, muy seguramente los emparejamientos gay-lésbicos estarían seriamente cuestionados y deslegitimados.

En otras palabras, la disminución de la presión institucional por la reproducción permite que en la escena pública aparezcan nuevas formas erótico-afectivas de organización de la vida cotidiana, que no tienen como propósito principal la reproducción y por lo tanto no constituyen un suplemento sino una alternativa a la institución familiar tradicional. Según D’Emilio (1997), la población de gays y lesbianas es la que de forma más clara encaró el potencial de la división entre sexualidad y procreación. En palabras de Flaquer (1998), los emparejamientos gays y lésbicos y la homoparentalidad hacen parte de una segunda *transición familiar*, o como lo expresan Requena y Revenga (Citados por Gonzáles, 2002) estas formas alternas de familia y estilos de emparejamiento pueden ser llamados “*posnucleares*”.

La regulación contemporánea o la historia de las bodas de la semejanza.

En los albores del siglo XXI, las sociedades industriales de la Unión Europea, Norte América, Australia y algunos países latinoamericanos continúan definiendo con dificultad el “lugar” de las relaciones de pareja entre personas del mismo sexo/género, en

la política y regulación en torno a la familia y el matrimonio. No obstante, buena parte de la discusión desconoce que las uniones entre persona del mismo sexo/género también tienen historia y como toda institución humana su significado y permanencia han sido discontinuos. Varios estudios han demostrado que tanto en Grecia como en Roma se reconocían formas ritualizadas de amor entre varones⁶.

Como lo ha demostrado Boswell (1992, 1996), probablemente las parejas homosexuales⁷ antes del imperio no habrían tenido la idea de participar en este tipo de ceremonias nupciales, ya que el matrimonio heterosexual era casi exclusivamente un acuerdo dinástico y económico que ponía en juego la progenitura y el patrimonio. Fue en el momento en que se comenzó a valorar el papel del amor como causa, efecto o elemento concomitante del vínculo, cuando las uniones del mismo sexo empezaron a ser percibidas por los ciudadanos del imperio de los siglos I y II también como formas posibles de unión.

Durante la alta Edad Media, puede hablarse no sólo de tolerancia sino de un verdadero reconocimiento a las uniones entre personas del mismo sexo, consagradas incluso por ritos litúrgicos de la iglesia católica (Boswell 1992, 1996). Entre los siglos IV y XII se encuentran numerosos ejemplos de ceremonias que atribuyen un carácter solemne a las relaciones afectivas entre varones y entre mujeres. Durante sus investigaciones, Boswell (1992, 1996) ha hallado más de cien fórmulas litúrgicas utilizadas por la iglesia católica para bendecir los lazos íntimos entre hom-

6 Borrillo (1999) remite al lector principalmente a los estudios de Cantarella, "Bisexualidad en el mundo antiguo"; Lilja, "Homosexualidad en la República y la Roma de Augusto"; Veyne "La Homosexualidad en la Roma antigua"; Eskridge "Una historia de los matrimonios del mismo sexo", y; Cardín "Guerreros, chamanes y travestís. Indicios de homosexualidad entre los exóticos".

7 Retomo la categoría ahistórica que Boswell hace de parejas homosexuales, aunque reconozco que el discurso de la homosexualidad solo aparece a finales del siglo XIX.

bres⁸. Estudios históricos y antropológicos ponen de manifiesto que en numerosas civilizaciones existían y existen aún formas ritualizadas de amor y unión homoafectiva⁹.

En un importante estudio, el profesor Eskridge (1996) traza la historia jurídica del matrimonio y no duda en considerar como hipócritas y mentirosos los argumentos que se sirven de la historia con la finalidad de excluir a los homosexuales de la institución matrimonial. A la imagen monolítica del matrimonio occidental de origen cristiano, Eskridge (1996) y Boswell (1992, 1996) oponen una perspectiva histórica que evidencia la contingencia y la complejidad de dicha institución. Ambos autores

8 De acuerdo con el manuscrito Barberini, la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo al igual que el rito heterosexual consistía en un conjunto de plegarias; fue durante el siglo XII, en la época de florecimiento de ceremonias matrimoniales litúrgicas, cuando se transformó en un oficio completo durante el cual se encendían velas, ambas partes colocaban las manos sobre los evangelios, unían la derecha, las manos eran atadas con la estola del sacerdote (o se cubría con ésta ambas cabezas), además de incluir una letanía introductoria (como la Barberini 1), el uso de la cruz, la plegaria del señor, la comunión, un beso, y a veces, un paseo alrededor del altar. (Boswell, 1996:322). En algunas ceremonias aparecía el uso simbólico de una espada desenvainada. Y no podían faltar el banquete y la fiesta para los invitados.

En la ceremonia de unión entre personas del mismo sexo, las lecturas más corrientes eran Juan 15:17, 17:1 y 18-26 (ambas acerca del amor y la armonía) y 1 Corintios, 13:4-8 (el famoso pasaje sobre el amor), pero no hay duda de que el pasaje bíblico más común en las uniones del mismo sexo era el salmo 133 (Boswell, 1996).

9 Boswell (1996) cita diferentes autores que han probado la existencia de formas ritualizadas e institucionalizadas de uniones entre personas del mismo sexo más allá de la cultura occidental: los guerreros japoneses en las primeras fases de los tiempos modernos (Schalov, *The Great Mirror of Male Love*, 1990); hombres y mujeres en China bajo las dinastías Yüan y Ming (Hinsch, *Passions of the Cut Sleeve*, 1990); indios norteamericanos de gran cantidad de tribus—sobre todo antes de la dominación blanca— (Williams, *The Spirit and the Flesh: Sexual Diversity in American Indian Culture*, 1986); muchas tribus africanas hasta bien entrado el siglo XX (Pritchard, *The Azande: History and Political Institutions*, 1971) y personas (hombres y mujeres) que viven actualmente en oriente próximo (Dickson, *The Arab of the Desert: A Glimpse into Badawin Life in Kuwait and Saudi Arabia*, 1951), Asia suroriental (Layard, *Stone Men of Malekula*, 1942), Rusia (Luzbetak, *Marriage and the Family in Caucasia: A Contribution to the study of North Caucasian ethnology and Customary Law*, 1951) y otras regiones de Asia (Jochelsen, *The Koriak*, 1905) y América del Sur (de Magalães de Gandavo, *Historia de la provincia de Santa Cruz*, 1964). Por supuesto, el hecho de que en otros sitios las uniones entre personas del mismo sexo hayan sido reconocidas no demuestra por sí mismo que la tradición occidental lo hiciera alguna vez, pero debería ayudar a contrarrestar el rechazo visceral a considerar siquiera esa posibilidad (Boswell, 1996:29).

demuestran como las uniones entre personas del mismo sexo han existido siempre bajo formas más o menos aceptadas por la sociedad. Pero el reconocimiento del que gozaban las parejas del mismo sexo en Europa desapareció progresivamente. Los historiadores consideran que, si bien los siglos XI y XII constituyen aún periodos de libertad y creatividad, a finales del XII y sobre todo durante el siglo XIII, se produce un giro decisivo y perjudicial para todos los que no se adecuan al modelo hegemónico de la norma católica.

El concilio de Latrán en 1179 instaura la represión de toda forma de desviación que alcanzó a los judíos, mujeres sabias, herejes, pobres, usureros, musulmanes, artistas, mercenarios y también sodomitas. Entre el 1250 y 1300, los actos homoeróticos dejaron de ser completamente lícitos en la mayor parte de Europa para merecer la pena de muerte en todas las compilaciones jurídicas de la época. En el año 1215, el IV concilio Lateranense eleva el matrimonio al rango de sacramento, confirmado por el concilio de Trento.

El final del siglo XIII vio compilar el pensamiento (teológico y canónico) y la animadversión hacia las prácticas homoeeróticas en las sumas teológicas de Alberto Magno y en especial la escrita por Tomás de Aquino; en ellas se condena los actos homosexuales “porque ofendían la gracia, la razón y la naturaleza” (Boswell, 1996). La *suma teológica* tomista se convirtió en norma de opinión ortodoxa en todos los aspectos del dogma católico durante casi un milenio y estableció de manera permanente e irrevocable lo “natural” como piedra angular de la ética sexual católica y por ende occidental. Para el siglo XIV, las ceremonias de unión entre personas del mismo sexo ya estaban proscritas por la iglesia católica¹⁰.

10 Según Boswell (1996), en los misales de los siglos XVI y XVII, en ciertas regiones de Europa oriental (Polonia, Hungría, Albania, los Balcanes, entre otras), suele encontrarse una o más plegarias que el sacerdote lee a los *wahlbrüder* (hermanos electivos) en su boda, que es como la ceremonia debió denominarse.

De esta forma y a pesar de existir una diferencia entre asuntos religiosos y civiles en los Estados modernos a partir de la revolución francesa, aún prevalece en la legislación civil la preeminencia de la “diferencia de los sexos” como fundamento del matrimonio y por ende de la familia.

En la cultura occidental contemporánea y las sociedades envueltas bajo principios del liberalismo político y económico, “contraer matrimonio y fundar una familia representan no solo una prerrogativa individual sino también, y, sobre todo, una libertad fundamental protegida al mismo nivel, y con el mismo rigor, que la vida privada, la libertad de prensa, la libre circulación o la propiedad” (Borrillo, 1999). Arendt (1993) por su parte, considera al casamiento como una elección capital y el primero de los derechos. En esta misma línea se pronuncia Sullivan (citada en Herrero, 1999) quien plantea que “no hay derecho más fundamental que el derecho a casarse. Si a los heterosexuales les dijeran que les van a quitar el derecho a casarse habría una revolución...es como el derecho a votar”.

De acuerdo con Borrillo (1999), despojado el matrimonio de su dimensión sacramental tiene vocación de extenderse a todas las parejas, independientemente del sexo de sus miembros. Agrega, en tanto construcción cultural, que la unión matrimonial es el resultado de una edificación social e histórica sometida a frecuentes cambios y revisiones. A partir de esta perspectiva construccionista se puede, por un lado, desprendernos de la imagen esencialista del vínculo y por el otro, demostrar que no existen obstáculos jurídicos que impidan el reconocimiento de la unión entre personas del mismo sexo (Borrillo, 1999; Eskridge, 1996).

Junto a la institución del matrimonio, y como alternativa o, en ocasiones, superponiéndose a la regulación del matrimonio entre personas del mismo sexo, existen instituciones civiles adicionales, muy diferentes entre cada país y comunidad, con

denominaciones distintas como “parejas de hecho”, “uniones civiles” o “concubinatos”, “PAC’S”, “sociedades de convivencia”, cada cual de una naturaleza, requisitos y efectos *ad hoc*, según la realidad social, histórica, sociológica, jurídica y aun política de cada sociedad. Estas instituciones son consideradas por los movimientos LGTB como **instituciones apartheid** y en muchos casos son criticadas por fomentar la discriminación.

Para el año 2008, el matrimonio entre personas del mismo sexo existía en Holanda (2001)¹¹, Bélgica (2003), Canadá (2005), España (2005) y Suráfrica (2006) y los estados de Massachusetts (2004) y California (2008) en Estados Unidos. La figura de unión civil se reconocía en Dinamarca (1989), Noruega (1993) Israel (1994), Suecia (1994), Islandia (1994), Hungría (1996), Finlandia (2000), Alemania (2001), Portugal (2001), Croacia (2003), Luxemburgo (2004), Reino Unido (2004), Andorra (2005), República Checa (2006) y Uruguay (2007); en Francia existía un modelo de reconocimiento civil bajo el amparo de los PAC’s. También existía unión civil en ciudades/estados como Zúrich, Suiza (2002); los Estados de Hawai (1997), Vermont (2000), Columbia (2002), Maine (2004) y New Jersey (2004), usando la figura de “compañero/a domestico”. Tasmania, Australia (2004), la ciudad autónoma de Buenos Aires (2003), la ciudad de Carlos Paz en la provincia de Córdoba (2007) y la provincia de Rio Negro en Argentina (2003), así como el Estado de Rio Grande del Sur en Brasil (2005). En el Distrito Federal (2006) existía un reconocimiento a la unión bajo la figura de las sociedades de convivencia y en el Estado de Coahuila (2007), México, bajo el “pacto civil de solidaridad”.

La titularidad de algunos derechos, bajo el reconocimiento de la unión de hecho, se tenía en Australia, Austria, Colombia para el año 2008.

11 Año de legalización.

A continuación, se presentarán tres casos latinoamericanos: La unión civil para personas del mismo sexo en la ciudad de Buenos Aires en Argentina, las sociedades de convivencia en el Distrito Federal, México y la atribución de derechos, mediante sentencias de altos tribunales, en Colombia.

Las formas de regulación del emparejamiento entre personas del mismo sexo/género en la Ciudad de México

En la Ciudad de México existen dos formas de regulación –religiosa y civil– al emparejamiento entre personas del mismo sexo; el primero adelantado por la Iglesia de la Comunidad Metropolitana Reconciliación –ICM– y el segundo, sustentado en la ley de sociedades de convivencia recientemente aprobada por la Asamblea Legislativa del Distrito Federal.

La ICM se creó bajo la iniciativa de un pastor pentecostal a finales de los años 60, cuando estaba desarrollándose a nivel mundial la lucha por los derechos homosexuales (Sánchez, 2003). Como parte de su misión, la ICM crea un ministerio entre gays y lesbianas el cual fue fuertemente influido por el movimiento gay-lésbico que se desarrolló en la segunda parte del siglo XX y retoma el rito de “santa unión entre personas del mismo sexo” sustentado teológicamente y documentalmente a partir de la obra de John Boswell (1992, 1996). La iglesia nace oficialmente en la ciudad de Los Ángeles en octubre de 1968 bajo la dirección del reverendo Troy D. Perry. En 1981 la ICM inicia actividades en la Ciudad de México con 14 fundadores y adopta el nombre de Reconciliación; en el 2008 su reverendo era el pastor Jorge Gabriel Sosa Morato.

La ICM bendice el matrimonio heterosexual y las santas uniones entre personas del mismo sexo, “la bendición de parejas homosexuales ha sido el motivo principal de la descalificación moral por parte de otras iglesias”, manifiesta el reverendo Jorge

Gabriel. De todas las personas que solicitan información sobre el rito de santa unión, el 50% no regresa. De aquellos que regresan e inician la preparación, sólo el 30% llega la ceremonia” (Entrevista con el reverendo Jorge Gabriel Sosa, 2005). Del año 1994 a agosto del 2005, la ICM en la ciudad de México había oficiado 277 santas uniones, distribuyéndose proporcionalmente este número entre parejas gay y lésbicas y unas pocas bodas “transgéneros”.

Por el lado de la regulación civil, y antes de la aprobación de la ley sobre sociedades de convivencia, se plantearon dos iniciativas de normalización contenidas en dos proyectos de ley independientes. La primera propuesta fue liderada por el Partido de la Revolución Democrática –PRD– en al año 2000; la iniciativa buscaba una reforma al código civil del Distrito Federal mediante la creación de la figura jurídica denominada “unión solidaria” (Pacheco, 2002). En la exposición de motivos se hablaba del “derecho de unión solidaria” entre personas del mismo sexo, lo cual podría traer el beneficio de la adopción. Esta propuesta que sería presentada el día 14 de diciembre del 2000, al pleno de la Asamblea Legislativa, fue retirada del orden del día y archivada (Pacheco, 2002).

En el mes de abril del 2001, la fracción parlamentaria del Partido Democracia Social presentó, a la Asamblea Legislativa del Distrito Federal, el proyecto de ley sobre “sociedades de convivencia” el cual consistía, según la exposición de motivos, en reconocer ciertos derechos económicos, administrativos y sucesoriales a quienes, siendo adultos, decidan de manera libre integrarse en un hogar común (corresidente) y derivar de esta integración compromisos recíprocos. “No se trataba de una figura jurídica que se oponía al matrimonio o al concubinato, y mucho menos trataba de igualarlas; siendo éstas las dos formas de relación de pareja reconocidas por la ley, y tampoco se reducía a ser un contrato civil sólo para parejas del mismo sexo. Se trataba más bien de una propuesta que se hacía cargo de una realidad

que no se puede soslayar y que tiene que ver con la pluralidad de formas de vida familiar o parentesco que pueden registrarse en nuestra sociedad” (Pacheco, 2002). Esta propuesta estuvo retenida desde el 2001 hasta diciembre del 2006 cuando fue aprobada con ciertas modificaciones.

Durante este lapso se celebraron cada 14 de febrero bodas simbólicas, con un carácter festivo y de protesta, entre personas del mismo sexo/género en el hemiciclo de Juárez en la Alameda Central. A pesar del espíritu y la novedad de la norma, la ley de sociedad de convivencia constituye un proyecto conservador al dar estatus legal sólo a las estructuras de pareja monogámicas y corresidentes dejando por fuera la diversidad de formas amorosas entre personas del mismo sexo/género basadas en el poliamor y la no la coresidencia de sus miembros. En este sentido, el proyecto de sociedades de convivencia equipara el amor homoerótico con al matrimonio heterosexual, en un claro ejercicio de normalización e ideologización al asociar tales construcciones con el amor romántico heterosexual, exclusivo, clase mediero, blanco y urbano, avivando las permanentes exclusiones de quienes no se pliegan a un modelo “decente” de vivir la homosexualidad y las construcciones eróticas-afectivas en su interior.

Además, por el carácter local de la ley, ésta no afecta disposiciones federales como el derecho a la seguridad social y a ciertos beneficios que otorga la ley del trabajo a las parejas heterosexuales.

La unión civil en la Ciudad de Buenos Aires, Argentina.

El debate por la unión entre personas del mismo sexo se originó en la campaña nacional por la igualdad jurídica lanzada por la Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transgeneristas (FALGBT) bajo la consigna “Los mismos derechos, con los mismos nombres”. Después de un arduo proceso de movilización social, el 12 de diciembre de 2002 se aprobó en la Ciudad de

Buenos Aires el proyecto de ley de Unión Civil presentado por la organización Comunidad Homosexual Argentina (CHA), que sirvió como punto de partida y sentó la jurisprudencia en este país para comenzar la lucha de las distintas organizaciones por reclamar el reconocimiento a nivel nacional de los derechos para las parejas del mismo sexo (Unión Civil Nacional y Matrimonio).

La ley 1004, que entró en vigor en mayo de 2003, crea un Registro Público de Uniones Civiles y sanciona “la unión conformada libremente por dos personas [mayores de edad] con independencia de su sexo u orientación sexual, que hayan convivido en una relación estable y pública por un período mínimo de dos años, con domicilio legal en la Ciudad de Buenos Aires”. Ambos “tendrán un tratamiento similar al de los cónyuges”.

La unión civil reconoce derechos sociales como incorporar a la pareja a la obra social, recibir una pensión de organismos que dependen del gobierno de la ciudad, solicitar créditos bancarios conjuntos y obtener licencia laboral en caso de enfermedad del compañero/a.

A diferencia del matrimonio, la pareja conformada a partir de la unión civil no puede adoptar hijos o heredarse mutuamente en caso de muerte del compañero. Y tampoco se ve afectada la situación patrimonial de los contrayentes: en caso de una separación, no hay división de bienes como sucede tras un divorcio.

Para disolver esta relación, basta con que uno de los miembros de la pareja presente en el Registro Civil un pedido de disolución de la unión. No debe ser de mutuo acuerdo, ya que basta la voluntad unilateral de alguno de los miembros para dar por finalizado el vínculo.

Durante 2007 se presentaron dos recursos de amparo en la Justicia de ese país, reclamando la inconstitucionalidad de los artículos del Código Civil que impiden el ejercicio del derecho al matrimonio entre personas del mismo sexo. El primer amparo intenta modificar el Código Civil para que se extienda el

derecho de matrimonio entre gays y lesbianas. La cuestión no sólo deberá debatirse en el Congreso, sino en la Corte Suprema de Justicia. Por otro lado, la FALGBT presentó un segundo amparo para que se declaren “inconstitucionales” los artículos del Código Civil que permiten el matrimonio sólo a parejas conformadas por un hombre y una mujer. A partir del matrimonio de César Cigliutti y Marcelo Suntheim el 21 de enero de 2008 en España, se diseñó una estrategia política que incluye un proyecto de ley sobre matrimonio entre personas del mismo sexo, el cual quedó registrado bajo el número de expediente 1907-D-2007.

El proyecto, pese al cambio profundo que proponía, es muy sencillo, pero simbólicamente significativo: no se trata de una nueva figura, distinta a la del matrimonio actual, sino que se limitó a modificar dos artículos del Código Civil. Por un lado, reformar el artículo 172, que prescribe que “es indispensable para la existencia del matrimonio el pleno y libre consentimiento expresado personalmente por hombre y mujer ante la autoridad competente”. La propuesta modifica los términos “hombre y mujer” por “los contrayentes” e incluye el concepto de que el consentimiento “exige iguales requisitos y produce idénticos efectos, sean los contrayentes del mismo o de diferente sexo”.

