



“Diversidad sexual”

(y amorosa)¹

*Guillermo Núñez Noriega
Centro de Investigación en
Alimentación y Desarrollo, A.C.*

Al final, la mejor manera de viajar es sentir.

Sentir de todas las maneras.

Sentir todo excesivamente (...)

Cuanto más sienta, cuanto más sienta como varias personas,

cuanto más personalidades tenga,

cuanto más intensamente, estridentemente las tenga,

cuanto más unificadamente diverso, dispersamente atento,

esté, sienta, viva, sea,

más poseeré la existencia total del universo,

Álvaro de Campos (Pessoa) III, no es cansancio y otros poemas sin fecha, Madrid, Poesía

Hiperión. 1998. (pág. 9)

Introducción: las palabras y el poder.

El concepto “diversidad sexual” apareció en el horizonte de las políticas sexuales en México en los últimos años entre los grupos y agentes que participan de manera activa, organizada y programática en las disputas del campo sexual². Sus usos y significados sin

¹ Una versión anterior de este ensayo la presenté en el tercer congreso nacional de organizaciones civiles de la red de organizaciones “Democracia y Sexualidad” en octubre de 2001. Agradezco los comentarios que a esa versión hicieron los y las activistas que allí participaron. Agradezco también los comentarios de mi compañero de trabajo Antonio Noriega Escalante por sus observaciones y sugerencias.

² El concepto de campo sexual fue utilizado por el autor en su libro *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. Parte del concepto de “campo” de Pierre Bourdieu y nos permite entender el campo de fuerzas, de disputas entre diferentes agentes sociales al nivel de la representación y por la distribución de determinado capital. En el caso del campo sexual, entendemos que existe una lucha al nivel de la representación y por el poder de tener la representación legítima de la existencia sexual de los sujetos, porque está en disputa el capital simbólico que se deriva de tener “una existencia sexual legítima” y que en otros campos, como el político y el económico se deriva en otra clase de capitales: empleo, reconocimiento jurídico de las uniones, préstamos de interés social, oportunidades de desarrollo, etc.



embargo, no sólo no han sido claros y teóricamente fundamentados, también han sido en ocasiones francamente conservadores. El propósito de este ensayo es aportar elementos de reflexión teórica y política sobre el concepto, que puedan servir como insumos críticos para organizaciones y agentes que desarrollan un trabajo de activismo con relación a las políticas sexuales.

La discusión sobre los significados y usos de los conceptos no es inútil o secundaria, por el contrario, es una discusión de fondo, pues lo que se encuentra en entredicho es la manera en que conceptualizamos las distinciones sociales, los poderes que se ejercen y por lo tanto, las resistencias o subversiones que construimos y queremos construir ante esos poderes. Las ciencias sociales han demostrado ya suficientemente la importancia de atender a los conceptos que utilizamos y sus significados, pues construyen maneras de concebir el mundo y, con ello, delimitan nuestro lugar y nuestras formas de actuar en él.³

El término “diversidad sexual” no es un término “neutro”, dos simples palabras para referir una realidad, por el contrario, encierra en sí mismo una manera de concebir la realidad y, por lo tanto, tengamos o no conciencia de ello, define el carácter de nuestra lucha política en el ámbito de la existencia sexual⁴. El término “diversidad sexual” es un término político, como los términos “gay”, “lesbiana”, “bisexual”, “heterosexual”, “sexualidad normal”, “perversión”, “transgénero”, “joto”, “marimacha”, “buga” y, al igual que estos, tiene implicaciones en la manera en que se nombran y, en consecuencia se construyen, diferencias sociales más o menos significativas, se configuran relaciones de poder y posibilidades de resistencia. Desde el planteo teórico del sociólogo francés Pierre Bourdieu, podemos decir que el término “diversidad sexual” participa en las luchas al nivel de la representación de la existencia sexual de las personas y por el poder de tener la representación socialmente considerada “legítima”, “única”, “válida” (Bourdieu 1990).

Es importante recordar que la existencia sexual de las personas ha estado sujeta a múltiples representaciones y regulaciones, al punto de poder decir que no sólo las

³ La tradición epistémica de la cual parto es el llamado construccionismo social. Las reflexiones aquí vertidas en relación al lenguaje, la realidad y el poder deben mucho a Berger y Lukmann (1995), Bourdieu (1990) y Foucault (1970).