El otro artículo es el 188, que establece el famoso “los declaro marido y mujer”. El texto, en la parte pertinente, reza así: “En el acto de la celebración del matrimonio, el oficial público leerá a los futuros esposos los artículos 198, 199, y 200 de este Código, recibiendo de cada uno de ellos, uno después del otro, la declaración de que quieren respectivamente tomarse por marido y mujer, y pronunciará en nombre de la ley que quedan unidos en matrimonio”. El proyecto cambia la frase “tomarse por marido y mujer” por “constituirse en cónyuges”.

El resto de los artículos que se propuso modificar tenía que ver con la adecuación a esa norma principal. Es decir, cam-

biar siempre los términos que implicasen género por conceptos “neutros” como cónyuge, contrayente o persona.

El proyecto reconocía el derecho al matrimonio entre personas del mismo sexo en igualdad de condiciones con las parejas heterosexuales, es decir, “los mismos derechos con los mismos nombres”. Eso incluye herencia, pensión, obra social y adopción. En este sentido constituyó un avance con respecto a la ley de unión civil.

El proyecto, además de consagrar la igualdad jurídica entre las parejas heterosexuales y las parejas homosexuales, también avanza en la igualdad de derechos entre el hombre y la mujer en los matrimonios heterosexuales. Varios artículos (algunos en desuso) mantienen en la letra la discriminación de género, como el que establece que la mujer casada no puede aceptar donaciones “sin licencia del marido”, pero no prevé la situación recíproca; la idea en este caso fue eliminar este párrafo. En otros casos, se pretendía “adecuar” las normas para evitar situaciones de discriminación.

Sin embargo y a pesar de la iniciativa de ley sobre matrimonio, el estatuto jurídico vigente en la ciudad de Buenos Aires al año 2008, no protegía patrimonialmente en caso de fallecimiento al “viudo/a”, quien quedaba en posición de rogar por bienes económicos y todo tipo de derechos a la familia del muerto. Así mismo, se le podía exigir que abandonara la vivienda en la cual vivió durante años si el inmueble no estaba a su nombre. No tenía derecho a decidir qué se haría con el cuerpo de su pareja, aunque hayan sido tal cosa largo tiempo. En este sentido, la ley de unión civil constituyó un avance al igual que la ley de sociedades de convivencia en el Distrito Federal, pero dada la naturaleza y rango de la norma, no afectó disposiciones federales que en última instancia constituyen el escenario de los derechos en materia patrimonial, de salud y pensionales que se derivan de la convivencia en pareja.

El otorgamiento de derechos. El caso de Colombia

Para el año 2008, en Colombia se habían presentado, ante el Congreso de la República, cinco proyectos de ley que buscan dar estatus legal a las uniones entre personas del mismo sexo; todas las iniciativas habían sido fallidas. El último intento normativo acaeció en el año 2006 el cual se hundió en la etapa de conciliación después de haber sido aprobado tanto en la Cámara de Representantes como de Senadores. La iniciativa, que no incluía un debate sobre matrimonio y adopción, establecía un régimen común de bienes y de seguridad social para los homosexuales que corriesen en pareja. El proyecto de ley presentado por un senador del partido oficialista se enmarcó en los linderos señalados por el entonces presidente Álvaro Uribe frente a esta temática: “Matrimonio gay, no; adopción, no; derechos patrimoniales sí; acceso a la seguridad social, sí”.

El proyecto se limitaba a entregar dos derechos legales a las parejas del mismo sexo: crear patrimonios comunes y acceder a la seguridad social en las mismas condiciones en que lo hacen las uniones de hecho según lo establecido en la Ley 54 de 1990 –por la cual se definieron las uniones maritales de hecho y régimen patrimonial entre compañeros permanentes–.

La nueva ley permitía que cuando un miembro de la pareja muera, su compañero/a tenga acceso a los bienes; si hay separación, los bienes sean repartidos proporcionalmente; si uno de los dos pierde el trabajo pueda ser afiliado al sistema de salud por su compañero/a sin tener que pagar doble afiliación; y en caso de fallecimiento, el sobreviviente pueda sustituirlo en el goce de la pensión. De acuerdo con la comunidad LGTB, el proyecto de ley “consigue un mínimo vital” (Colombia diversa, 2006) de lo que esperan los homosexuales.

Durante el año 2007 y 2008 y después de un bloqueo en el Congreso frente a sendas iniciativas legislativas fracasadas, se

inició un proceso de demanda ante las altas cortes del país de la ley 54 de 1990 y la ley 100 de 1993 o ley de seguridad social. Las sentencias favorables proferidas por los tribunales permitieron el reconocimiento de las parejas del mismo sexo en Colombia y el otorgamiento de tres derechos básicos: patrimoniales, salud y pensiones.

En el primer caso, la sentencia C-075/07, declaró exequible la ley 54 de 1990 “*Por la cual se definen las uniones maritales de hecho y el régimen patrimonial entre compañeros permanentes*”. En especial el debate de la Corte y del demandante se centró en los dos primeros artículos: Artículo 1° “se denomina unión marital de hecho, la formada entre un **hombre y una mujer**, que, sin estar casados, hacen una comunidad de vida permanente y singular. Igualmente, y para todos los efectos civiles, se denominan **compañero y compañera** permanente, **al hombre y la mujer** que forman parte de la unión marital de hecho.

El artículo 2o reza “se presume sociedad patrimonial entre compañeros permanentes y hay lugar a declararla judicialmente en cualquiera de los siguientes casos: a) Cuando exista unión marital de hecho durante un lapso no inferior a dos años entre un **hombre y una mujer** sin impedimento legal para contraer matrimonio. b) Cuando exista una unión marital de hecho por un lapso no inferior a dos años e impedimento legal para contraer matrimonio por parte de uno o de ambos compañeros permanentes, siempre y cuando la sociedad o sociedades conyugales anteriores hayan sido disueltas y liquidadas por lo menos un año antes de la fecha en que se inició la unión marital de hecho.

Frente a este par de artículos, la Corte debía resolver si el régimen patrimonial establecido en la Ley 54 de 1990, modificada por la Ley 979 de 2005, para los compañeros permanentes, al limitarlo a las uniones conformadas entre un hombre y una mujer, desconocía el respeto a la dignidad humana y los derechos fun-

damentales a igual protección, libre desarrollo de la personalidad y la prohibición de discriminación por razón de la orientación sexual, consagrados en los artículos 1º, 13 y 16 de la Constitución Política de Colombia. Después de una larga discusión, la corte declaró la constitucionalidad de la Ley 54 de 1990, tal como fue modificada por la Ley 979 de 2005, en el entendido que el régimen de protección en ellas contenido se aplica también a las parejas homosexuales. Con este fallo, las parejas del mismo sexo se equiparan a la unión libre heterosexual y por lo tanto gozan de los mismos derechos patrimoniales entre compañeros/as; no obstante, se debe reconocer que la unión libre no constituye estado civil según el ordenamiento jurídico colombiano.

En concreto, la Corte encontró que, como lo argumentan los demandantes, al restringir la sociedad patrimonial a las uniones permanentes entre un hombre y una mujer, el legislador no ofreció en este caso un régimen legal de protección a las parejas homosexuales que estén en situación equiparable, con lo cual las excluyó de la posibilidad de formar una sociedad patrimonial como la que se reconoce a las parejas heterosexuales en las mismas condiciones. A su juicio, esa limitación resulta contraria a los postulados constitucionales de respeto a la dignidad humana, deber de protección del Estado de todas las personas en igualdad de condiciones y al derecho fundamental de libre desarrollo de la personalidad.

Para la Corte, era imperativo frente a los postulados constitucionales, que se dé igual protección a quien se encuentra en condiciones asimilables, razón por la cual la ley, al establecer exclusivamente el régimen de sociedad patrimonial para las parejas heterosexuales, infringe ese mandato de protección. Por consiguiente, la Corte, en un fallo de exequibilidad condicionada, extendió ese régimen de protección a las parejas del mismo sexo. Finalmente, precisó que esta decisión se circunscribió al régimen legal de sociedad patrimonial entre compañeros permanentes

regulado en la Ley 54 de 1990 y modificado por la Ley 979 de 2005 y, por lo tanto, no cubre otras materias jurídicas.

En materia de Salud, mediante sentencia C-811/07, la Corte Constitucional estudió una demanda contra el artículo 163 de la ley 100 de 1993, que no permitía que las parejas del mismo sexo accedieran como beneficiarios al sistema seguridad social en salud. Se argumentaba en la demanda que la “cobertura familiar” excluía a las parejas del mismo sexo y que esto vulneraba la dignidad humana, el derecho a la igualdad, el derecho al libre desarrollo de la personalidad, así como los derechos a la salud y seguridad social de estas parejas. Después de un arduo debate, la Corte declaró constitucional el artículo 163 de la Ley 100 de 1993, en el entendido que el régimen de protección en ella contenido se aplica también a las parejas del mismo sexo.

La norma acusada presenta un déficit de protección en contra de los miembros de la pareja del mismo sexo que dependen económicamente de su pareja y, sin embargo, no tienen posibilidad de ingresar al sistema de seguridad social en salud en el régimen contributivo¹². Esta situación conlleva un desconocimiento de la dignidad de la persona humana y del principio de igualdad de trato que resulta discriminatorio.

Según la Corte: “la negativa de la inclusión de la pareja del mismo sexo en el régimen contributivo –en salud– implica la negación de la validez de su opción de vida y la sanción por el ejercicio de una alternativa legítima, que se deriva directamente de su derecho de su derecho de autodeterminación y de su dignidad humana”. Consideró además que esta medida no era proporcional, ni necesaria para proteger a la familia heterosexual, según la sentencia “la detección del déficit de protección que afecta a las parejas del mismo sexo no necesariamente implica la reducción de beneficios a la célula familiar, ni la disminución de

12 El sistema de seguridad social en salud en Colombia establece dos regímenes: contributivo y subsidiado. Este último atiende la población más pobre y vulnerable del país.

los niveles de atención a los miembros de la pareja heterosexual”; en este sentido, La Corte agregó, que dado que el sistema de seguridad social en salud prevé la inclusión de por lo menos un beneficiario por cada afiliado cotizante, la inclusión del miembro de la pareja homosexual no tiene por qué afectar la estabilidad financiera del sistema.

Para la Corte Constitucional, el déficit de protección en materia de seguridad social es más grave y palpable que en materia patrimonial, según la Corte “el perjuicio que se deriva de la exclusión de la pareja homosexual de la cobertura del régimen de seguridad social en salud es de mayor gravedad que el que generaba la exclusión de la pareja homosexual de las normas sobre régimen patrimonial” teniendo en cuenta que el “compromiso no es el de la integridad patrimonial de la pareja, sino de la integridad física de sus miembros, de la conservación de la salud y, por supuesto, en última instancia, de la conservación de la vida”.

Finalmente, la Corte determinó que, para evitar fraudes en la afiliación, lo cual ha sido una preocupación permanente del gobierno, “en el caso de las parejas del mismo sexo, la comprobación de su calidad y de la vocación de permanencia deben regularse por el mecanismo establecido en la Sentencia C-521 de 2007, esto es, declaración ante notario en la que conste que la pareja convive efectivamente y que dicha convivencia tiene vocación de permanencia, independiente de su tiempo de duración”

La sentencia C-336/08 de la Corte Constitucional, a partir de una demanda interpuesta, entró a estudiar las expresiones: “familiar” “el compañero o la compañera permanente” contenidas en los artículos 47 y 74 de la ley 100 de 1993 que excluyen a los compañeros permanentes del mismo sexo como beneficiarios del derecho a la sustitución pensional. La Corte declaró acordes a la Constitución las expresiones demandadas, en el entendido

que las parejas del mismo sexo también son beneficiarias de la pensión de sobrevivientes. Así, siguiendo su propia jurisprudencia en especial la Sentencia C-075 del 2007, la Corte consideró que, en el caso de los compañeros permanentes del mismo sexo, aún cuando no están excluidos de manera expresa de los beneficios de la pensión de sobrevivientes, sí resultan de hecho exceptuados del sistema de seguridad social, pues la falta de claridad del legislador ha conducido a implementar una situación contraria a los derechos humanos.

Ahora, cuando sobrevenga la muerte del pensionado o afiliado integrante de una pareja homosexual, en adelante su compañero/a recibirá la pensión antes que los padres de quien murió, al igual que las parejas heterosexuales cuando afrontan la misma situación, para ello, las parejas del mismo sexo deberán acudir ante un notario para expresar la voluntad de conformar una pareja singular y permanente, de la cual posteriormente pueden derivar prestaciones como la correspondiente a la pensión de sobrevivientes.

Los derechos humanos de las homosexualidades. Una aproximación desde la política del reconocimiento.

La discusión sobre derechos humanos de las homosexualidades incluye indiscutiblemente una mirada sobre los derechos sexuales y reproductivos, pero no se agota ahí; implica una revisión de las prácticas discursivas que silencian o invisibilizan las realidades sociales que construye la población LGTB y un rechazo frontal a la homofobia.

Desde el punto de vista de los derechos reproductivos, Correa y Petchesky (2001), manifiestan que el término “derechos reproductivos” tienen un origen reciente –probablemente surgido en Estados Unidos– pero sus raíces, vinculadas a ideas de integridad corporal y autodeterminación sexual, tienen una

genealogía mucho más antigua y más amplia desde un punto de vista cultural. Como construcción sociocultural, los derechos sexuales¹³ y reproductivos¹⁴ se han asociado y tratado tradicionalmente como un asunto de mujeres. Sin embargo, en la historia reciente han aparecido en el debate los derechos reproductivos de los varones (Figuroa, 2001) y las declaraciones sobre derechos humanos de lesbianas, gays, bisexuales y transgeneristas expresados en los principios de Yogyakarta (2006) y Montreal (2006).

Matamala (1998) plantea que la conferencia del Cairo y la plataforma de Beijing no permitieron reconocer y abordar la sexualidad en su complejidad y completud. La deuda, agrega, es evidente: el discurso quedó restringido a la heterosexualidad y ello ya establece un marco reduccionista y de inequidad. Rojas (2001) plantea, además de lo anterior, que se viene presentando un retroceso en materia de derechos sexuales y reproductivos logrados en las conferencias de Viena, El Cairo y Beijing. “El panorama de Beijing+5 estuvo marcado porque las fuerzas conservadoras se opusieron a la elaboración de un documento final y han entrado en una negociación para deshacer el consenso alcanzado en 1995 [...] Así, el conflicto al final de la negociación

13 Morales Ache (2004) define los derechos sexuales como el conjunto de potestades jurídicas de carácter fundamental de toda persona de ejercer su sexualidad, en las mejores condiciones posibles, dentro de los límites impuestos por el respeto de la libertad sexual de las restantes personas, sin que tal ejercicio esté sujeto a restricción alguna, por cuanto hace a la preferencia sexual, o a la imposición de un fin diverso a la sexualidad, en sí misma considerada, comprendiendo el derecho de que se reconozcan los efectos legales que sean producto de su ejercicio

14 A su vez, por derechos reproductivos en su sentido más amplio, Morales Ache (2004) entiende “el conjunto de potestades jurídicas de carácter fundamental de toda persona, que le permiten autodeterminarse por cuanto hace a la decisión sobre si tiene o no hijos, el número y espaciamiento de éstos, en las mejores condiciones posibles (no sólo desde un punto de vista de la salud), así como de acceder a las tecnologías que permiten la reproducción asistida (ya sea por presentar un problema de infertilidad, en cuyo caso se actualiza un componente del derecho a la protección de la salud, o simplemente, por optar por la reproducción sin ejercitar la sexualidad, cuyo sustento es el ejercicio de la libertad reproductiva)”. Estos derechos no se agotan en el ejercicio de la reproducción heterosexual e incluyen la homoparentalidad.

estuvo marcado por las nociones de *orientación sexual y derechos sexuales*, por un lado, y por cuestiones relacionados con la guerra, las sanciones, los armamentos y el poder bélico global, por otro” (2001:6). En este último punto es interesante notar cómo la noción de *orientación sexual* ha recobrado una importancia reciente para explicar la sexualidad. Si esto es así, habrá que resignificar el uso de tal término.

El debate de los derechos sexuales y reproductivos en general, reconocidos en especificidad por multiplicación¹⁵ (Morales Ache 2004, Bobbio 1991), enfrente el dilema de su discusión como derechos humanos fundamentales. Como plantea Cervantes (2001), el debate contemporáneo de los derechos humanos se enmarca entre los relativistas o contextualistas y los fundacionistas o esencialistas. Si reconocemos la sexualidad como una construcción social, culturalmente determinada e históricamente dinámica, entonces la discusión de los derechos sexuales y reproductivos, como parte de los derechos humanos en las comunidades homosexuales debe partir de las postulados relativistas o contextualistas, en tanto no se intenta poner en tela de juicio la condición del ser humano que reviste al homosexual, sino que se busca reconocimiento y titularidad a sus construcciones sociales, incluyendo su propia forma de ser sexual.

En este mismo sentido, los derechos humanos de las homosexualidades ligados a la sexualidad y la reproducción pasan por un acuerdo universal, como las declaraciones de Montreal y Yogyakarta en 2006, y deben ser traducidos en legislaciones propias y particulares, como un ejercicio de moralidad práctica. Las homosexualidades como construcción social son relativas y propias a determinados contextos sociales, vivenciadas y re-crea-

15 Esta noción parte del reconocimiento de la historicidad de los derechos humanos, en donde asume un rol determinante la idea de necesidades sociales, que requieren ser reguladas adecuadamente por el Derecho, por lo que es a partir del reconocimiento o surgimiento de tales necesidades sociales, de donde debe partir la “construcción” de los nuevos derechos.

das en la subcultura homosexual como comunidades morales.

Por otro lado, el debate de los derechos sexuales y derechos reproductivos de las homosexualidades reconoce como campo de discusión y revisión al matrimonio, la familia y el parentesco, es decir, las demandas de derechos de la comunidad LGTB, pasa por repensar qué entendemos por estas tres nociones básicas igualmente reconocidas como construcciones sociales. Podría pensarse que se libra una disputa que busca un reconocimiento a sus propias formas de organización de la vida cotidiana, al estatus jurídico de sus uniones similares a la titularidad que otorga el matrimonio y a la capacidad de elección por la reproducción, tanto biológica como social, que bien invita a una discusión sobre qué es familia y parentesco al incorporarse nuevos actores y formas de relacionamiento íntimo.

De igual manera puede pensarse que reconocer derechos sexuales y reproductivos a la comunidad LGTB es una forma de compensación¹⁶, en términos de que procuraría el disfrute de bienes futuros a la población LGTB a partir de la corrección de privaciones y daños morales presentes¹⁷. La noción de compensación es armónica con la propuesta de comprender estos derechos dentro del marco del reconocimiento, en tanto la injusticia que viven las comunidades homosexuales es de naturaleza cultural

16 La característica de las políticas de compensación es que ellas esencialmente miran al futuro. Es decir, implica el remedio de una situación presente que podría haberse ya producido. Este tipo de políticas se basa en dos premisas, primera, cada individuo es igual en dignidad y valor como los otros; como cualquier otro individuo tiene el derecho de ordenar su vida como el/ella lo considere pertinente y perseguirla y aprehenderla de la forma como el/ella lo considere valioso. Segundo, los individuos involucrados podrían ser miembros de una comunidad. Ambas premisas son necesarias para mostrar la compensación tanto como un bien como una obligación de la justicia (Boxill, 1995: 109).

17 Infligir un daño moral a alguien significa causarle un perjuicio en su capacidad de autorreferencia moral (Honneth, 1992). Nuestra fragilidad moral frente a los demás se debe precisamente a que construimos los juicios sobre nosotros mismos con ayuda de los juicios aprobatorios o reprobatorios de nuestros semejantes.

valorativa¹⁸. Sin embargo, como nos invita Fraser (1997), no existe reconocimiento sin redistribución, pues cualquier conducta o modo de organización humano reconocido como legítimo y legal para un colectivo, ha pasado por la redistribución de derechos, especialmente de comportamiento en público, de autonombrarse sin vergüenza y de cobertura de beneficios legales.

Por otro lado, los derechos sexuales y reproductivos en las homosexualidades deben ser tratados de forma independiente y presentados no como una unidad, es decir, que permitan su tratamiento particular. Lo anterior tiene importancia para las comunidades homosexuales, ya que un debate gira en términos de la sexualidad y la legalización de las uniones y otro, un tanto diferente, está relacionado con los derechos de adopción y crianza de hijos/as. En este sentido vale la pena precisar, que la discusión de los derechos reproductivos centra su debate en la reproducción social, es decir, en la capacidad efectiva que tienen las parejas del mismo sexo como escenario de socialización, transmisión y reproducción de la cultura hacia las nuevas generaciones¹⁹. Buena parte de la discusión y del rechazo a

18 La injusticia cultural o simbólica está arraigada en los patrones sociales de representación, interpretación y comunicación. Los ejemplos de este tipo de injusticia incluyen la dominación cultural, el no reconocimiento (hacerse invisible a través de prácticas representativas, interpretativas y comunicativas de la propia cultura) y el irrespeto (ser calumniado o menospreciado habitualmente en las representaciones culturales públicas estereotipadas o en las interacciones cotidianas). Sin embargo, no se puede olvidar que la población LGTB también es víctima de graves injusticias económicas: pueden ser despedidos sumariamente de empleos remunerados al ser asociado al estigma del VIH-SIDA y se les niegan los beneficios de la seguridad social basados en su estructura familiar. Pero lejos de estar arraigados directamente en la estructura económica, estas injusticias se derivan de una estructura cultural valorativa injusta, es decir ellos y ellas constituyen verdaderas comunidades sujeto de reparación moral.

19 Con respecto a este tema, Rawls (2002) hace el siguiente planteamiento, que desde mi punto de vista recoge el sentir conservador en este asunto, “una concepción política de la justicia no se decanta por ninguna forma particular de familia (monogámica, heterosexual o de otro tipo), en la medida en que su configuración le permita realizar esas tareas (socialización, transmisión y reproducción de la cultura) de forma efectiva y no se desentienda de los demás valores políticos” (p.217). En un pie de página continúa, “Nótese que esta observación establece de qué modo trata la justicia como equidad la cuestión

que parejas de gays y lesbianas eduquen niños, esta basada en la función dinástica que históricamente ha tenido la familia heterosexual y que la sociedad occidental considera piedra angular de su civilización.

Si bien estas discusiones van de la mano, en debate jurídico, su abordaje conjunto en muchos casos ha llevado al hundimiento de la discusión, ya que la reproducción biológica y social se considera consustancial a la familia heterosexual. En otras palabras, la sociedad occidental “aparentemente” no tiene dilemas profundos –salvo algunos gobiernos conservadores– en debatir los derechos sexuales y de pareja de las comunidades homosexuales, las disyuntivas inician cuando se introduce el tema de la descendencia y, por lo tanto, de encarar responsabilidades en el marco de la reproducción social, espacio propio de la socialización y la reproducción cultural. En síntesis, el tema de la homoparentalidad requiere una discusión calmada y serena, pero posterior a la adquisición de los derechos sexuales expresados en su máximo moral, la titularidad legal de las uniones entre parejas del mismo sexo.

Finalmente, la discusión de derechos humanos a las homosexualidades en América Latina tiene que abordarse por sus máximos morales culturalmente construidos. En el plano de los derechos sexuales, el máximo moral es la titularidad jurídica de las uniones, como en su tiempo lo dijo Arendt *el casamiento constituye una elección capital y el primero de los derechos*. Por el lado de los derechos reproductivos, el máximo moral a defender se en-

de los derechos y deberes de gays y lesbianas, y de que modo afectan a la familia. Si esos derechos y deberes son consistentes con una vida familiar ordenada y con la educación de los niños, entonces, *ceteris paribus*, son enteramente admisibles” (p.217). Es decir, mientras las parejas del mismo sexo y la homoparentalidad se “parezcan” al prototipo de familia nuclear establecido y no subviertan el orden establecido de cosas, está bien que se les reconozca. Esta postura es asimilacionista y reduccionista de las realidades que construyen las homosexualidades y es contraria a una política del reconocimiento a la diferencia, basada en las diversas identidades de los actores sociales.

cuentra en el derecho a la adopción y la crianza, es decir, obtener el derecho a la patria potestad y al ejercicio de la parentalidad.

Los máximos morales propuestos están permeados por una concepción de la sexualidad como una construcción social, un reconocimiento de las diferentes formas de ser sexual, y especialmente una declaración de las homosexualidades como una subcultura en el marco de una comunidad moral. Esta tesis es contraria a la platea González (1998), quien sugiere que las homosexualidades no constituyen una cultura en el sentido estricto del término. Esta afirmación desconoce el proceso mediante el cual se han construido y operan las comunidades LGTB, de qué símbolos y narrativas dispone, qué identidades construye y deconstruye y en que campo específico relacional de la sexualidad se mueve; desconocer lo anterior es reducir el problema de las homosexualidades, como campo de estudio y debate político, a las preferencias sexuales basadas en el intercambio erótico en cuerpos anatómicamente similares. La pretensión de este escrito consistió pues, en demostrar todo lo contrario, es decir, que la discusión de la homosexualidad pasa por reconocer su especificidad como minoría cultural, como una subcultura y por lo tanto como titular de derechos.

Referencias

- Adam, B. (2004) “Care, Intimacy and Same-Sex Partnership in the 21st Century”, EN: Current Sociology, Volumen 52, Número 2. SAGE Publications.
- Aggleton, P. y Parker R. (2002) *Estigma y discriminación relacionados con el VIH-SIDA: Un marco conceptual e implicaciones para la acción*, Documento de trabajo No 9, Programa de Salud Reproductiva y Sociedad, El Colegio de México A.C. México

- Andres, R. (2000) “La homosexualidad masculina, el espacio cultural entre masculinidad y feminidad y preguntas ante una “crisis”. EN: Marta Segarra (Editora) *Nuevas Masculinidades*, Icaria, Barcelona, España.
- Arendt, H. (1993) *La condición humana*, Paidós, España.
- Asamblea Legislativa del Distrito Federal, (2006). Iniciativa y ley de sociedad de convivencia, México D.F.
- Bobbio, N. (1991) *El tiempo de los derechos*, Editorial Sistema, 1ª edición, Madrid,
- Borrillo, D. (1999) “Uniones del mismo sexo y libertad matrimonial”, EN: Revista Jueces para la Democracia, Número 35, Madrid, España.
- Boswell, J. (1996) *Las bodas de la semejanza*. Muchnik editores, Barcelona. España.
- _____ (1992) *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad, los gays en Europa occidental desde el comienzo de la era cristiana hasta el siglo XIV*, Muchnik editores, Barcelona, España.
- Boxill, B. (1995) “The morality of reparation”. En: *The affirmative action*, Steven Cahn, editora. Routledge, Nueva York.
- Bozon, M. (2005) *Nueva normatividad de la sexualidad*. Conferencia dictada en FLACSO en cooperación con CENSIDA, Ciudad de México, México.
- Colombia Diversa. <http://www.colombiadiversa.org>
- Comunidad Homosexual Argentina. <http://www.cha.org.ar>
- Colom, F. (1997). “Las identidades culturales y la dinámica del reconocimiento”. En: *Multiculturalismo los derechos de las minorías culturales*, F. Cortes R. y A. Monsalve S. Coordinadores. Universidad de Antioquia, Medellín. 37-56.
- Correa, S. y Petchesky, R. (2001) “Los derechos reproductivos y sexuales: una perspectiva feminista” En: *Elementos para un análisis ético de la reproducción*, J.G Figueroa (coordinador). Editorial Porrúa, PUEG-UNAM, México. 99-135.

- Corte Constitucional de Colombia. <http://www.constitucional.gov.co>
- D'Emilio, J. (1997) "Capitalism and Gay Identity", EN: Lancaster, R. y Di Leonardo, M. (Editores) *The Gender/Sexuality Reader. Culture, History, Political Economy*, Routledge, Nueva York.
- Eskridge, W. (1996) *The case for same-sex marriage. From sexual liberty to civilized commitment*, The free press, Nueva York.
- Fausto-Sterling, A. (2006). *Cuerpos Sexuados*, Melusina, Barcelona, España.
- Figueroa, P.J.G (2001). "Varones, reproducción y derechos: ¿podemos combinar estos términos" En: *Revista Desacatos*, Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social. No 6. 149-164.
- Flaquier, L. (1998). *El destino de la familia*, Ariel, España.
- Foucault, M. (1977). *Historia de la sexualidad, Volumen 1, la voluntad del saber*, Siglo XXI, México.
- Fraser, N. (1997). *Iustitia Interrupta. Reflexiones críticas desde la posición postsocialista.*, Siglo del hombre editores, Santafé de Bogotá, Colombia.
- Gallego, G. (2008). "Diversidad familiar y Formas Alternas de Familia. Aproximaciones teóricas y críticas" Ponencia presentada en el marco del Seminario Nacional sobre investigación en Familia, FUNLAM, Medellín, Colombia.
- (2007) *Patrones de iniciación sexual y trayectorias de emparejamiento entre varones en la ciudad de México. Una mirada biográfica-interaccional en el estudio de la sexualidad.* Tesis para optar al grado de Doctor en Estudios de Población, El Colegio de México, México.
- (2006). "Los hogares unipersonales: una propuesta teórica-metodológica para su caracterización y tipologización", Ponencia presentada en la VI reunión de la SOMEDE, Guadalajara, México.

- (2003). “La pareja gay y lesbica como formas alternas de familia”, En: Gallego, G. (compilador) *Memorias Seminario Propositivo la familia en la construcción de lo público*. Universidad de Caldas. Colombia.
- González, M. (2002). *Dinámicas Familiares, Organización de la Vida Cotidiana y Desarrollo Infantil y Adolescente en Familias Homoparentales*, Informe de Investigación, Universidad de Sevilla, España.
- Guasch, O. (2000), *La crisis de la heterosexualidad*, Editorial Alertes, Barcelona, España.
- (1997) “Minoría social y sexo disidente: de la práctica sexual a la subcultura”, EN: Buxán X. (Compilador) *ConCiencia de un Singular Deseo*, Editorial Alertes, Barcelona, España.
- Gutman, A. (1992). Introducción. En: *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Colección popular 496, Fondo de Cultura Económica, México.
- Heilborn, M. L., et al., (2006). “Valore sobre sexualidade y elenco de prácticas: Tensões entre modernização diferencial e lógicas tradicionais”, EN: Heilborn M.L., et al (Coordinadores) *O aprendizado da sexualidade, reprodução e trajetórias sociais de jovens brasileiros*, Universitária, Rio de Janeiro, Brasil.
- Herrero, J. A. (1999). “El matrimonio gay: un reto al Estado heterosexual”, En: Debate Feminista, Año 10, Vol. 19.
- Honneth, A. (1999). “Reconocimiento y obligaciones morales”. En: *Revista Estudios Políticos*. No 14. Instituto de Estudios Políticos, Universidad de Antioquia, Colombia. pp.173-187.
- (1997) *La lucha por el Reconocimiento*. Crítica-Grijalbo Modadori, Barcelona, España. pp. 230.
- Martínez, R. (2002). “La comunidad moral como comunidad de significados: El caso de la migración Otomí en la

- ciudad de Guadalajara” En: *Alteridades*, Año 12, Vol. 23. UAM-Iztapalapa, México.
- Meil, G. (2000). “Nuevas Formas de pareja: Las parejas del mismo sexo”, EN: *Ábaco*, Revista de cultura y ciencias sociales, 2a época, Números 29-30, España.
- Matamala, M.I. (1998). “Derechos sexuales y reproductivos, Estado y Sociedad”. En: *Saude Reproductiva na América Latina e no Caribe. Tercas y Problemas*. Elisabete Doria y María Isabel Baltar, Coordinadoras. Editora 34, Sao Paulo.
- Morales, P.I. (2004). “Los derechos sexuales desde una perspectiva jurídica” En: *Sexualidad, derechos humanos y ciudadanía. Diálogos sobre un proyecto en construcción*. Guadalupe Salas e Ivonne SAS. Coordinadoras. El Colegio de México. Libro en dictamen editorial.
- Minello, N. (1998). “De las sexualidades. Un intento de mirada sociológica”, EN: Szasz, I. y Lerner, S. (Compiladoras), *Sexualidades en México, algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*. El colegio de México, México.
- Pacheco, M. (2002). *Visión y perspectiva jurídico-social de la condición de la pareja homosexualidad y la regulación legal de los transexuales en la legislación civil del Distrito Federal*, Tesis para obtener el título de licenciado en Derecho, UNAM, Campus Acatlán, México.
- Rojas, O. L. (2001). *El debate sobre los derechos sexuales en México*. Documento de trabajo No 7, Programa de Salud Reproductiva y Sociedad. El Colegio de México, México D.F. 30p.
- Sánchez, L. A. (2003). ¡Dios es Amor! La pastoral de un nuevo movimiento religioso para la diversidad sexual. *El caso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de la ciudad de México*, Tesis para obtener el título de maestro en antropología social, ENAH, México.
- Taylor, Ch. (1994). *La ética de la autenticidad*. Paidós, I.C.E/ U.A.B,

- Pensamiento contemporáneo No 30., Barcelona, España, ----- (1992). “La política del reconocimiento”. En: *El multiculturalismo y “la política del reconocimiento”*. Colección popular 496, Fondo de Cultura Económica, México. p 43-107.
- Velasco, J. C. (1997). “El derecho de las minorías a la diferencia cultural” En: *Multiculturalismo los derechos de las minorías culturales*, F. Cortes R. y A. Monsalve S. Coordinadores. Universidad de Antioquia, Medellín, Colombia.
- Weeks, J. (1998) *Sexualidad*, Paidós-Universidad Nacional Autónoma de México-PUEG, México.
- _____ (1998a) “La construcción cultural de la sexualidad. ¿Qué queremos decir cuando hablamos de cuerpo y sexualidad?”, EN: Szasz, I y Lerner, S. (Compiladoras), *Sexualidades en México, algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*. El colegio de México, México
- _____ (1998b) “La construcción de las identidades genéricas y sexuales”, En: EN: Szasz, I y Lerner, S. (Compiladoras), *Sexualidades en México, algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*. El colegio de México, México.
- _____ (1993) *El malestar de la sexualidad, significados, mitos y sexualidades modernas*, Talasa ediciones, Madrid, España.

Identidades, marcos interpretativos y desafíos para la acción colectiva en diversidad sexual

Armando Díaz Camarena

Fundador del Centro de la Diversidad y Derechos Sexuales

ESTE TRABAJO ES UNA REFLEXIÓN TEÓRICA que retoma mi experiencia como impulsor de las agendas ciudadanas sobre diversidad sexual; parte de la idea de la identidad como espacio de trabajo sobre sí mismo/a, en el que los actores/as sociales no están unificados, sino que son justamente diversos; por ello sus identidades, agendas y acción se manifiestan como una dispersión de posiciones de sujetos que implica encuentros y desencuentros, y se sostienen en articulaciones entre sujetos que tienen distintas posiciones y logran construir ciertos consensos en cada tiempo y espacio y sin tener sentido fijo ni unificado (Laclau y Moufe). Partiendo de la idea de performatividad de Butler (2010), quien sostiene que los discursos producen los efectos que nombran y que los sujetos somos producto de los discursos; el sentido de nuestras luchas se ha construido a través del tiempo y ha cambiado con la transformación social a la que hemos abonado con nuestro propio trabajo reflexivo y político, mismo que no está exento de reproducir el orden social, las relaciones de poder y los discursos oficiales en cada tiempo

y espacio. Por ello es que para entender la acción colectiva en diversidad sexual proponemos considerar tres situaciones: 1) las y los actores cuestionamos los discursos hegemónicos, pero a la vez somos permeados por ellos; 2) no hay un proyecto unificado, sino distintas posiciones de sujeto que implican distintas realidades, percepciones y necesidades, pero que aterrizar a algunas de las demandas legislativas y de políticas públicas articuladas mediante consensos que siempre dejan demandas fuera; 3) esta acción colectiva no está exenta de exclusiones, desigualdades, intereses, ni conflictos.

Partimos también de la idea de que la violencia, discriminación y exclusión hacia las comunidades de la diversidad sexual es un elemento inherente al orden social en la cultura judeocristiana. Existe un modelo hegemónico de la sexualidad, considerado por muchos discursos como imprescindible para la sobrevivencia de la sociedad; este modelo legítimo por ser reproductivo, monogámico, heterosexual, y represivo tiene orígenes precristianos (Foucault, 2007), y es con el cristianismo que se sacralizó y se volvió constitutivo del orden sexual²⁰ de Occidente. La diversidad sexual representa una ruptura con ese orden y es percibida como una amenaza, pues propone formas nuevas de cultura: la homosexualidad y el lesbianismo no constituyen una posibilidad de reproducción biológica por sí misma; la bisexualidad pone en entredicho los modelos de pareja y la idea de que el deseo se configura de manera excluyente hacia personas de un sexo o de otro. La condición hermafrodita desestructura la idea de sexos opuestos y complementarios; la situación transgénerica confronta la idea de que lo masculino y lo femenino resultan de la biología.

En este trabajo señalaremos algunos temas sobre los que las y los actores requerimos trabajar sobre nosotras mismas para el avance de las agendas de manera incluyente, solidaria, equitativa

20 Concepto propio, que resulta de dialogar la noción de orden legítimo de Weber y la de orden de género de Connell con la de orden del discurso de Foucault.

y crítica en el contexto actual, caracterizado por la institucionalización de algunas demandas y el olvido de otras.

Las agendas ciudadanas sobre diversidad sexual

La acción colectiva en diversidad sexual se ha hecho más fuerte con el proceso de secularización, que ha puesto en duda la legitimidad del modelo hegemónico; una acción con antecedentes remotos pero que ha tomado continuidad en su crecimiento a escala internacional desde Stonewall, en 1969. En México, esta acción colectiva muestra continuidad desde los años setenta; sin embargo, es hasta inicios del siglo XXI que la agenda de la diversidad sexual logra concretarse en reformas legales y políticas públicas. Para ello, hubo logros previos en materia de derechos sexuales: en los años setenta se implementan los primeros programas de educación sexual y planificación familiar, en los ochenta se inicia la respuesta para prevenir y controlar la epidemia de VIH y se inician las políticas en materia de derechos de las mujeres, en los noventa se logran políticas de salud reproductiva y violencia de género, y a inicios del nuevo milenio aparecen las políticas en materia de discriminación. Esta transición ha implicado que se ha ido transformando la percepción que la colectividad tiene de las expresiones de género que trascienden los modelos tradicionales y de las prácticas y preferencias no heterosexuales. Esto ha implicado no sólo superar el paradigma religioso que impone un orden “natural” a la sexualidad, sino reformular los conceptos de la ciencia médica que reproducen el orden normativo y clasifican la diversidad como “anormalidad” o “trastorno”; significaciones similares a la noción cristiana de “pecado”.

Las demandas actuales, expresadas en las agendas políticas en diversidad sexual parten de la idea de que la identidad, orientación, preferencia y prácticas sexuales son dimensiones ineludibles de la vida individual y colectiva; y que deben ser explícitamente

incluidas en el ámbito de los derechos humanos que el Estado se compromete a garantizar. De tal manera, que pretenden que las distintas existencias sexuales, de género y eróticas sean integradas en la agenda pública y la agenda de gobierno. Esto implica generar cambios culturales que hagan posible el ejercicio de nuestros derechos, es decir, que la sociedad aprenda a vivir en la diversidad sexual. Para este cambio se requiere que las comunidades LGBT-TTI y sus familias cuestionen los discursos que les excluyen o les colocan como sujetos/as indeseables, defectuosos/as o inferiores. Implica invitar a hacerse visibles, apropiarse de sus derechos y construir ciudadanía, es decir se involucrar en asuntos públicos. Esto conlleva que otros movimientos sociales reconozcan y respalden la legitimidad de nuestras demandas y propuestas.

Para generar estas condiciones, es necesario que los contenidos de educación básica borden temas de diversidad sexual, incluyendo violencia y discriminación; así como campañas mediáticas y un sistema de regulación que sancione a los medios de comunicación, iglesias, funcionarios/os públicos y particulares que reproduzcan o fomenten estereotipos de género y odio o rechazo hacia las comunidades de la diversidad sexual. Asimismo, se requiere políticas específicas en materia de salud sexual. Todo esto implica que se involucren instituciones académicas que generen conocimiento sobre nuestras comunidades, que sea útil para el diseño y evaluación de políticas.

Se requieren una serie de reformas jurídicas como la armonización legislativa para reconocer el matrimonio igualitario en todo el país, incluyendo la posibilidad de la adopción y la seguridad social. Es urgente un marco legal que garantice el cambio de identidad de género en todas las entidades; así como leyes y políticas públicas locales contra la discriminación en todo el país. Un problema central son los crecientes crímenes por odio hacia nuestras comunidades; es indispensable implementar estrategias para la prevención del delito y un sistema eficaz de impartición

de justicia por parte de las distintas instancias, incluyendo comisiones de derechos humanos, Fiscalías, entre otras.

Identificaciones sexuales y ciudadanía

Dado que las identidades suelen entenderse de manera casi tan fija y sólida como el cuerpo, es necesario señalar que se trata de procesos basados en identificaciones de las y los sujetos (Butler, 2010). La acción colectiva en diversidad sexual ha resultado de dos identificaciones, la de ciudadanía y la de sexualidad y género; las cuáles han evolucionado hacia una dispersión de expresiones, perspectivas, demandas y formas de acción; configurando formas de ciudadanía entendida como “identidad política que consiste en la identificación con los principios políticos de la democracia moderna pluralista...con la afirmación de la libertad e igualdad para todos” (Mouffe, 1999: 120). Nuestras agendas son proyectos de mundo donde se busca que se reconozcan, respeten, promuevan, defiendan, ejerzan, y garanticen los derechos ciudadanos.

Para Dubet (1989), la identidad colectiva no está dada ni es unidimensional; sino que resulta del trabajo del actor, quien administra y organiza las dimensiones de su experiencia social; es un proceso complejo y contradictorio porque el actor se construye en varios niveles de la práctica: a) como pertenencia o integración, elemento clave para quienes que vivimos algún proceso de exclusión; b) como recurso político, pues permite señalar un sujeto excluido en nombre del cual se gestiona el reconocimiento de derechos; c) como compromiso, es decir, las convicciones, valores y principios con que contribuyen a la construcción de una historicidad; y d) como trabajo sobre sí mismo, pues el sujeto se autoconstruye cuando produce su propia identidad (identificación). Así, la identidad social es una estrategia y no una simple internalización de reglas y normas, por ello se constituye en un recurso para la acción (Dubet, 1989).

Las y los actores en diversidad sexual se han desarrollado históricamente desde el siglo XIX, con procesos en los que los sujetos han creado un sentido de pertenencia, han definido poblaciones específicas para las cuales gestionan derechos, han reelaborado principios éticos y han trabajado por la aceptación de sí mismos hasta constituirse en actores/as que se movilizan por las libertad, igualdad e inclusión. En nuestras comunidades coexisten distintas identificaciones que toman conciencia de su exclusión respecto a la sociedad, pero también de la vivida en su interacción con otros sujetos de la diversidad sexual. Por ejemplo, las lesbianas han construido su agenda a partir no sólo de las reivindicaciones de la diversidad sexual, sino desde fundamentos feministas que cuestionan muchas de las maneras en que los hombres gays plantean sus demandas y se articulan con el Estado, los partidos políticos y las empresas; resultando en comercialización y alianza con el poder masculino, restando visibilidad y liderazgo a las mujeres. Esta doble exclusión es también motivo de acusación por parte de actores bisexuales y transgénero hacia lesbianas y gays; volviendo compleja la articulación. A continuación, cito algunos ejemplos de mi experiencia desde el Centro de la Diversidad y los Derechos Sexuales, que implican desencuentros que se construyen desde la identidad ciudadana diversa:

Ejemplo 1. Con la intención de apoyar a las compañeras y respetar sus liderazgos, en 2005 el equipo de hombres se dedicó a cargar mobiliario y resolver logística de un evento organizado por el colectivo lésbico de la organización. Mientras trabajaban, las expositoras del encuentro señalaban de manera reiterada el logro haber generado espacios “sin hombres”. Esta situación resultaba molesta para los compañeros, que consideraban que tendría que trascenderse una división y generar alianzas; lo cual no es tan sencillo si consideramos que los compañeros se niegan a escuchar las demandas de las mujeres, la más evidente es respecto al uso de lenguaje incluyente. Los hombres insisten en utilizar los términos

masculinos como si fueran neutros, basados en el argumento de que es lo aprobado por la Real Academia de la Lengua.

Ejemplo 2. En mayo de 2010, unos compañeros gais de la organización propusieron la construcción colectiva de un “monumento contra la homofobia” que ellos creían que incluía lesbo-trans-bi-fobia; el ejercicio consistía en entregar hojas con dibujo para recortar y formar un cuerpo geométrico en forma de pirámide. El motivo de conflicto fue que se solicitaba que las pirámides fueran color rosa, recordando que en el holocausto se marcaba con un triángulo rosa a los homosexuales. Las mujeres de la organización señalaron que esta propuesta invisibilizaba los feminicidios contra lesbianas, y propusieron que se integraran pirámides negras, como se marcaba a las lesbianas en el holocausto. Los hombres que propusieron la actividad no estuvieron de acuerdo, por lo que ellas afirmaron que integrarían sus pirámides negras; entonces los varones expresaron que se sintieron “violentados”, pues creían que era “como si a una obra de arte fuera rayada”; después de un taller sobre resolución de conflictos se decidió hacer un monumento que integrara ambos colores.

Ejemplo 3. Desde 2006, el grupo de varones implementamos en los talleres comunitarios una coreografía con una conocida canción comercial dirigida a la comunidad gay. Una compañera intersexual de la organización se opuso a que lo hiciéramos debido a que se trata de una artista que estuvo involucrada en un proceso de trata de mujeres; en varios talleres se tuvo tensión debido a que los hombres sentían que se les estaba imponiendo una restricción y las mujeres les acusaban de falta de sensibilidad hacia la violencia contra las mujeres.

Estos desencuentros muestran la resistencia a comprender demandas que surgen de discursos con los cuáles no nos identificamos. Por un lado, se requiere trabajar en nosotras mismas acerca de nuestras actitudes y de nuestra resistencia hacia las demandas que no entendemos, y escuchar a quienes nos señalan

que somos excluyentes o insensibles sin darnos cuenta. Por otro lado, con frecuencia naturalizamos nuestros derechos y asumimos que las y los demás tienen que aceptar y estar de acuerdo con nuestras demandas sin pasar por un proceso pedagógico en que las entiendan; rompemos la alianza cuando el otro no nos entiende y olvidamos la importancia de sumarle a nuestra causa. Asimismo, existen exclusiones y hegemonías entre los actores: la diversidad de intereses que resulta de las diferentes condiciones y necesidades de los sectores LGBTTTTI ha generado sectarismos y dificultado la construcción de una agenda común, pues pocas personas tienen dominio del tema global de los derechos de todas y todos los actores, además de que prácticamente sólo las lesbianas incorporan las propuestas del feminismo en sus demandas. Además, la identidad basada en el discurso de “sujetos excluidos y violentados” se ha convertido en un repertorio político que tendría que ser trascendido para que cada sector escuche las demandas de los otros. Ese discurso de exclusión no denuncia únicamente la marginación de la sociedad en general, sino que la mayoría de los actores dirigen sus demandas también a los propios actores de la diversidad sexual, de los cuales experimentan también discriminación y violencia.

Esto complica la comunicación y la construcción de una agenda unificada, que quizás no sea totalmente posible, pero puede haber colaboración. Y habría que hacer entender a audiencias, como personas de la función pública y medios de comunicación, que los colectivos LGBTTTTI no necesariamente tienen que presentar propuestas y demandas unificadas como se espera en la democracia tradicional; pues siempre existe el riesgo de que se prioricen ciertos temas y se excluyan otros como resultado de las visiones androcéntricas y clasistas que permean no sólo a la sociedad en general, sino a los mismos colectivos de diversidad sexual. Se requiere que se despeje el ideal romántico de consenso pleno y se explicita la importancia de ir reconociendo la

diversidad en términos de clase y etnia, como también la diversidad generacional, rural–urbana, masculino–femenino, incluso de corporalidades y apariencia física.

In-conclusión

Resulta necesario incorporar la crítica feminista y la perspectiva de género como parte del marco ético que guía a quienes trabajamos en “diversidad sexual” en general o en una especificidad concreta. No podremos tomar acuerdos si los hombres y mujeres (y demás) no trabajamos en nuestras actitudes, prácticas y discursos que reproducen la lógica machista, misógina y homo–lesbo–trans–bi–fóbica. La falta de escucha e inclusión de las demandas de las otras comunidades de la diversidad sexual nos lleva a reproducir la abyección y la violencia simbólica en nuestros espacios de interacción y lesiona nuestras alianzas y colaboración.

Habría que tener diálogos que permitan que los otros entiendan nuestras demandas, sin ello, la exigencia se convierte en una especie de imposición y un duelo de víctimas donde nuestra confianza en la legitimidad de nuestras demandas parece hacernos creer que deban ser atendidas y apoyadas por las y los otros sin pasar por un proceso de diálogo en el que comprendan qué queremos y por qué. Cada quien ve únicamente lo que puede ver desde su perspectiva, habría que trabajar también en ampliar esas perspectivas entre actores/a aliadas y no únicamente exigir; no tendría que hacerse la misma demanda y de la misma forma que al Estado. Esto no significa que esas demandas no sean válidas o necesarias, ni que se esté en contra la libertad de expresarlas; más bien es una cuestión de comunicación estratégica, donde no bastan las denuncias catárticas, cuando no logramos traducirlas en mensajes que sean escuchados por nuestras audiencias clave, cuando no suman actores/as a nuestra causa porque no la entienden o se sienten violentados/as por nuestra forma de plantearlas.

Este trabajo sobre nosotras/os mismas/os se vuelve más importante en este momento en algunos de nuestros temas adquieren más legitimidad y son tomados por los gobiernos y los partidos políticos; pues entran en un dominio de actores/as que no pertenecen a nuestras comunidades y que tendrán que aprender de nuestras reflexiones.

Referencias

- Butler, J. (2010). *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos del cuerpo*. México: Paidós.
- Díaz, A. (2008). *Hombres, conciencia y encuentros. Modelo psicoeducativo para el trabajo con gays y hsh*. México: CENSIDA / Centro de la Diversidad.
- Dubet, F. (1989). “De la sociología de la identidad a la sociología del sujeto”. En *Estudios sociológicos*, Vol. 7, núm. 21, sept-dic, pp. 519-545. México: El Colegio de México.
- Foucault, M. (2007). *Historia de la sexualidad 2, el uso de los placeres*. México: Siglo XXI.

Una criminalización con historia y una historia de criminalización. La diversidad sexual en los Códigos de Faltas Provinciales de Argentina

Natalia, L. Milisenda

*Integrante del Programa de Derechos Sexuales y Reproductivos
de la FDGS de la UNC*

1. Introducción

EN ARGENTINA SE ENCUENTRAN VIGENTES, en todas las provincias y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires²¹, Códigos de Faltas o Contravencionales, es decir cuerpos normativos sancionados por los poderes legislativos provinciales (y la legislatura porteña) para regular conductas que no fueron tipificadas como delitos en el Código Penal que lo dicta el Congreso Nacional²². Por ende, son las jurisdicciones provinciales y la CABA las que tienen facultades para determinar el contenido de las faltas o contravenciones y los procesos a los que serán sometidos las/los contraventoras/es. Además, son las policías provinciales (o metropolitana para la CABA) las que

21 Ciudad Autónoma de Buenos Aires, de ahora en adelante CABA.

22 La República Argentina está organizada federalmente, pero a diferencia del federalismo estadounidense o mexicano, los códigos de fondo, es decir el penal, civil, comercial, son dictados por el poder nacional; y las provincias (estados) conservan todos los poderes no delegados, y dentro de estos poderes, legislan las faltas o contravenciones.

se encargan de perseguir, sancionar y juzgar estas faltas o contravenciones²³.

En los últimos años, se inició un proceso de revisión y reforma de los Códigos de Faltas Provinciales²⁴, mediante el cual se ponen en tela de juicio, principalmente, las figuras que autorizaban a imponer algún tipo de sanción a sujetos de la diversidad sexual²⁵, ya sea con referencia a sujetos como “homosexualismo”, “al homosexual o vicioso sexual”, o a prácticas como “travestismo”, “vestirse con ropas del sexo contrario”.

Este proceso, podemos decir que se inicia con la reforma del CFP de Córdoba en el año 1994, Chaco en 1995, Tucumán en 1995 y Chubut en 1998; y también con la derogación de los Edictos Policiales en el territorio de la Capital Federal en oportunidad en que se cambia su estatus legal y pasa a ser Ciudad Autónoma, en el año 1998. A modo de ejemplo, en la Provincia de Córdoba se modifican varios artículos del Código anterior que databa de 1980, entre los que aquí nos interesan, se destaca el Art. 45 (prostitución molesta o escandalosa) que deja de distinguir, como lo hacía antes, al “*homosexual o vicioso sexual*” de la prostituta. Por su parte, en la CABA, se eliminan las figuras de “*prostitución*” y “*llevar prendas del sexo contrario*”²⁶.

23 El procedimiento para el juzgamiento de las faltas o contravenciones difiere sustancialmente del proceso para el juzgamiento de los delitos del Código Penal, ya que no cuenta con las garantías con las que esté revestido el proceso penal, ni interviene el poder judicial para el juzgamiento, ya que las sentencias contravencionales son dictadas, generalmente, por los comisarios (algunas jurisdicciones tienen jueces que sólo intervienen en la apelación de la contravención ya impuesta), y tampoco se requiere necesariamente de defensa letrada en el proceso contravencional.

24 Códigos de Faltas Provinciales, de ahora en adelante CFP.

25 Se utiliza el término “diversidad sexual” como inclusivo de las personas LGBTTTI, para nombrar a los individuos o grupos que se autodefinen en disidencia frente a la norma: L por lesbianas, G por hombres gay, B por bisexuales, TTT por transexuales, travestis y personas transgénero, I por intersexuales. Se incluyen en la definición: las diferentes orientaciones sexuales y la identidad de género, es decir la diversidad de géneros y cuerpos.

26 Ese mismo año, por presiones de sectores más conservadores, se introduce la figura de

A su vez, este proceso se intensifica luego del año 2003, y de ello es evidencia la cantidad de reformas sucedidas en ese período. Esta intensificación está motivada, coincidiendo con lo que Sabsay (2011) apunta, en que a partir de la derogación de los Edictos Policiales en el territorio de la Capital Federal en 1998 se evidencia una activa renegociación de normativa sexual y de género; y que conjuntamente, las democracias avanzadas del mundo colocan las políticas de reconocimiento en el centro de la escena, lo que en nuestro país se profundiza con “el trasfondo de una suerte de proceso de “redemocratización” política bajo la gestión Kirschnerista” (Sabsay, 2011:66).

A pesar de estas importantes reformas, los CFP se siguen utilizando en la actualidad para criminalizar la diversidad sexual de dos maneras principales. Por un lado, hay provincias que aún mantienen figuras con referencia a sujetos o prácticas de la diversidad sexual, tales como: Jujuy con un Código que data del 1951 que prohíbe el baile público entre hombres; Tierra del Fuego que mantiene edictos policiales que datan de 1959, entre los que se destaca el que permite a la policía tomar las medidas preventivas y represivas que las circunstancias aconsejen cuando tiene conocimiento que en determinado local de acceso al público se reúnen homosexuales con propósitos vinculados a su inmoralidad; Mendoza con un Código de 1965 que en el año 2006 reforma el artículo que penaba a las personas travestis, pero aún hoy mantiene “Prostitución escandalosa y homosexualismo”; Formosa con un Código de 1979 que impone sanción a las personas de uno u otro sexo que se ofrecieren a realizar actos sexuales, perversos o de homosexualismo, y al que se vistiere o se

“Alteración a la tranquilidad pública” con motivo u ocasión del ejercicio de la prostitución; iniciándose así, una discusión entre diferentes grupos sociales de la diversidad sexual, grupos de travestis organizadas, los grupos conservadores y el Estados que llega hasta la sanción en el año 2004 de la figura definitiva relativa al “Uso del espacio público y privado”, sin que se inserten figuras que hagan referencia directa a sujetos de la diversidad sexual.

hiciera pasar como persona del sexo contrario²⁷; y La Rioja que tiene un Código paradigmático porque es de sanción reciente, en el año 2001, y contiene como título “Prostitución escandalosa y homosexualismo”.

Por otro lado, se continúa criminalizando a la diversidad sexual, incluso en aquellas jurisdicciones donde se modificaron y/o derogaron las figuras que expresamente aluden a ella, mediante figuras que regulan de alguna manera aspectos relativos a “la moralidad y las buenas costumbres”, “la decencia pública”, “sentimientos éticos individuales”, “la tranquilidad”, “el orden público”, definidas de forma amplia. De este modo, se ha dado un desplazamiento de la utilización de figuras expresas a otras con terminología más general y sin mención a sujetos o prácticas de la diversidad sexual; por lo que estos códigos continúan funcionando como herramientas discrecionales que permiten la persecución y criminalización de la diversidad sexual.

Como veremos en el punto que sigue, esta forma de criminalizar y estigmatizar a la diversidad sexual es una práctica histórica del siglo XX en Argentina y, a pesar de los avances legales en los últimos años²⁸, todavía persiste y en franca colisión con la Constitución Nacional y los Tratados Internacionales de Derechos Humanos. Igualmente, la derogación de los CFP es una consigna política de las mayorías de las marchas del orgullo del país.

27 Estos artículos han sido recientemente derogados, en mayo de 2012, en la Provincia de Formosa. A pesar de su derogación, lo mantengo en esta lista porque me interesa destacar que hasta principios del 2012 existía una provincia que penalizaba expresamente a la diversidad sexual.

28 Como, por ejemplo, la Ley de Matrimonio Igualitario sancionada en 2010 y la Ley de Identidad de Género sancionada en 2012 en la cual no se exige el diagnóstico médico de disforia para acceder al cambio de identidad registral ni a las cirugías de adecuación. Sin embargo, hay que destacar que estas leyes estuvieron precedidas por diversas acciones y legislaciones de menor alcance, como las leyes u ordenanzas locales de uniones civiles, que respetaban la identidad de género autopercibida en distintos ámbitos como la administración pública de diferentes provincias o ciudades o la universidad.

2. Una criminalización con historia y una historia de criminalización

En el análisis de la presente temática, parto de entender a la sexualidad en el sentido que hace Foucault (1995), es decir, como un dispositivo de poder que crea los saberes sobre el sexo, a través de la circulación de los discursos y su control, por lo que “la sexualidad ha sido, continúa siendo, un sitio de regulación por parte de distintas instituciones y de diversos discursos” (Vaggione, 2012:17), entre los que se encuentra el derecho. Así, se da lugar a la policía del sexo, es decir “la necesidad de reglamentar el sexo mediante discursos útiles y públicos” (Foucault, 1995:34); en consecuencia, se diversifican los discursos e intensifican los poderes, a la vez que hay una dispersión de los focos emisores de estos, que son principalmente: la medicina, la psiquiatría, la pedagogía y la justicia penal.

De este modo, se comienza a estructurar un orden sexual jerárquico y desigual que se asienta en la matriz heterosexual, es decir en “un modelo discursivo/epistémico hegemónico de inteligibilidad de género, que supone que para que los cuerpos sean coherentes y tengan sentido debe haber un sexo estable expresado mediante un género estable (masculino expresa macho, femenino expresa hembra) que se define históricamente y por oposición mediante la práctica obligatoria de la sexualidad” (Butler, 2001:38). Este orden distingue lo normal de lo anormal, lo bueno de lo malo, lo sano y lo patológico, estableciendo así una jerarquía de sujetos y actos, distribuyendo de manera desigual derechos, garantías y reconocimientos y despreciando la existencia de las personas LGBT (Vaggione, 2008 y 2012).

Desde el Siglo XIX y principios del siguiente, “la sexualidad se transforma en un dispositivo central en el ejercicio del poder, en el que anudan dos preocupaciones fundamentales: *el control de la población* como un todo y *el control sobre el cuerpo*...

[y] se convierte en terreno para la disputa y el debate político, dominio clave de las relaciones sociales” (Fernández, 2004:19). Este dispositivo se desarrolló mediante cuatro estrategias que se desarrollaron durante el Siglo XIX: sexualización del niño, la histerización de la mujer, especificación de los perversos y regulación de las poblaciones (Foucault, 1995).

Esta producción de la sexualidad a través de las estrategias se convirtió en política estatal, es decir que el Estado busca proteger el cuerpo social y para ello vigila la sexualidad de su población. En los Estados modernos se da una transformación de los mecanismos de poder, pasan de regular quienes morían a regular cómo se vivía, ya no amenazan de muerte, sino que tienen por función regular, “invadir la vida enteramente”. De esta suerte, los Estados modernos tienen a su cargo, por un lado, el control y modificación de los procesos de la vida y, por el otro, la administración de los cuerpos. Son estos procesos los que dan lugar a un bio-poder, es decir un poder-saber que transforma la vida humana, donde el sexo “es utilizado como matriz de las disciplinas y principio de las regulaciones” (Foucault, 1995:176).

La política estatal que se relaciona con la estrategia de especificación de los perversos, y es lo aquí particularmente me interesa profundizar, se enfocaba en una intervención reguladora, atada a disciplina y adiestramiento individuales (Foucault, 1995:178). Estos procesos en Argentina tuvieron lugar a fines del S. XIX, cuando se inició el proceso de modernización liberal del Estado de la mano del higienismo. El modelo de análisis del higienismo se basaba en el binario salubre/insalubre, lo que permitió unir a diferentes sectores políticos, económicos y sociales para luchar contra un enemigo, que primero fueron las epidemias para luego transformarse en modos de vida que amenazaban a la Nación concebida como un cuerpo viviente. El enemigo ya no se identificaba políticamente, sino que era un mal/enfermedad social, moral o criminal que amenazaba a toda la sociedad, lo que

permitió que la higiene pudiera “diseminar nociones de género, clase social y respetabilidad burguesa” (Salessi, 2000:80).

El Estado argentino moderno, con los higienistas, comenzó a cambiar sus formas de control, pasando de la imposición de las cuarentenas a un control panóptico de la ciudad que permitía una vigilancia móvil y que acompañaba el nomadismo de los inmigrantes que al ser jornaleros en los grandes latifundios debían mudarse constantemente de un campo a otro, y de esta forma, se va gestando la sociedad disciplinaria argentina (Salessi, 2000). También, de la mano de los higienistas de fines de siglo XIX, se comenzó a cimentar la criminología argentina para controlar a las nuevas clases bajas que, según estos pensadores estaban predispuestos al crimen por las condiciones de habitabilidad y sociabilidad.

La criminología estatal argentina identificó el delito con anomalías individuales, entonces “los criminólogos comenzaron a observar y tratar de manipular ‘culturas’ definidas como sospechosas o delincuentes” (Salessi, 2000:148) en una suerte de “laboratorio vivo” que fue el Depósito de Contraventores “al que eran enviados todos los vagos, los atorrantes, los invertidos y lunfardos recogidos por la Policía de la Capital” (Loudet, 1971:129).

Desde fines del siglo XIX ya existían Edictos Policiales (o Códigos Contravencionales) que le permitían a la policía imponer penas y privar de la libertad a personas con un amplio margen de discrecionalidad, tal como sucede en la actualidad. Así también, las “definiciones de contravenciones de los Códigos y Edictos policiales eran leídas y construidas arbitrariamente...y servían para instilar, regular y reforzar por medio de la policía normas de respetabilidad y comportamiento burgués entre las clases medias en formación, al mismo tiempo que servían para ejercer el control creciente las clases bajas y sobre todo del movimiento obrero” (Salessi, 2000:152); aunque todavía no existían contravenciones que explícitamente aludieran a homosexuales o travestis.

La combinación de la criminología que venía de la tradición higienista, con el positivismo lombrosiano y estas facultades de la policía para detener a cualquier “sospechoso” apoyadas en la noción de peligrosidad²⁹, permitió un amplio control y vigilancia a determinados sectores de la población por parte de los médicos y criminólogos que trabajaban en el Estado y direccionaban las detenciones. Esta práctica de detención se enfocó en las clases bajas y el movimiento obrero que en la primera década del siglo XX realizó la primera huelga general de Argentina, lo que provocó un acrecentamiento de su vigilancia. Asimismo, se detenía a homosexuales y sobre todo a aquellos que practicaban el travestismo, como personas potencialmente peligrosas.

De esta manera, es decir, primero identificando los grupos o individuos “peligrosos” o que atentaban un modo de vida que se quería impulsar desde el Estado identificado con la burguesía; y luego construyendo un sistema de control y vigilancia que permitiera señalar los potencialmente peligrosos y detenerlos mediante contravenciones, se crearon y catalogaron los delincuentes del siglo XX en Argentina. Entonces, las desviaciones sexuales sirvieron, por un lado, para criminalizar y poder controlar a la cultura homosexual y travesti de todas las clases sociales; y por el otro, para identificar el mal del cual eran susceptibles las principales instituciones normalizadoras de la “nueva raza” argentina, es decir las escuelas y el ejército (Salessi, 2000).

29 Uno de los criminólogos más importantes de este periodo fue José Ingenieros quien impulsó la noción de peligrosidad al sostener que “[J]ueces y médicos deberían marchar concordes para concebir una más alta finalidad de la justicia: la defensa social y la secuestación de todos los delincuentes, sean o no responsables, en cárceles y manicomios, ya como obreros de un taller penitenciario o como enfermos en una clínica. Pero en ningún caso la ‘irresponsabilidad’ de un delincuente peligroso debe servir para ponerlo en libertad” (Salessi, 2000:138). De este modo, se avalaba la persecución de las personas que se consideraban potencialmente peligrosas para proteger a la sociedad, sin que hayan cometido ningún delito o contravención; es decir, no se tiene en cuenta las acciones de los individuos (derecho penal de acto) sino que se adivina una suerte de delincuencia partiendo de características personales o culturales.

Los médicos y criminólogos que se habían enquistado en la burocracia estatal, más específicamente en los organismos de detención y observación de las poblaciones estigmatizadas, adquirieron esos espacios y el poder de juzgar quienes eran delinquentes y quienes no, gracias a la teoría de la degeneración. Esta teoría, como lo explica Foucault (1995), sostenía que la carga de distintas enfermedades podía acarrear la perversión sexual y a su vez, degenerar la descendencia, y así depositaba en la medicina y la psiquiatría el poder-saber que iba a regular la sexualidad. A la vez que esta teoría les abrió las puertas del Estado a estos hombres de ciencia argentinos, también se las cerraba, ya que les recordaba que no podían transformar a las poblaciones invertidas ante la imposibilidad de modificar la herencia. Por ese motivo, comenzaron a remarcar la importancia del medio social en los individuos y la posibilidad de manipular ese medio para adecuar la sociedad al modelo de vida que se quería implantar, es decir que se dio lugar a una teoría de la regeneración (Salessi, 2000).

De esta nueva modificación en la teoría de la degeneración, derivó que en Argentina se hiciera la diferencia entre la inversión congénita (hereditaria) y la adquirida (por el medio social), siendo esta última la más preocupante para los médicos y en la que hicieron foco de sus persecuciones y estigmatizaciones; por el contrario, la primera se consideraba excepcional y perdonable. La inversión adquirida, tal como lo muestra Salessi (2000), les permitió a estos médicos y criminólogos expandir el pánico homosexual, porque el medio ambiente tenía la aptitud de convertir a hombres heterosexuales en invertidos. Por esta misma razón, también pusieron su atención en las instituciones compuestas por personas del mismo sexo, como las escuelas y el ejército, en las cuales se debía vigilar, pero también ordenar, es decir cumplir con la función regeneradora de la nueva argentinidad.

Por su parte, la inversión, ya sea congénita o adquirida, se definía por el rol del individuo en la práctica sexual que subvertía

el asignado según su sexo biológico y no por el objeto sexual elegido, por ende, eran los varones “pasivos” el foco de control y vigilancia ya que al invertir su rol sexual se seguía la inversión de todas sus costumbres, hábitos, comportamiento y era patológica. Los varones “activos” se los identificaban como los seductores o sodomititas, pero no presentaban mayores preocupaciones (Salessi, 2000). Entonces el invertido argentino adquiriría el significado que Foucault denotó para el homosexual, un sujeto que presenta una androginia interior y también, un personaje en el que toda su vida, historia, comportamiento y hasta su cuerpo estaban invadidos por su sexualidad; sin embargo, los seductores no adquirirían esta connotación.

Los científicos argentinos, para criminalizar a los homosexuales los tenían que ligar al crimen, y lo hicieron a través de la implantación de la idea de la inversión adquirida profesional. Esta inversión se caracterizaba porque “eran hombres que invertían el rol, vestido y maneras correctas, pero por razones absolutamente pragmáticas, para obtener beneficios materiales o hacer dinero trabajando en la prostitución” (Salessi, 2000:279). De este modo, se fusionó la criminalización de las clases bajas con la homosexualidad, y se terminó por incluir a los homosexuales de todas las clases sociales en este tipo de control creando un paralelo con la prostitución.

Esta construcción de la criminalización de los homosexuales en la Argentina de principios de siglo XX - aunque todavía en ninguna ley se encontraba una sanción expresa a la homosexualidad, existían diversas sanciones sociales y contravencionales que se le aplicaban - estuvo motivada en dos hechos que indica Salessi: el primero tiene que ver con una extendida cultura de homosexuales, sobre todo en Buenos Aires, que se hacía cada vez más visible y más militante, puesto que las ideas de los primeros militantes homosexuales alemanes e ingleses se hacían eco en nuestro país. El segundo, se relaciona con la existencia de un gran

número de hombres que trabajaban en la industria del sexo; y también con el fracaso del incentivo de la prostitución femenina para contrarrestar la homosexual.

En estos hechos históricos, podemos ir vislumbrando de qué modo se cimentó el panorama social y político con un exagerado pánico homosexual implantado por los médicos y criminólogos de la primera década del siglo XX, que luego funcionará como la plataforma necesaria para permitir que a mediados de siglo se esbozara y plasmara este pánico en los CFP por medio de una sanción expresa y legal a la homosexualidad. Sin embargo, para que ello sucediera, fue necesario esperar varios años y un escándalo en el que varios cadetes del ejército fueron descubiertos en lugares de sociabilidad homosexual en 1942. Este último hecho fue el que terminó por exacerbar la ansiedad homosexual que se venía gestando, y también fue la consecuencia directa del inicio de la sanción legal de la homosexualidad.

3. Derecho y sexualidad

El derecho puede ser conceptualizado desde diferentes teorías: el iusnaturalismo que sostiene que hay “principios morales y de justicia universalmente válidos y asequibles a la razón humana” (Nino, 1980:27,28 y que “un sistema normativo o una norma no pueden ser calificadas de ‘jurídicas’ si contradicen aquellos principios morales o de justicia” (Nino, 1980:27,28). El positivismo jurídico, como expresa Schmill, “debe entenderse toda teoría del derecho que concibe o acepta como su exclusivo objeto de estudio el derecho positivo y rechaza como derecho cualquier otro orden normativo” (Schmill, 2000:68).

El realismo jurídico, se presenta como una alternativa al positivismo y el iusnaturalismo, y “pretende... borrar de la Ciencia del Derecho cualquier referencia al deber-ser, no sólo en el significado trascendental que a este término daba la doctrina del

derecho natural, sino también en el significado que le atribuye Kelsen, de mera categoría lógico-trascendental; e intenta reducir el conocimiento científico a términos de enunciados sobre la realidad” (Hierro, 2000:78).

Y, por último, la teoría crítica del derecho. Esta teoría es bastante heterogénea, pero entre sus diversos movimientos hay puntos de coincidencia, como: conciben al derecho en su dimensión histórica y social; resaltan la dimensión política del derecho y del discurso jurídico por lo que rechazan la neutralidad valorativa; consideran que el derecho es indeterminado, no existe una respuesta correcta, y que los jueces razonan subjetivamente; entienden que el derecho tiene un carácter ideológico.

De todas estas teorías, considero que la teoría crítica nos permite acercarnos desde un punto de vista histórico y social a la problemática que estudio, además de poder utilizar para el análisis diversos autores como Foucault y Butler que me permitirán profundizar en los efectos de la sanción legal de la homosexualidad por los CFP y las prácticas que de ello se derivan.

Desde la teoría crítica el derecho se concibe como una práctica discursiva, por lo tanto, social, y específica al producir sentidos propios; además, es situado ya que responde a los conflictos sociales en un lapso determinado. Así, el derecho confiere sentido a los actos y constituye los sujetos; a su vez que “opera como el gran legitimador del poder”, al dotar de autoridad y, a su vez, legitimar la autoridad que a través suyo se crea. Consagra quiénes pueden apropiarse de él y utilizarlo, estableciendo los mecanismos a través de los cuales algunos sujetos podrán producir efectos jurídicos; de este modo, en cada prohibición o permisión nos dice dónde está ubicado el poder y cómo está distribuido en la sociedad, actuando como dispositivo de reproducción de la dominación (Ruiz, 2001).

Otra pauta esencial desde esta concepción es considerar que el derecho tiene género y es, también, ‘tecnología de género’,

es productor de género. Esta idea reconoce que el derecho crea las diferencias y las reafirma, crea identidades y subjetividades, al tiempo que da sentido y contenido a las relaciones sociales de una sociedad determinada, en un tiempo y espacios, también determinados; y, en consecuencia, el “derecho sólo puede pensar un sujeto dotado de género” (Smart, 2000:40), produciendo identidades de género fijas y una sexualidad específica.

Acerca de la relación entre sexualidad y derecho podemos sostener, en el mismo sentido que Butler, que el derecho es una construcción social que genera categorías de cuerpos e identidades, y los ordena; además tiene un papel simbólico importante que a través de enunciados universales impone una cosmovisión particular asentada en la matriz heterosexual. Conjuntamente, como sistema de dominación, el derecho regula la sexualidad y sostiene la división entre lo homo y lo hetero (Vaggione, 2008:20), porque un reglamento no proclama las conductas prohibidas y permitidas, sino que produce parámetros de persona.

En relación a estas últimas funciones del derecho, Foucault (1995) advierte que como consecuencia del desarrollo del bio-poder en la modernidad, adquirió más importancia la norma a expensas del sistema jurídico de la ley; entonces, la ley funciona más como una norma que tiene funciones reguladoras, organizando la vida según un valor de utilidad. La norma, entonces, tiene como función primordial “prescribir, establecer la marca del hasta donde llegar. [...] El límite marcado responde a las nociones de orden y a la jerarquía de valores de quienes lo establecen”. Así, la norma al marcar el límite produce los sujetos mediante las prácticas sociales que impone y provoca, y justamente “fueron estas prácticas de control y vigilancia las que generaron el saber sobre el sujeto que estaba dentro o fuera de la norma”. Por ello, este bio-poder tiene como efecto una sociedad normalizadora, que nos dice cuál es el modelo de vida a seguir y las funciones que se deben cumplir, en la cual el derecho aparece

como un discurso más del dispositivo de la sexualidad (Salcedo Chirinos, 2010).

Así, desde el derecho podemos apreciar y evidenciar la incitación de los discursos sobre el sexo que se dio a partir del siglo XVIII de la que nos habla Foucault; y, sobre todo, el carácter institucional de esa incitación, puesto que desde el Estado proliferaron discursos y se hicieron cada vez más exhaustivos. Como vimos, en Argentina desde fines del siglo XIX, es desde el Estado que éstos son producidos y pronunciados a través del derecho juntamente con la creación de instituciones específicas que tenían a su cargo la observación y estudio de los “peligrosos”, como así también, el diseño de una política destinada a perseguirlos y estigmatizarlos. Justamente, es desde el Estado que se producen los primeros registros sobre las desviaciones sexuales proviniendo del campo del derecho penal y de la criminología, como apunta Fernández (2004).

4. Buenas costumbres adentro, mala vida afuera

Hasta aquí me he concentrado en el proceso histórico que construyó las bases necesarias para sancionar legalmente la homosexualidad en Argentina a mediados de siglo XX; en la relación entre sexualidad y derecho; y en el rol del derecho como un discurso del dispositivo de la sexualidad. Ahora, quiero presentar algunas de las figuras que se encontraban vigentes en la mayoría de los CFP de Argentina, algunas de las cuales fueron derogadas sólo pocos meses atrás.

En primer lugar, quiero destacar algunas características comunes a todos los CFP y las faltas que contienen. Todos regulan comportamientos y acciones relacionados con la moral, las buenas costumbres o la decencia pública, y para ello dividen las faltas en diferentes títulos que, con algunas variaciones entre los diferentes códigos, en general son: contra la moralidad pública

y las buenas costumbres; contra la fe pública; decencia y moral pública; escándalo público; ofensas al pudor o decoro personal.

Asimismo, todos los CFP regulan la prostitución ejercida por mujeres generalmente relacionada con escándalo, por lo que muchos de éstos contienen títulos como: “*Prostitución escandalosa*” o simplemente “*Prostitución*”³⁰. Varios CFP incluyen, conjuntamente, en estos títulos regulaciones respecto al “*homosexual o vicioso sexual*”, o se penan los actos de “*homosexualismo*”, o contienen la aclaración de que se penará la prostitución de ambos sexos. Otra característica, es que en considerables CFP se pena al “*homosexual o vicioso sexual*” si se lo encuentra en compañía de menores de 18 años. De igual forma, numerosos CFP regulan los festejos de carnaval y los bailes públicos, y entre estos preceptos se incluyen penalidades para quienes cambien su apariencia con pelucas, bigotes, etc., y también el “*baile inmoral o hacerlo entre hombres*”.

En la provincia de *Santiago del Estero*³¹, el CFP del año 1953 tiene previstas, en relación al tema que abordo, bajo el título “*Faltas contra la moralidad y buenas costumbres – Actos contrarios a la decencia pública*”, las siguientes faltas:

Artículo 77: El que, sin estar comprendido en el artículo 129 del Código Penal, ofendiere a la decencia pública con actos o palabras torpes, será reprimido con arresto hasta diez días.

30 Argentina es un país que se enrola en la posición abolicionista con respecto a la prostitución o el trabajo sexual, es decir que no se penaliza su ejercicio, pero sí la explotación del trabajo sexual ajeno. Esta penalización es relativa, ya que por un lado, en el Código Penal no está tipificado como delito el ejercicio de la prostitución; sin embargo, por otro lado, sí está prevista como falta la prostitución, o el ofrecimiento público de sexo, o la prostitución escandalosa en todos los CFP del país que contienen penas de prisión y multa. Además, las faltas utilizan terminología muy amplia y con una vaguedad notable, lo que permite que la policía tenga un amplio margen para seleccionar las conductas, y este criterio de selectividad no escapa del dispositivo de la sexualidad y del papel normalizador que tiene la ley, es decir que este criterio tiene género, clase social y sexualidad.

31 Ley N° 2425. Actualmente este CFP no está vigente, en el año 2008 se dictó un nuevo código que ya no contiene ya estas, pero que mantiene figuras generales que regulan de algún modo la moral y buenas costumbres.

Artículo 78: Se considera comprendido en los términos del artículo precedente:

(...) c) El que se exhibiere públicamente con ropas de otro sexo, siempre que la costumbre lo reprima, salvo durante las fiestas de carnaval u otras que estuviere permitido, pero en ningún caso cuando las vestimentas fueren indecorosas. (...)

Bajo el título “*Lugares, Compañías y Tareas Peligrosas para la Moral de Menores*”, contiene la siguiente falta:

Artículo 84: Será reprimido con arresto hasta ocho días o multa equivalente a dos (2) jornales del Peón Industrial como mínimo y como máximo hasta cuatro (4) jornales:

(...) b) El sujeto de malos hábitos reconocidos que se lo encuentre en compañía de un menor de 18 años. (...)

En la provincia de *Formosa*, el CFP³² del año 1979 contiene en el título “*Decencia y moral pública*”, las siguientes faltas:

Artículo 98: Las personas de uno y otro sexo que públicamente o desde un lugar privado; pero con trascendencia al público, se ofrecieren a realizar actos sexuales, perversos o de homosexualismo, o incitaren al público a su realización, u ofrecieren realizar tales actos con prostitutas mediante palabras, gestos, escritos y otros medios análogos, serán reprimidas con arresto de cinco a treinta días. Cuando en las mismas circunstancias del párrafo anterior, una persona molestore a otra en razón de su sexo mediante palabras, gestos, ademanes, seguimientos o cualquier actitud de análoga significación, será sancionada con arresto de cinco a doce días.

32 Ley N° 794. Las figuras a las que aquí hago referencia fueron derogadas en mayo de 2012, siendo el código más reciente reformado en relación a faltas que penan expresamente la diversidad sexual. Sin embargo, continúa regulando la decencia y moral, en figuras más generales.

Artículo 99: Será sancionado con arresto de tres a quince días el que vistiere o se hiciere pasar como persona de sexo contrario.

En la provincia de *Buenos Aires*³³, el CFP del año 1973, bajo el título “*Contra la moralidad pública y las buenas costumbres*” contiene las siguientes faltas:

Artículo 68: Será penado con una multa de entre el quince (15) y el cuarenta (40) por ciento del haber mensual del Agente del Seguridad (Agrupamiento Comando) de la Policía de la Provincia de Buenos Aires y arresto de cinco (5) a treinta (30) días, la prostituta o el homosexual que se ofreciere públicamente, dando ocasión de escándalo o molestando o produjere escándalo en la casa que habitare.

Artículo 69: Será sancionado con multa del veinte (20) al sesenta (60) por ciento del haber mensual el Agente de Seguridad (Agrupamiento Comando) de la Policía de la Provincia de Buenos Aires y arresto de diez (10) a treinta (30) días.

a.- El propietario o encargado del hotel o casa de alojamiento o establecimiento comercial, cuando en sus dependencias se produjere escándalo con motivo de ejercicio de la prostitución o por actitudes o prácticas viciosas de homosexuales;

b.- El sujeto de malos hábitos conocidos que sea encontrado en compañía de menor o de menores de dieciocho (18) años, en actitud sospechosa.

En el título “*Contra la fe pública*” se prevé como falta lo siguiente:

33 Decreto/Ley N° 8031. Las figuras que se referían expresamente a sujetos o prácticas de la diversidad sexual han sido derogadas por Ley 13887 en el año 2008; no obstante, se mantienen figuras que regulan la moral y la prostitución.

Artículo 92: Será penado con multa entre el veinte (20) y el sesenta (60) por ciento del haber mensual del Agente de Seguridad (Agrupamiento Comando) de la Policía de la Provincia de Buenos Aires, y clausura, en caso de que se utilizare comercio o local para la infracción, de diez (10) a sesenta (60) días:
(...) e.- El que en la vida diaria se vista y haga pasar como persona de sexo contrario. (...)

En el título “*Contra los festejos del carnaval*” se sanciona:

Artículo 93: Será sancionado con multa entre el quince (15) y el cuarenta (40) por ciento del haber mensual del Agente de Seguridad (Agrupamiento Comando) de la Policía de la Provincia de Buenos Aires:
a.- El que públicamente se exhibiera cambiando su apariencia física mediante el uso de pelucas o barbas postizas, caretas, antifaces o maquillajes, sin permiso de la autoridad competente. (...)

En la provincia de *Jujuy*, el CFP³⁴ del año 1951, dispone diversas faltas relacionadas con la moral, pero específicamente regula en el título “*De los bailes públicos*”:

Artículo 63: En los bailes públicos se prohíbe:
(...)

4º) El baile inmoral o hacerlo entre hombres.

5º) Permitir cualquier otro acto inmoral en el salón de bailo o cualquier otra dependencia del local.

En la provincia de *Mendoza*, el CFP³⁵ del año 1975, entre

34 Ley N° 219.

35 Ley N° 3365. En 2006 se derogó por ley el artículo 80 que castigaba a quien “en la vida diaria se vistiere y se hiciere pasar como persona de sexo contrario” (cf. Ley 7596, art. 1).

varias regulaciones a la moral y decencia que ya hemos visto, establece como falta bajo el título “*Prostitución escandalosa y homosexualismo*” lo siguiente:

Artículo 54: La mujer y el homosexual que, individualmente o en compañía, se exhibiere, incitare, ofreciere o realizare señas o gestos provocativos a terceros en lugar público, abierto o expuesto al público, con el fin de ejercer la prostitución, será castigado con arresto de diez (10) a treinta (30) días y multas de hasta un millón quinientos mil pesos (\$ 1.500.000). La persona que de alguna forma ofreciere a los terceros el comercio sexual, será castigada con arresto de quince (15) a treinta (30) días y multa de hasta dos millones de pesos (\$ 2.000.000), siempre que el hecho no constituya delito.

En la provincia de *Neuquén*, el CFP³⁶ del año 1962 contiene en el título “*Faltas relativas a la prevención de la decencia pública*”:

Artículo 58: Será reprimida con multa de quinientos (500) a tres mil (3.000) pesos o arresto de cinco (5) días hasta treinta (30) días, la mujer que, ejerciendo la prostitución, se ofrezca o incite públicamente en forma escandalosa.

Artículo 59: En igual pena incurrirá el homosexual o vicioso sexual en las mismas circunstancias, o que, sin ellas, frecuentare intencionalmente a menores de 18 años.

En este apartado no pretendí hacer una exposición exhaustiva de las faltas, pero sí mostrar muchas de estas figuras y la forma en que se reguló la diversidad sexual en Argentina. Si

36 Decreto Ley 813. En el año 2011 se derogaron estas faltas, pero se continúan manteniendo las faltas que regulan la moral o decencia pública en general, es decir, sin referencia a sujetos o prácticas de la diversidad sexual.

bien, están derogadas la mayoría de estas figuras con referencia expresa a sujetos o prácticas de la diversidad sexual (la más reciente reforma fue en mayo de 2012 en la provincia de Formosa), en los CFP persisten las regulaciones referidas a la moral, las buenas costumbres y la decencia pública. Esta situación habilita a la policía provincial para elegir con una vasta discrecionalidad las personas que serán pasibles de sanción, y de esta manera, aplicar un criterio de selectividad que tiene género, sexualidad y clase social.

5. Eligiendo sujetos

Aunando los conceptos ya vertidos, podemos sostener que los CFP son instrumentos de poder y de control, un modo de *vigilar y castigar*, ligados a un proceso de normalización dentro de la matriz heterosexual; y como tales, no sólo buscan evitar ciertas actividades específicas, sino que al mismo tiempo dicen quienes son personas y bajo qué condiciones lo son; construyendo imaginarios sociales de ciudadanos decentes de un lado y de no ciudadanos por el otro, como señalan Spósito y Crisafulli (2011). En otras palabras, son una máquina de subjetivación que producen subjetividades segregadas mediante la criminalización de determinados comportamientos que de este modo dan forma al ciudadano ideal.

Por dicho motivo, los CFP son instrumentos de control social, ya que es una forma organizada en que la sociedad responde a comportamientos y personas que define como desviados, problemáticos, preocupantes, amenazantes, peligrosos, molestos e indeseables de una u otra manera. El control social interviene en dos niveles: “el *educativo-persuasivo* (representado por instituciones como la familia, la escuela, la iglesia, etc.), en el cual se produce la “interiorización” de las normas y de los valores dominantes, y el *control secundario o represivo*, que actúa cuando surgen comportamientos no conformes con las normas aprendidas” (Larrandart, 2001).

En este sentido, la justicia contravencional, como parte del control social secundario o represivo, es un dispositivo de vigilancia de determinadas categorías creadas a partir de relaciones de poder dispuestas en un marco cultural, social, económico y político concreto. El sistema penal, del que las contravenciones o faltas forman parte, opera primero, definiendo las conductas punibles en la letra de la ley; y luego a través de las prácticas de policías, jueces, y operadores jurídicos, seleccionando que delitos/faltas serán objeto de persecución penal y los sujetos pasibles de esta persecución (Sánchez, 2012:109).

Las faltas o contravenciones forman parte del poder punitivo del Estado porque, como señala Sánchez (2012); implican las mismas agencias de seguridad, de policía y judicial. No obstante, hay que aclarar que el sistema judicial interviene excepcionalmente en los procesos contravencionales, puesto que las “sentencias” son dictadas por comisarios a cargo sin ninguna intervención judicial ni garantías procesales mínimas. Se diferencian las faltas de los delitos, en que el derecho contravencional tiene una menor intensidad afflictiva; sin embargo, esta menor afflictión no quita que deba contar con los mismos derechos y garantías de las que se encuentra (o debería estar) revestido el derecho penal propiamente dicho, tal como sostienen Juliano y Etchichury (2009).

Al mismo tiempo, las figuras contenidas en los CFP están redactadas de un modo amplio y con conceptos cargados de vaguedad, sobre todo aquellas que regulan aspectos de la moral, lo que permite que estos instrumentos normativos operen como herramientas discrecionales para justificar detenciones. Esta discrecionalidad, es un mecanismo de selección penal que pone a disposición de los agentes policiales la posibilidad de definir los contenidos de las normas; y de este modo, se identifican los sujetos y/o las prácticas con un criterio de selectividad que tiene sexualidad y género, que está inserto en el mismo

sistema cultural que sustenta y refuerza la heteronormatividad (Sánchez, 2012).

De esta forma, el control social de los CFP no sólo se da a través de la instauración de figuras específicas dirigidas a la diversidad sexual, sino también, en la aplicación de las figuras amplias que regulan la “moralidad y las buenas costumbres”, la “decencia pública”, etc.; porque justamente éstas últimas permiten que los agentes policiales actúen con un amplio margen de discrecionalidad al determinar los sujetos pasibles de sanción. En estos procesos salta a la vista que “para establecer un orden [...] se debe, por una parte, seleccionar los comportamientos deseados según el ideal y rechazar los contrarios a él; y, por otra parte, se debe garantizar la obediencia a esos comportamientos y la sanción a su infracción”, tal como lo manifiesta Salcedo Chirinos (2010).

El informe del Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI - 2008)³⁷, apunta en este mismo sentido, al sostener que “la selectividad de la ley recae solamente sobre aquellos/as sujetos para los que ha sido diseñada con fin de vigilar y castigar”. También el mismo informe, explicita que “gays, lesbianas, bisexuales, travestis y personas trans pueden ser detenidos/as, por ejemplo, por ‘vestir ropas o hacerse pasar por persona del sexo contrario’, por realizar ‘gestos o ademanes que ofendan la decencia pública’ o realizar actos contrarios a ‘la moral y las buenas costumbres’”.

37 El Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo (INADI) es un organismo descentralizado que fue creado mediante la Ley N° 24.515 en el año 1995 que comenzó sus tareas en el año 1997. Desde el mes de marzo de 2005, por Decreto Presidencial N° 184, se ubicó en la órbita del Ministerio de Justicia y Derechos Humanos de la Nación. Las acciones del INADI están dirigidas a todas aquellas personas cuyos derechos se ven afectados al ser discriminadas por su origen étnico o su nacionalidad, por sus opiniones políticas o sus creencias religiosas, por su género o identidad sexual, por tener alguna discapacidad o enfermedad, por su edad o por su aspecto físico. Sus funciones se orientan a garantizar para esas personas los mismos derechos y garantías de los que goza el conjunto de la sociedad, es decir, un trato igualitario.

Además estos códigos penalizan a los sujetos por lo que son (derecho penal de autor) y no por sus actos (derecho penal de acto), lo que pone en evidencia que estos instrumentos legales tienen eficacia en la constitución de los sujetos a los que la ley se refiere, mediante un proceso por el cual un acto es convertido en una práctica sexual; y esa práctica, a su vez, se corresponde con un signo de identidad, por ejemplo: “vestirse con ropas del sexo contrario”. Así, el sujeto identificado será la causa para reprimir y a su vez lo convertirá en objeto de prácticas cotidianas producto de esa interpelación.

No está de más aclarar que estos CFP están en abierta contradicción con la Constitución Nacional y los Tratados Internacionales de Derechos Humanos ratificados por Argentina, por diversas razones, entre las principales se destaca: la amplitud y vaguedad de sus figuras; el procedimiento contravencional sin intervención jurisdiccional; la falta de garantías constitucionales en el proceso contravencional; la noción de peligrosidad que subyace a las faltas y, en relación a esta última, mantener una concepción de derecho penal de autor, ya que no sanciona actos sino personas por lo que éstas son.

Entonces, ya sea a través de las faltas que contienen referencia a sujetos o prácticas de la diversidad sexual, o a través de las prácticas de los agentes policiales que identifican a los sujetos pasibles de sanción con un criterio de selectividad que tiene sexualidad y género anclado en la heteronormatividad, se genera, como lo sostiene Roelaw (2009), una situación de exclusión social que estigmatiza a quienes tienen una orientación sexual o identidad de género disidente, tratándolos como delincuentes. Este efecto de estigmatización se produce como consecuencia de que el derecho es un discurso de poder que naturaliza relaciones y vínculos que se asientan en el sistema cultural que construye e instituye a la heterosexualidad como posibilidad única.

Referencias

- Berkins, L., y Fernández, J. (2005). *La gesta del nombre propio - Informe sobre la situación de la comunidad travesti en la Argentina*. Buenos Aires: Ediciones Madres de Plaza de Mayo.
- Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. D.F.: Paidós.
- Carcova, C.M. (2006). *La opacidad del derecho*. Buenos Aires: Trotta.
- Courtis, C. (2001). *Desde otra mirada. Textos de teoría crítica del derecho*. Buenos Aires: Eudeba.
- De Lauretis, T. (1989). *Technologies of Gender. Essays on Theory, Film and Fiction*. Londres: Macmillan Press.
- Dorlin, E. (2009). *Sexo, género y sexualidades. Introducción a la teoría feminista*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Juliano, M.A., y Etchichury, H.J. (2009). *Código de Faltas de la Provincia de Córdoba –Ley 8431 y modificatorias- comentado*. Córdoba: Lerner Editora.
- Federación Argentina de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Trans – FALGBT e INADI (2008). *Informe sobre códigos contravenacionales y de faltas de las provincias de la República Argentina y la Ciudad Autónoma de Buenos Aires en relación con la discriminación y la represión a gays, lesbianas, bisexuales y trans*. Elaborado por Juan Pablo Parchuc del Área Queer de la UBA, con aportes de la Dra. Romina Ojagnan del INADI y la colaboración de la Asociación de Travestis, Transgéneros, Transexuales Argentinas (ATTTA) y la Fundación Buenos Aires Sida.
- Fernández, E. (2000). “El iusnaturalismo”, en Ernesto Garzón Valdés y Francisco J. Laporta, *El derecho y la justicia*, Madrid: Ed. Trotta.
- Fernández, J. (2004). *Cuerpos desobedientes. Travestismo e identidad de género*. Buenos Aires: IDAES.

- Figari, C.E. (2007). *Sexualidad, religión y ciencia. Discursos científicos y religiosos acerca de la sexualidad*. Córdoba: Editorial Encuentro.
- Foucault, M. (1989) *Vigilar y Castigar*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores.
- Foucault, M. (1995). *Historia de la sexualidad 1: La voluntad del saber*. Buenos Aires: Siglo XXI Editores Argentina.
- Hierro, L. (2000). Realismo jurídico. En Ernesto Garzón Valdés y Francisco J. Laporta, *El derecho y la justicia*, Madrid: Ed. Trotta.
- INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo) – (2005). *Hacia un Plan Nacional contra la Discriminación: la discriminación en la Argentina*. Buenos Aires: Inadi.
- INADI (Instituto Nacional contra la Discriminación, la Xenofobia y el Racismo) – (2008). *El disciplinamiento social de la sexualidad. Informe federal sobre discriminación en los Códigos de Faltas y Contravencionales*. Buenos Aires: Inadi.
- Larrandart, L. (2001), “Control social, derecho penal y género”, en BIRGIN, Haydée (Comp.), *Las trampas del poner punitivo. El género del Derecho Penal*. Buenos Aires: Biblos.
- Loudet, O., y Loudet, O.E. (1971). *Historia de la psiquiatría argentina*. Buenos Aires: Ediciones Troquel.
- Mattio, E. (2012). “¿De qué hablamos cuando hablamos de género?” en Morán Faúndes José Manuel, Sgró Ruata María Candelaria y Vaggione Juan Marco, editores. *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos*. Córdoba: Ciencia, Derecho y Sociedad Editorial.
- Nino, C.S. (1980). *Introducción al análisis del derecho*. Buenos Aires: Astrea.
- Pavarini, M. (1983) *Control y Dominación. Teoría criminológica burguesa proyecto hegemónico*. México: Siglo XXI.

- Pérez Lledó, J.A. (2000). Teorías críticas del derecho. En Ernesto Garzón Valdés y Francisco J. Laporta, *El derecho y la justicia*, Madrid: Ed. Trotta.
- Ruiz, A.E. (comp.) (2000). *La identidad femenina y el discurso del derecho*. Buenos Aires: Biblos.
- Ruiz, A.E. (2001). “Derecho, democracia y teorías críticas al fin de siglo”. En Christian Courtis Compilador, *Desde otra mirada – Textos de Teoría Crítica del Derecho*, Buenos Aires: Eudeba.
- Ruiz, A. (2009). ¿Quiénes son sujetos de derecho? ¿Quién dice qué es el bien común? En: *Políticas de Reconocimiento II. Conversaciones feministas*. Buenos Aires: Ediciones Ají de Pollo.
- Sabsay, L. (2011). *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós.
- Sánchez, L. (2012). “De los discursos y los cuerpos sexuales en el campo criminológico y las instituciones penales” en Morán Faúndes José Manuel, Sgró Ruata María Candelaria y Vaggione Juan Marco, editores. *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos*. Córdoba: Ciencia, Derecho y Sociedad Editorial.
- Schmill, O.U. (2000). El positivismo jurídico. En Ernesto Garzón Valdés y Francisco J. Laporta, *El derecho y la justicia*, Madrid: Ed. Trotta.
- Smart, C. (2000), “La teoría feminista y el discurso jurídico”, en Haydée Birgin (Comp.), *El derecho en el género y el género del derecho*, Colección Identidad, Mujer y Derecho, Buenos Aires: Ed. Biblos.
- Roclaw, P.A. (2009). “¡ALTO ESTÁ DETENIDO!, - DISCULPEME OFICIAL, ESTOY DETENIDA”. Análisis socio jurídico de los códigos de faltas vigentes en la República Argentina, que criminalizan a las Travestis y Homosexuales, y su relación con las teorías de desviación

- social. Ponencia presentada en el X Congreso Nacional de Sociología Jurídica, Córdoba, noviembre de 2009.
- Salcedo Chirinos, C.A. (2010). *Ante todo, hombres: clero, transgresión y masculinidades en Puerto Rico; 1795-1857*. Tesis doctoral, Departamento de Historia, Universidad de Puerto Rico, Recinto de Río Piedras, 2010.
- Salessi, J. (1995). *Médicos, maleantes y maricas. Higiene, criminología y homosexualidad en la construcción de la nación Argentina. (Buenos Aires: 1871-1914)*. Buenos Aires: Ed. Beatriz Viterbo.
- Spósito, D., y Crisafulli, L. (2011). *Por qué en Córdoba uno cuerpos valen más que otros. Racialismo y retórica oficial en el código de faltas*. En: *¿¡Cuánta Falta!? Código de Faltas, Control Social y Derechos Humanos*. Córdoba: Editorial Advocatus.
- Vaggione, J.M. (2008). “Las familias más allá de la heteronormatividad”. En: *La mirada de los jueces: género y sexualidades en la jurisprudencia latinoamericana*. Tomo 2. Bogotá: Siglo del Hombre Editores.
- Vaggione, J.M. (2012). “Introducción” en Morán Faúndes José Manuel, Sgró Ruata María Candelaria y Vaggione Juan Marco, editores. *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos*. Córdoba: Ciencia, Derecho y Sociedad Editorial.
- Vassallo, J. (2012). “Sexualidad y Derecho. Algunas notas sobre la regulación de la sexualidad en Argentina” en Morán Faúndes José Manuel, Sgró Ruata María Candelaria y Vaggione Juan Marco, editores. *Sexualidades, desigualdades y derechos. Reflexiones en torno a los derechos sexuales y reproductivos*. Córdoba: Ciencia, Derecho y Sociedad Editorial.

Comentario al libro *Sex Panic and The Punitive State* de Roger Lancaster

Carlos Arturo Rojas Rosales
Facultad de Psicología,
Universidad Nacional Autónoma de México

UNO DE LOS ASPECTOS MÁS CONTROVERSIALES en el ámbito de las discusiones intelectuales tiene que ver con el asunto de pensar la diferencia y la alteridad radical: se trata siempre de un proceso marcadamente colonizador de lo que difiere con el afán de reducirlo a una mismidad asfixiante.

Más allá de eso, las diferencias en el orden de lo sexual son aún más ofuscantes. Lancaster nos dice en su presentación del libro *Sex Panic and The Punitive State* que se puede permitir la diferencia siempre y cuando se ajuste al modelo ideológico de la mirada en blanco.

Lancaster subraya cómo contrastan las diferencias dentro del espacio social norteamericano, pues si bien existe la inclusión, se aumenta la punición a las diferencias que no tienen un estatus de validez moral y social de acuerdo con las tradiciones. El puritanismo priva junto con una tolerancia que es más de una definición estratificante y restrictiva.

La estructura del libro está armada en este mismo sentido, por un lado, el diseño de aquello que se entiende por pánico

sexual. En un estilo crítico, Lancaster nos esboza el uso del pánico como aquello que genera la disciplina en términos más o menos foucaultianos de una disciplina bajo la cual un uso discursivo trata de, en el caso del tema de la sexualidad, enfatizar una experiencia de la diferencia en las prácticas respecto a la sexualidad como una cuestión que debe enclaustrarse bajo un modo único de visión de las cosas. Donde generalmente a la diferencia, al otro que no es hegemónico en el discurso, es a quien se le convierte en una caricatura o en un monstruo.

Aleccionador para conciencia pública de qué es lo que no debe hacerse con la propia vida y para las propias prácticas dominantes; mecanismos de socialización negativos y de implícita ideologización. Lancaster hace en la génesis de esta imagen la historia de a quien conminar a ser origen y originador de los pánicos en la historia de la cultura norteamericana. El chivo expiatorio por excelencia para las buenas conciencias de los males en el tema de la sexualidad en la sociedad norteamericana.

Con clara contundencia esboza los años 30 en plena era McCarthy cuando los agentes socializadores de los medios junto con los especialistas de la medicina psiquiátrica inventan al primer otro, la primera alteridad que ha de combatirse en el terreno sexual: la figura del “psicópata sexual”.

Pero, ¿qué es el psicópata sexual sino un simple agente de transformación en el espacio público a favor de una domesticación de la diferencia a través de un invento social en la que se toma el tiempo de construir nuevas ideas y teorías, nuevos afectados por esa imagen, víctimas construidas por la conceptualización y una colonización de las fronteras psicológicas por parte de las leyes que se le imponen como mecanismos punitivos, regulatorios que formarán parte de una autoconciencia que se auto vigila en torno a la aceptación de la colonización de estas categorías del discurso en la psique de los miembros de la sociedad?

Para ese entonces, manuales de desórdenes mentales, esbozan a la homosexualidad y otras variantes de prácticas sexuales como una psicopatología que debe tratarse por la industria médica. Es la primera imagen de los monstruos que generan el pánico sexual en la sociedad. Son enfermos, son desclasados del marco de la tradición; son al mismo tiempo victimarios de los inocentes. Y que contaminan el espacio de la civilidad porque lejos de ser miembros de la sociedad, son agentes contaminantes que, por su violencia, generan futuros violentadores.

Círculos viciosos que son sin lugar a duda la expresión más directa de una pretensión fuerte de una verdad que debe mostrarse única respecto a los miembros de la sociedad. Habrá que colonizar el espacio de actuación mental de las personas a fin de obtener un beneficio de esta imagen; es una actitud de desposeimiento del valor intrínseco de las personas para negarles humanidad y fabricarlos como victimarios que deberán ser sometidos a la fuerza; delincuenciarlos, negarles y retirarles su honor y sus derechos como personas, al mismo tiempo que someterlos a un trato medicalizado y reclusivo.

Como son potenciales amenazas de violencia, el ser reclusos en el psiquiátrico era la respuesta a la incapacidad moral de retirarles todos sus derechos, la timorata politicona de que hay que hacer algo porque son un peligro; son los incontrolables.

El miedo eso es lo que se impone como política y origen de la normatividad del derecho: ya la historia norteamericana lo ha visto en distintas épocas como en la Colonia y antes de la Guerra Civil. Junto con la exclusión de los hombres de color rojo, café o negro, un miedo que es una ubicación, a decir de Lancaster, casi con la misma precisión de una geopolítica que se muestra en las agitaciones sociales de cada época de la cultura norteamericana.

La tasa de rebaja de linchamientos viene a coincidir con la aparición de las agitaciones sociales en el sur, en el norte y en

el medio-oeste; en las montañas o la costa del Pacífico ubican la creación de nuevas movilizaciones de ciudadanos y de asociaciones de padres.

La salud mental asociada a la labor de construcción de los monstruos de la sexualidad en ese momento, y porque la libertad así lo dictaba, era un asunto donde el ofensor sexual se caracterizaba como un hombre de raza blanca, profesionista y de clase media. Por su parte, el criminal digno de cárcel o de ser eliminado es el hombre negro. La distinción entre unos y otros es una forma de ejercicio biopolítico en la que el desarrollo de la distinción negro/blanco es al fin de cuentas un modo de establecer una marginación diferencial que también es tocada en el orden de lo racial. Un régimen estrechamente biopolítico que es el nexo que politiza a la medicina como factor que consolida un sistema donde las víctimas del sistema deben generar a su vez más víctimas y crear fuentes de satisfacción económicas derivadas de ello.

Es el espacio de una intervención sobre la conciencia pública que trata de hablar de la degeneración sexual como si se tratara de un marco de jerarquización de valoraciones sociales donde los enfermos coinciden con la pérdida de los derechos y, más aún, de la calidad de miembro de la sociedad.

Para entonces, el imaginario colectivo tenía el contenido dual del pervertido y del criminal; es la aporía insoluble de un espíritu de exceso o de un estado de naturaleza salvaje donde uno es reparable en términos psicológicos, mientras que el otro su naturaleza es la que es degenerada y criminal.

La biopolítica se expande en torno a la intensificación del concepto de enfermedad en el ámbito de lo psicosocial, es decir, crear un pánico social vinculado a la sexualidad y construido sobre la base de una naturalización en términos de raza, enfermedad, degeneración y contagio.

El siglo XIX de Foucault se aparece en pleno siglo XX: la medicalización es patente por un lado y la criminalización por el otro junto con el panóptico de los medios de comunicación, que es sin duda el mecanismo más sofisticado de creación de escalas de autodisciplina y la conveniente forma de clasificación social que da lugar a una forma donde el pánico como medida de los miedos es una tecnología que debe de aplicarse a la sociedad, de los estratos más altos a los más bajos.

Esto redefine las normas y valores, así como las prácticas sexuales, para hacer imperar un disciplinamiento muy sofisticado en términos de jerarquías morales sumadas a un racismo que parece que formula la idealidad de este sistema, porque la forma de comunicar y hacer comunión es por exclusión nivelada o por los estratos de sus miembros sociales. Lo cual equivale a decir que existe una dura competencia por no caer en esas categorías residuales que deben medicalizarse, o bien que deben proponerse como lo que la sociedad ha de castigar por exceso o por inactividad.

Lancaster, señala que, a la llegada de las teorías de la pobreza, empiezan a salirse del margen las categorías residuales a la par que eso implica una lucha por el reconocimiento y la legitimación tanto de los que promueven un estatus quo, como de los que se reconocen como marginados sociales en el tema de la sexualidad.

La discriminación fue el arma fundamental que se aplicó en esta nueva forma de acción de los movimientos homofóbicos y en general de la biopolítica. En ese sentido, la emergencia de comunicaciones que trataban de alarmar a la sociedad hablando de la existencia de homosexuales impartiendo clases en las escuelas se hizo cotidiana; incluso se hablaba de ellos como reclutadores y a nivel de los medios, la prostitución y la pornografía adolescente era objeto de campañas publicitarias que marcaban los senderos de la política de los valores familiares y que eran la hegemonía en el discurso público y en la conciencia.

Se decía que la vida fuera de la familia estaba llena de peligros homosexuales e incluso las gramáticas se modificaban: niños y adolescentes podían sufrir abuso, el sexo abarcando hasta los besos y las miradas lascivas, el incesto incluía a los primos y el abuso hasta para las experiencias sexuales agradables, así lo señaló Lancaster en su presentación.

Este incluir en límites demasiado amplios dichas categorías sociales produce en masa niños abusados como si se tratara de una enfermedad que se extiende por todas las regiones del Norteamérica, a veces unos inventados por la propia forma de definir la amplitud como se conceptualizan dichos elementos.

Es una forma de encubrir la injusticia de la colonización del concepto al espacio social de definición de estas alteridades, a través de la creación de nuevas memorias reprimidas que puede que sean hechos reales, pero los puntos de definición son tomados desde parámetros que, por ser inventados de un modo “ad hoc”, condenan a las personas a sentirse atacadas de antemano y traumatizadas por hechos cuya lectura desde esos parámetros no es segura.

Se abre así, como señaló Lancaster, una temporada de caería de brujas: el temor al satanismo como abuso ritual fue una constante en los 80's, que poco a poco en el terror absoluto se rehicieron las bases de una cultura de miedo sexual y la vigilancia o auto vigilancia, pero ahora como mecanismo de promoción a la salud, al bienestar infantil y los derechos de los niños.

Lo más cotidiano de dicha forma de proceder social fue el caso de miles de denuncias falsas, condenas equivocadas y casos sin comprobar. Posteriormente vinieron pánicos nuevos para los 90's y 2000's, que no cambian los principios que se pueden señalar hasta ahora.

Dentro de las figuras que se asumen como puntos de azote del pánico son los niños inocentes y que son siempre definidos como quienes no han tenido sexo. Toda la política que se asume

en estos términos es de protección contra las relaciones sexuales como si el peligro real fuera asumir una sexualidad. Los niños delineados así son parte de un imaginario del control antes bien que ser propiamente niños sin más. Otra de estas figuras, a decir de Lancaster, es la del pedófilo, que es en su esencia un producto de la clínica que legitima su presencia social como una figura de la anomalía que es necesaria en el imaginario social porque es la esencia de la colonización practicada por el sistema político en la construcción de la subjetividad, que como figura de lo que hay que tener pánico es un agente socializador eficiente sobre el estatus quo social.

La genealogía del concepto nos marca etapas interesantes del concepto. Pedófilo como sustituto de pederasta, que es el homosexual atraído por los adolescentes. Implica una falta de rigor en la definición de abuso y es lo que sustituye en el imaginario social al homosexual.

La cultura norteamericana evoca esos pánicos como medida nutritiva para sus estándares moralizantes, el terror que emana de estas medidas es semejante al marcaje social de aquellos marginados sociales que se les asigna el rol de ser lo temido y limite en lo que opera una condición depravada a la vez que contagiosa y congénita, una enfermedad que está en el catalogo de los males sociales y humanos que haya que atacar.

Y más allá proponer estas ideas generadoras de pánico, le viene bien a un régimen político que ataca la criminalidad señalando estratos de la sociedad definidos en términos raciales y concebidos en el orden de una competitividad individualizada y consumista. Es decir, que las personas sociales sean bienes debe pasar por la adhesión formal de ellos a un régimen de derechos civiles y quienes se abstienen de esa adhesión por falta de legitimidad moral son propiamente los delincuentes, negros por lo general.

La figura del blanco pedófilo en este contexto es necesaria, puesto que es el referente de la trascendencia de la

legitimidad formal al régimen de derechos civiles, porque serán estos individuos los botadores del proceso y son los que escalan más alto las posibilidades coercitivas del Estado, de manera que al generar el pánico y lo atroz, producen que el sistema de derechos e instituciones jurídicas sean más severas y se vean en la necesidad de atacar estas escaladas de una manera más sistemática y controlar aún más a los que se encuentran dentro del sistema de derechos y de los valores sociales.

Si eso falla, el aislamiento civil asegura el control exacto de todo el proceso, y con ello la detención indefinida de ofensores sexuales que después de terminar la condena penal, implicará el mismo trato de esclavitud a las condiciones morales del Estado, al retirar los derechos con la finalidad de exacerbar el trato de los antes victimarios ahora como víctimas exclusivas del sistema.

Toda la parafernalia de la vigilancia electrónica y de la vigilancia por medios muy invasores de la subjetividad no son sino la vista de un sistema que se estabiliza a sí mismo, produciendo verdaderos simulacros de la monstruosidad, ya no monstruos los victimarios, sino la propia vigilancia del sistema penal; del sistema punitivo.

Es la calle misma y la vida cotidiana como zona generalizada del penal, muestra ante toda la población de una mutilación observadora del sistema penal, que encuentra sus zonas de seguridad donde se ha desertado todo peligro, la alteridad mas mínima se ha blanqueado, aseptizado, limpiado o desalojado. Las sociedades del espectáculo abaten a sus víctimas haciéndolas cómplices del sistema estatal de protección: son un espectáculo en si mismas, estos marcajes de los exconvictos, así como de sus zonas de seguridad, es la panoplia en la que todos son personajes de una misma obra.

Hay un tema más que Lancaster pone en primer plano cuando desarrolla su trabajo en este texto. La estructura de la familia es poco más que algo sagrado que se ve violentado con

aspectos que vienen del cambio cultural en los roles de género, así como en las inmediaciones de la revolución sexual, la revolución de los homosexuales y las formas contemporáneas del pánico sexual.

Para Lancaster la intensidad de los miedos sexuales aumenta con el relajamiento de los tabúes simplemente por el cambio en el estatus quo de las prácticas y de las relaciones sociales. La codificación de las prácticas las hace devenir signos por los que se vuelven armas simbólicas dentro de las estrategias políticas que promueven una imagen hipernormal de la homosexualidad dentro de las organizaciones en pro de ellos.

Por otra parte, se entablan nuevas políticas del silencio sobre los ofensores sexuales y las zonas de seguridad para los niños. Dinámicas que generan la necesidad de trasladar el peso de la rareza a otras personas, nuevas marginalidades para nuevos momentos culturales, nuevos estigmas para compartir con el otro.

Reduplicar entonces los tabúes de la edad, significa que los tabúes mismos se volvieron como funciones sociales ampliadas. El sexo desde ese momento es la base de la moralidad y los escenarios de peligro y daño ponen el asunto de excluir o sostener las relaciones sexuales como el tema mas importante de la moralidad pública. La ley se vuelve una parodia espectacular pues el tabú, el miedo y el espectáculo se vuelve en esos términos el espectáculo del castigo.

Y el que existan jerarquías morales basadas en la raza y/o la etnia ya no son admisibles, sino que fuerzan un cambio en la concepción y el discurso sobre las variedades de homofobia y todo se traslada a las nuevas jerarquías morales basadas en el sexo.

La proliferación de historias de familia de negros pobres donde se mantienen las jerarquías raciales y eximen a los de otras clases como heteronormativos en términos sexuales. Y a la vez el discurso público muestra la ira contra la pedofilia al transmutarla

como una expresión de homofobia desenmarcada de los gays y las lesbianas homonormativas.

Pero esto sólo trasluce una lucha social de estratos y antagonismos de clase social que sugiere que el pánico sexual se trata en el fondo de la purificación moral burguesa: un modo de disciplina y prácticas auto disciplinarias de las clases medias y un blanqueamiento extremo de la higiene sexual.

La ideología que porta es la de un blanqueamiento que diseña un tipo de blancura, que va más allá de la represión de la raza o de las clases en el sentido habitual. De lo que se trata es de un nuevo estadio en la biopolítica: la reforma en el estatus social no es únicamente un asunto de las clases medias, sino que es codificado en leyes y expresan la institucionalización y su función como factores universales.

El tema de la muerte social del estadio electrónico del escarnio público de los presuntos delincuentes los arroja al vacío en términos de parias sociales, delincuenciales, desarraigados, desempleados y necesarios de la protección de los derechos humanos, simple paradoja cuando de antemano han sido privados de todo derecho, hasta de regresar a la sociedad, extirpados del seno social son puestos en plena ausencia de pertenencia y de ubicación. Marcar y avergonzar de eso se trata, en fin, el propósito es muy claro: la muestra de que en el afuera del discurso no hay mundo, son lo inmundo del propio mundo, pero que por eso mismo son la no humanidad como espectáculo de algunos que están imposibilitados de antemano de tener humanidad.

Un mismo modelo que comienza a tener su aplicabilidad en otras áreas como quien tiene sexo en el trabajo, quien consume drogas, o bebe alcohol, el chisme de todos los días, quien ama a alguien en un salón de clases, marujos variopintos que tratan de exaltar su moralidad con base en otros y llevándose hasta el paroxismo con el registro público de los delitos en tiempo real en paginas web con foto y dirección para saber y no estar cerca,

los prisioneros liberados de custodia así mismo son objeto de este censo. Los demás deben vigilar que no haya delito, que no se pueda dar lugar a ese descontrol.

Sírvase a ser perseguido y en todo caso vigilado por el ojo gigantesco de la pantalla. En un mundo donde más que nunca se necesita transformar al hombre, se inventan formas de hacerlo que exacerban el mercenarismo de un plan que tiene dejos de ser más bien el caso de una extensión de la cárcel a lo largo del planeta.

Cambiar el corazón del hombre no es fácil, se requiere llegar de otros modos a la transformación social, no llevar esto de los marcadores digitales y electrónicos a un estadio de la pura asechancia de los signos que nos revela un mundo donde la desechabilidad poco a poco toca a esos marginales como muertos sociales.

Y va aún más allá cuando vende en el anaquel del supermercado la transformación social como camisetas para revolucionarios trasnochados; es decir, el consumo de los objetos en el corazón del sacrificio de la alteridad.

Quizá lo que advenga con esto es un clima de pequeños incidentes que sólo serán ya el estadio de una virulencia violentadora de las condiciones de normalidad y normalización de un mundo que se quiere ver sin la alteridad, pero por suerte eso sólo es una narración, pues la alteridad estará ahí siempre como muestra de esa herida que nos hace seres incompletos en el orden de la temporalidad.

En conclusiones en el orden del texto:

La descripción de los capítulos primeros es sin duda una forma de visualización disciplinar en la que Lancaster habla del pánico en su dimensión sociológica donde podemos ver la historia del concepto ligada a la historia social de Norteamérica. El capítulo 3 muestra cómo el miedo se vuelve ley y el capítulo 4 nos dice

cómo eso aplica para el resto que no tiene miedo y la sociedad en su conjunto.

El resultado de todo esto es una cultura que es adicta al pánico en todas sus formas, dependiente de la descarga de miedo, de la vigilancia de formas reales o imaginarias de generación de pánico; de la imposición de severas disciplinas y castigos ante las menores infracciones que desemboca en un sistema de gobernanza punitiva.

En el capítulo 5 se elabora la amplia visión que vincula al pánico sexual situado en el contexto de amplios crímenes de pánico, que genera las técnicas de vigilancia y castigo. Capítulo 6 examina la guerra al terror, viendo como la ansiedad sexual ha influido en las prácticas del estado punitivo. El capítulo 7 habla de el proceso de construcción de las víctimas y de cómo los norteamericanos aman el trauma; estar traumatizados por el propio terror y el pánico hasta el punto de amarse como víctimas. Y luego cómo el marcado sentido colonializador de este proceso de pánico es uno de los resortes de la sociedad mundial en términos de política liberal, capitalismo y generación de víctimas. Y la conclusión apunta al devenir del poder punitivo del Estado.

Referencias

Lancaster, R. N. (2011). *Sex Panic and the Punitive State*. Berkeley: University California Press.

La institucionalización de la discriminación a la comunidad LGTBI, a través del marco constitucional vigente (Antecedentes, contradicciones y desafíos)

Sandra Álvarez

Organización Ecuatoriana de Mujeres Lesbianas – OEML

*A la memoria de Andrés Buitrón Vaca,
activista brillante, militante comprometido,
compañero de lucha y amigo querido...*

HISTÓRICAMENTE, EN ECUADOR, 1997 es considerado como un año fundamental en la reivindicación de los derechos de las personas no heterosexuales, ya que, demandas legales interpuestas por varias organizaciones de la comunidad LGTBI y de derechos humanos, lograron el cometido de despenalizar la homosexualidad en el país.

Este proceso ha sido y es concebido como el punto de partida para posteriores acciones que permitieron posicionar, en la Agenda Pública, el tema de la no discriminación por orientación sexual¹ y, también, como el factor determinante para el origen

1 Término utilizado en las dos últimas Constituciones de la República (1998 y 2008).

de un nuevo sujeto político determinado a conseguir igualdad de oportunidades para quienes no se identifican con un sistema heterocéntrico que excluye y discrimina, afirmando la posibilidad de reconocer, en quienes no aceptan ser controladas/os corporalmente, una esencia depravada que delinque constantemente, convirtiendo las actitudes de rechazo existentes (lgtbi-fobias), en acciones –sociales– correctas y legítimas que contribuyen a mantener las *funciones estéticas* de las convenciones sociales.

Si bien es cierto que con la abolición del segundo inciso del artículo 516 del Código Penal, la sociedad civil empezó a involucrarse en la defensa de los derechos de la comunidad LGTBI –a través del acompañamiento y fortalecimiento de nuevos entes que lucharán específicamente por esta comunidad– la norma jurídica, por otro lado, determinó, consolidó, renombró y redefinió a la homosexualidad como una patología, que más allá de no merecer prisión, debía ser tratada por profesionales de la salud, a fin de evitar su propagación en centros de reclusión, contrariando, de esta manera, la lógica más elemental del respeto a los derechos humanos, así como a lo determinado, en 1974 por la Asociación Estadounidense de Psiquiatría, que retiró a la homosexualidad del Manual Diagnóstico y Estadístico de los Trastornos Mentales y al mandato de la Organización Mundial de la Salud que, el 17 de mayo de 1990², la excluyó de la Clasificación Estadística Internacional de Enfermedades y otros Problemas de Salud.

Uno de los principales considerandos para la abolición del primer inciso del artículo 516³ que penalizaba la homosexualidad, en territorio ecuatoriano, textualmente dice:

2 Fecha emblemática para la comunidad LGTBI, al conmemorar el Día Internacional (de Lucha) contra la Homofobia.

3 ***“En los casos de homosexualismo, que no constituyan violación, los dos correos serán reprimidos con reclusión mayor de cuatro a ocho años.”*** Primer inciso del art. 516 Del código penal ecuatoriano, que fue “revisado” (abolido) por presión de grupos de homosexuales, personas trans y algunas organizaciones pro-defensa de derechos humanos.

*“(...) en el terreno científico, no se ha definido si la conducta homosexual es una conducta desviada o se produce por la acción de los genes del individuo, más bien la teoría médica se inclina por definir que se trata de una disfunción o hiperfunción del sistema endócrino, que determina que esta conducta anormal debe ser objeto de tratamiento médico, no tanto como enfermedad, antes que objeto de sanción penal.”Y continúa: “(...) resulta inoperante para los fines de readaptación de los individuos, el mantener la tipificación como delito de la homosexualidad, porque más bien la reclusión en cárceles crea un medio ambiente propicio para el desarrollo de esta disfunción”.*⁴

Las diferencias (culturales, étnicas, etarias y sexuales, entre otras) así como el desconocimiento o no entendimiento de estas pueden generar barreras que limitan una convivencia armónica entre los seres humanos. Estas barreras, ocasionalmente, son portadoras de concepciones que hipersensibilizan (positiva o negativamente) a quienes forman parte de una sociedad determinada, estableciendo escalas de dominio –dependiendo de la contravención o seguimiento de lo normado–, tildándose de *peligroso, delincuente, agresivo, anormal, enfermo, amoral, irreverente*, todo lo que esté fuera de este parámetro.

Seis meses más tarde, el 5 de junio de 1998, día que en Ecuador se conmemora la Revolución Liberal, la Asamblea Nacional Constituyente aprobó la Constitución Política de la República, en cuyo texto, en su artículo 23, numeral 3, referido al capítulo de derechos civiles, especificaba que:

*“Todas las personas serán consideradas iguales y gozarán de los mismos derechos, libertades y oportunidades, sin discriminación en razón de nacimiento, edad, sexo, etnia, color, origen social, idioma; religión, filiación política, posición económica, **orientación sexual**; estado de salud, discapacidad, o diferencia de cualquier otra índole.”*

4 Resolución No. 106-1-97. Suplemento del Registro Oficial 203 de 27 de noviembre de 1997.

Cabe mencionar que la incidencia política y distintas acciones de movilización social emprendidas por organizaciones de la comunidad LGTBI y de varias feministas, que actuaron en calidad de asesoras de assembleístas, se consiguió incorporar, POR PRIMERA VEZ, el derecho a la igualdad de las personas no heterosexuales.

Durante casi una década y a raíz del reconocimiento, en el texto constitucional, de los derechos civiles de las personas con orientación sexual diversa, las diferentes agrupaciones, organizaciones y fundaciones LGBTI posicionaron el tema de la promoción, defensa y exigibilidad de sus derechos; no obstante, el estigma, el desprecio, la exclusión, los distintos tipos de violencia, los estereotipos y la marginación se mantuvieron.

Un caso importante de discriminación estructural fue el sufrido por la Organización Ecuatoriana de Mujeres Lesbianas – OEML, ente que fue impedido de participar en un proceso de selección de autoridades de la sociedad civil, al ser desconocida su calidad de Organización Nacional de Mujeres, tal cual dictamina su personería jurídica. Arbitrariamente fue colocada en un colegio electoral distinto, haciendo caso omiso de la inscripción realizada, lo que determinó la acción legal correspondiente, a través de un amparo constitucional, que fue rechazado por instancias legales superiores, ratificando lo actuado por el organismo electoral, encargado del proceso, dando paso a la normalización de la discriminación.

A partir del año 2002, en que se funda la Organización Ecuatoriana de Mujeres Lesbianas – OEML, como resultado de actos de sostenida discriminación en contra de dos mujeres lesbianas que colaboraban al interior de, en ese entonces, la organización de mujeres más representativa del país, se posiciona y entra en debate el tema de la lesbofobia y el lesbianismo en la Agenda del Movimiento de Mujeres, lo que redundó positivamente en la apertura de este Movimiento a la temática LGTBI

y es así como llegan, paulatinamente, a incorporar esta temática en sus postulados de reivindicaciones, logrando añadir, a través de mecanismos de incidencia política, varios aspectos favorables a la comunidad no heterosexual en el texto constitucional vigente.

Desde una mirada global, la Constitución de 2008 amplía el marco de derechos para la comunidad LGTBI, aún más cuando incluye la no discriminación por identidad de género (Art. 11, numeral 2) y, cuando establece, en el Art. 81, la sanción a los crímenes de odio, enmarcado en los Derechos de Protección; sin embargo, es fundamental reconocer que se ha convertido, contradictoriamente, en la herramienta que posibilita la discriminación y la institucionalización de formas arcaicas de mirar la sociedad.

Esta afirmación se torna especialmente dolorosa, más aún cuando se desarrolló un importante y hasta hoy reconocido proceso de activismo –previo a la redacción final del texto– por parte de organizaciones LGTBI y feministas, llegando a posicionar a una mujer visiblemente lesbiana como Coordinadora Nacional del Equipo de Voceras del grupo de organizaciones feministas que conformaron un frente de lucha, a través de la incidencia política y de construcción de argumentos que fortalecerían el accionar de asambleístas aliadas/os, a fin de lograr incorporar sus demandas en la nueva Constitución.

Con una fuerte oposición de los denominados grupos “provida” –mejor conocidos como “anti derechos” y “anti-mujeres”– la aceptación y posterior inclusión de las “uniones de hecho” para parejas conformadas por personas del mismo sexo y del reconocimiento de la familia en sus diversos tipos, resultó una labor cotidianamente difícil.

La arremetida del discurso de la jerarquía eclesiástica, las concepciones arcaicas de importantes funcionarias/os gubernamentales, los discursos de representantes del área reaccionaria de Alianza País (movimiento político que hoy gobierna Ecuador) los contraargumentos de asambleístas de la extrema derecha y

de varias/os asambleístas pro-gobierno, fueron los principales óbices para lograr una Constitución de vanguardia, de verdad garantista de los derechos de todas y todos. Las disposiciones excluyentes y lgtbi-fóbicas de altos funcionarios del gobierno, en el proceso mismo de redacción de la Constitución vigente, fueron desmesuradamente visibles:

*“3. Que se deje el tema de los derechos de los gays para normas secundarias, y no elevarlo a norma constitucional”.*⁵

En Ecuador, veinte palabras... dos líneas, hubiesen bastado para destruir más de, en ese entonces, once años de una lucha tenaz por la igualdad de derechos y de oportunidades y el respeto e inclusión a personas no heterosexuales. Independientemente de los discursos, es necesaria la identificación de lo que representan. Esta necesidad impulsa a tomar en cuenta los conceptos de poder, biopoder y biopolítica, acuñados por Michael Foucault, ya que si la biopolítica es la administración de la vida por el poder (Sáez 2004:74)⁶, es imperativo llegar a establecer qué es ese poder, quién lo maneja y cuáles son los fines que persigue.

Las contradicciones

El Capítulo VI, referido a los Derechos de Libertad, contradice groseramente al artículo 11 numeral 2, del mismo texto⁷, cuando

5 Correo electrónico emitido el miércoles 2 de julio de 2008, a las 14:07; Asunto: derechos a la vida.

6 Sáez, Javier (2004) *Teoría Queer y psicoanálisis*, Madrid, Editorial Síntesis.

7 **Art. 11.** El ejercicio de los derechos se regirá por los siguientes principios:

1. Los derechos se podrán ejercer, promover y exigir de forma individual o colectiva ante las autoridades competentes; estas autoridades garantizarán su cumplimiento.
2. *Todas las personas son iguales y gozarán de los mismos derechos, deberes y oportunidades. Nadie podrá ser discriminado por razones de etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, **identidad de género**, identidad cultural, estado civil, idioma, religión, ideología, filiación política, pasado judicial, condición socio-económica, condición migratoria, **orientación***

en el segundo inciso del Art. 67, que reconoce a la familia en sus diversos tipos, establece que:

*“El **matrimonio** es la unión entre **hombre y mujer**, se fundará en el libre consentimiento de las personas contrayentes y en la igualdad de sus derechos, obligaciones y capacidad legal”.*

Y cuando el artículo 68, al referirse a “*la unión estable y monogámica entre dos personas libres de vínculo matrimonial que formen un hogar de hecho*”, condiciona, en su segundo inciso, que: “*la adopción corresponderá sólo a parejas de distinto sexo*”.

Vale la pena preguntarse entonces, si la ley es igual para todas y todos y si –como se manifiesta diariamente, por distintos canales– las/os ecuatorianas/os estamos enmarcadas/os en un proceso revolucionario donde la ciudadanía, como concepto, es la clave para el buen vivir, ¿en dónde se extraviaron los principios de igualdad, justicia y no discriminación, más aún cuando el texto Constitucional vigente desde el 20 de octubre de 2008, ha sido enmendado a través de referéndum llevado a cabo en mayo de 2011?

sexual, estado de salud, portar VIH, discapacidad, diferencia física; ni por cualquier otra distinción, personal o colectiva, temporal o permanente, que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos. La ley sancionará toda forma de discriminación.

El Estado adoptará medidas de acción afirmativa que promuevan la igualdad real en favor de los titulares de derechos que se encuentren en situación de desigualdad.

Art. 67.- *Se reconoce la familia en sus diversos tipos. El Estado la protegerá como núcleo fundamental de la sociedad y garantizará condiciones que favorezcan integralmente la consecución de sus fines. Estas se constituirán por vínculos jurídicos o de hecho y se basarán en la igualdad de derechos y oportunidades de sus integrantes.*

El matrimonio es la unión entre hombre y mujer, se fundará en el libre consentimiento de las personas contrayentes y en la igualdad de sus derechos, obligaciones y capacidad legal.

Art. 68.- *La unión estable y monogámica entre dos personas libres de vínculo matrimonial que formen un hogar de hecho, por el lapso y bajo las condiciones y circunstancias que señale la ley, generará los mismos derechos y obligaciones que tienen las familias constituidas mediante matrimonio.*

La adopción corresponderá sólo a parejas de distinto sexo.

Esta pregunta bien puede ampliarse y generar más y más cuestionamientos una vez que el Estado ecuatoriano, a través de su informe para el “Examen Periódico Universal 2008–2011” reeditado en abril de 2012, en referencia a la Séptima Recomendación recibida en 2008: “**Combatir la discriminación por razones de orientación sexual y de identidad de género**”, textualmente dice:

*“Desde el año 2008 el Ecuador aplica medidas para combatir violaciones a los derechos humanos de la comunidad de gays, lesbianas, bisexuales, transexuales, transgéneros y **travestidos**, sobre la base de la nueva Constitución, que determina que todas las personas somos iguales y gozamos de los mismos derechos, deberes y oportunidades.*

Observaciones: El informe no determina, nombra ni señala las medidas aplicadas. Travestidos no es un término utilizado ni reconocido por la comunidad LGTBI y tampoco es una palabra que conste en el Diccionario de la Real Academia de la Lengua.

“Actualmente, se reconoce los diversos tipos de familia y las uniones de hecho de personas del mismo sexo, con todos los derechos que esto conlleva, en materia tributaria, de seguridad social y herencias. En aplicación de la Constitución, la justicia ordenó en el año 2009 al Registro Civil realizar los cambios de datos de una persona con identidad de género distinta a la signada por sus características biológicas al nacer”.⁸

Observaciones: Aún se espera el conjunto de leyes secundarias o conexas que permitan poner en práctica lo estipulado por la Constitución y que redunde en la imposición, desde la norma, a los administradores de justicia para proceder, en derecho, a reconocer las uniones de parejas conformadas por personas del mismo sexo.

⁸ Examen Periódico UNIVERSAL 2008 – 2011, II CICLO – 2012, Presidencia de la República del Ecuador.

Existe un solo caso, el primero en el país, de una mujer lesbiana viuda que recibe, actualmente, la pensión de montepío y cesantía por la muerte de su pareja. Cabe mencionar que el caso de la compañera Janeth Peña, cofundadora de la OEML, sucedió en diciembre de 2011.

Helen Bicknell y Nicola Rothon, dos mujeres lesbianas que viven cerca de la ciudad de Quito debieron afrontar, junto a la Fundación Causana, un duro proceso legal para lograr inscribir a Satya, su hija, quien nació, hace cinco meses, luego de un proceso de inseminación artificial. Independientemente de que la Constitución reconoce a la familia en sus diversos tipos, el Juez Cuarto de Garantías Penales de Pichincha, rechazó la acción de protección, violando los derechos de la niña y de sus madres y haciendo caso omiso al mandato constitucional, amparado en la ya obsoleta ley del Registro Civil que, desde 1978, determina que “los niños” solamente podrán llevar los apellidos de un hombre y de una mujer o los de su madre soltera, pero inadmite la doble maternidad.

Si las medidas a las que hace alusión el gobierno ecuatoriano en favor de las personas no heterosexuales se basan en los procesos individuales y de movilización social que realizan las/os interesadas/os, es fácil denotar la generalización de su enunciado. Se menciona el caso de una persona con identidad de género distinta a las signadas por sus características biológicas al nacer, cuando se refiere a la compañera trans, Estrella Estévez, quien por varios años luchó en las diferentes instancias legales, a fin de lograr que en su documento de ciudadanía conste su identidad de género. No fue una dádiva del gobierno, fue una acción de la administración de justicia que lo consideró pertinente, luego de años de una denodada e individual defensa de derechos.

Los logros que la comunidad LGTBI ha conseguido, a raíz de la despenalización de la homosexualidad en Ecuador, no responden a nada más que a un sostenido proceso de lucha por

la promoción, defensa y exigibilidad de derechos. Las limitadas acciones que, desde el Estado se han desarrollado, no responden a otra cosa que al mandato constitucional y al cumplimiento de lo establecido en tratados y convenios internacionales.

La discriminación estructural y las lgtbi-fobias, contrariamente a lo que debería generar el trabajo militante de activistas no heterosexuales –por más de quince años en Ecuador– y de varias organizaciones de derechos humanos, jóvenes y mujeres (en el mismo orden), entre otras, se está naturalizando en la denominada “Revolución Ciudadana” que, bajo la égida de un socialismo, disidente de su misma concepción ideológica primaria, desinforma a la población a través de mensajes que se emiten desde el sillón presidencial, llegando a institucionalizar el estigma y la discriminación hacia las personas no heterosexuales.

El discurso tiene poder

*“(...) En nombre de la libertad de expresión, **yo no puedo publicar palabras soeces. En nombre de la libertad de expresión, yo no puedo publicar cosas que afecten la honra y la dignidad de las personas, por su puesto este payaso a mí no me afecta en lo absoluto (...). Si son tan machitos vengan. Me avisan si ustedes lo conocen, me avisan dónde encontrarlo, me despojo de todas las prerrogativas de presidente y que me venga a decir de frente pues todo esto **para ver quién es el badea**’.*** (...) Leo de nuevo el mail: “El marica pensaba que la mariconada entra en los juegos olímpicos y pensaba traerse la medalla de oro en homosexualidad, que ese es su fuerte. Marica degenerado”. Qué sabidos que son los de ElComercio, **qué daño que le han hecho al presidente de la República.** (...) Esto no es libertad de expresión compañeros, esta es la más fehaciente muestra de la bajeza, la pequeñez, la falta de ética, del odio de ciertos medios

9 **Badea:** Término popular utilizado en la costa ecuatoriana para señalar, despectivamente, a hombres homosexuales.

mercantilistas y de ciertos periodistas enfermos (...), ya no hay nada más que comentar aquí. Creo que está suficientemente claro, pero si alguien conoce a este señor me avisa y solito, solito voy a invitarlo a que me diga estas bascosidades, pero de frente para ver quién es el marica (...)”.

(Rafael Correa Delgado, presidente de la República del Ecuador. Enlace No. 282, 28 de julio de 2012).¹⁰

Discursos como éste, al provenir del principal generador de opinión, no hacen sino repositionar el rechazo y la exclusión hacia quienes no son heterosexuales. La sociedad ecuatoriana se encuentra en proceso de deconstrucción de un imaginario que denigra lo diferente; varios pasos se han dado hacia la consecución de estándares de vida digna para todas las personas, avances que desaparecen ante la arremetida de violentos apelativos en contra de ciudadanas/os con diferente orientación sexual.

La molestia de la primera autoridad del país frente a la posibilidad de haber sido denominado homosexual responde al estigma que se genera hacia quienes subvierten el sistema normativo de la sexualidad, con implicaciones que van más allá de la simple transgresión de regulaciones sobre *lo bueno y lo malo*. El pensamiento estructurado a través de códigos, signos y símbolos, forma y construye imaginarios sociales que conciben a lo diferente como corruptor de sistemas apropiados de interacción social.

Lo referido anteriormente refuerza la hipótesis de que los discursos de quienes nos representan pueden romper esquemas

10 Respuesta del presidente a un mensaje publicado en la página electrónica del diario El Comercio, en la que se transcribe un comentario aparecido en Twitter, por un ciudadano que hace alusión a la no presencia del Mandatario, junto a la delegación ecuatoriana, en el desfile inaugural de los Juegos Olímpicos (Londres 2012)

http://www.elcomercio.com/politica/Resumen-Enlace-ciudadano-Ibarra-Rafael-Correa-El-Comercio_0_745125538.html

tradicionales de valoración social o pueden reproducir mecanismos de exclusión, de estigmatización y es que: “(...) *si la comunicación acontece entre seres humanos, ambas partes están implicadas, lo que significa que, las gentes se comportan y reaccionan en función de su imagen de lo que otras gentes aprueban o desaprueban, les gusta o disgusta*” (Sanabria 1975:151).¹¹

La biopolítica, la violencia simbólica, la teocracia enquistada en los gobiernos de turno, los dispositivos heterocéntricos de vigilancia y control –fuertemente introyectados desde que somos niñas/os– son los pilares fundamentales de sociedades que se han construido con base en la doble moral y a la exclusión de quienes somos concebidas/os como sujetos abyectos, anormales...

*“(...) La comunidad GLBTI conoce que el gobierno de la Revolución Ciudadana es el que con mayor énfasis ha impulsado políticas públicas y normas jurídicas para garantizar los derechos y enfrentar la exclusión en todas sus formas, particularmente con la comunidad que ustedes representan. Les reiteramos nuestro compromiso inquebrantable y nuestro apoyo permanente para erradicar tanto las acciones como las palabras que contengan cualquier rezago de violencia y discriminación, que representan rémoras en esta sociedad (...)”.*¹²

El Estado ecuatoriano está en deuda con la comunidad LGTBI, tan en deuda que varias son las iniciativas que se han intentado desarrollar, desde diferentes entidades estatales; no obstante, al momento de terminar de escribir este artículo, ninguna se ha ejecutado, todas se encuentran en proceso o tal vez “en transición”, muletilla oficial que llega a desesperar y que se

11 Sanabria Martín, Francisco (1975) *Estudios sobre Comunicación*, Madrid, Editora Nacional.

12 Carta con fecha 6 de agosto de 2012, dirigida a los “compañeros” de ALIANZA GLBTI, suscriptores de una carta de queja por las expresiones vertidas.

encuentra asociada con los grupos *irreverentes e irrespetuosos* del sistema patriarcal institucionalizado en Ecuador.¹³

Más allá de no compartir actitudes autócratas, tenemos la confianza de que frente a los candados constitucionales que limitan y pretenden obstaculizar nuestra vida en igualdad de condiciones, la fuerza que nos da la misma discriminación institucionalizada nos permitirá encausar nuestra militancia y activismo hacia la ruptura de esquemas arcaicos y de paradigmas equivocados que mitifican y convierten en una entelequia la libertad de las personas.

13 *Algunas iniciativas (En transición):*

(Agosto 2011) Taller organizado por el Ministerio de Coordinación de la Política, con representantes de la Comunidad LGTBI, en el que, a decir de su medio de comunicación, “la Comunidad GLBTI se informó de sus derechos”, titular que describe, en la práctica, el tinte fundacional de este gobierno que invisibilizó el proceso organizativo y de fortalecimiento que, por más de 15 años, lleva la comunidad en Ecuador. <http://www.mcpolitica.gob.ec/index.php/mcp/noticias/657-la-comunidad-glbtti-se-informo-de-sus-derechos> (Abril 2012) El Ministerio de Salud Pública, con una mujer lesbiana como Ministra, se encuentra elaborando una Guía de Atención para personas de la comunidad LGTBI. (mayo 2012) El Instituto Nacional de Estadísticas y Censos se encuentra planificando la realización de una encuesta a fin de conocer las realidades y necesidades de la comunidad LGTBI.