⁴ Utilizo el concepto de existencia sexual para referirme a una dimensión humana abierta al cambio y en permanente definición y transformación. Lo prefiero a identidad sexual porque este término implica una cosificación o una estabilización en determinadas fronteras simbólicas de lo que es heterogénero y cambiante.



palabras construidas en el campo sexual como “sodomita”, “hombre”, “mujer”, “normal”, heterosexual”, “homosexual”, “perverso”, han sido construcciones de determinadas sociedades en particulares momentos históricos, sino que la definición misma de lo que entendemos por “sexual” es el producto de una convención social heredada. Qué es “sexual” ha diferido de una sociedad a otra y de una época a otra. Estas distintas maneras de concebir (por lo tanto “construir”) lo que entendemos por “sexual” ha dado lugar por su parte, a distintas maneras de regular y controlar “lo sexual” en el comportamiento, las relaciones, el cuerpo y los productos de las acciones de las personas. En una sociedad determinada, no todas las representaciones y regulaciones de la existencia sexual que coexisten adquieren el mismo estatus de legitimidad entre la población y en las instituciones sociales. De hecho, el estatus mismo de legitimidad e ilegitimidad popular o jurídica es el producto de una historia de luchas culturales y sociales. La visión dominante que actualmente se presenta como concepción legítima y de mayor valía (la heterosexualidad reproductiva entre hombre masculino y mujer femenina, genitalizada, falocéntrica y orgásmica en el marco de la institución matrimonial civil y religiosa), es en realidad la visión vencedora que logró establecerse como dominante en un momento de la historia⁵. La dominancia de una concepción sobre lo que entendemos por “sexual” y sobre la diversidad de prácticas eróticas y reproductivas está dada por su preeminencia para definir lo legítimo y lo ilegítimo, lo moral y lo inmoral, lo adecuado o lo inadecuado, lo sano y lo enfermo, incluso lo natural y lo antinatural. Este poder de definir es lo que llamamos poder de nominación, o poder de representación, esto es, poder para nombrar y clasificar la realidad, poder para representarla. El poder de representación o nominación es un gran poder porque estructura las posibilidades de acción de las

⁵ Sin lugar a dudas, la iglesia católica, con su triunfo político y cultural en el imperio romano a partir del siglo IV y su expansión política por Europa, (y su posterior papel como arma ideológica durante la conquista española de América) logró establecerse como una institución poderosa en occidente, con enorme influencia en la definición de la existencia sexual de las personas y de control de la población, tanto sobre sus cuerpos, como sobre sus conciencias. La generación de la culpa y la administración del arrepentimiento y el perdón a través de la confesión, ha sido un dispositivo político fundamental para la iglesia, para el mantenimiento de su poder como organización y para el mantenimiento y sostén de un orden social, las más de las veces injusto. A reserva de referir a este tema posteriormente, valga decir, que la regulación de la existencia sexual de las personas a través de la dominación a nivel de la representación, es muy importante porque tiene qué ver con el control y regulación de una necesidad básica de las personas: la necesidad de la proximidad afectiva y corporal y la descarga erótica. El contacto corporal y la vivencia afectiva, pese a lo que se nos quiera hacer pensar no sólo no es “mala”, es una necesidad intrínseca a nuestra condición humana, por lo tanto central para nuestro bienestar psíquico. Sobre el tema de las representaciones religiosas ver Aries 1987 y sobre el dispositivo de confesión como dispositivo de poder ver Foucault 1984 y 1980.



personas. Las instituciones o grupos sociales que tienen el poder de representar la realidad logran así tener un gran control sobre las poblaciones, un control que no consiste tanto en una vigilancia constante sobre lo que hacen o dejan de hacer (que por supuesto también existe), como en que cada cual actúe de acuerdo a las definiciones de lo “bueno” y lo “malo”, lo “sucio” y lo “limpio”, lo “normal” y lo “anormal”, lo “valioso” y lo “sin valor”, etc., que previamente han definido. Al controlar nuestra manera de concebir la realidad, de representarla, controlan nuestra manera de actuar, incluso, a veces, de manera indirecta, hasta nuestras capacidades emocionales para cambiarla.

En el marco de esta concepción sobre las palabras, la representación y el poder, nos parece importante indagar sobre los usos y significados del término “diversidad sexual”. Varias preguntas nos parecen pertinentes: ¿Cuáles son los usos actuales del término “diversidad sexual”? ¿Cuáles son sus significados actuales y potenciales? ¿Cuál es su historia política? ¿Cómo se inserta en la lucha ideológico-política del campo sexual y del campo social en general? Y finalmente, una pregunta de mayor alcance teórico y político ¿cómo “funciona” este término en la lucha ideológica contra el patriarcado, su sistema de identidades y sus concepciones de normalidad, legitimidad y derechos?

A continuación abordaré estas preguntas desde diferentes ejes de análisis: 1) la revisión de los usos más frecuentes del término y sus implicaciones teóricas y políticas, 2) la manera en que el concepto “diversidad sexual” se relaciona teórica y políticamente con las ideologías dominantes que permean el campo sexual; 3) la importancia teórica y política de incluir en nuestra noción de diversidad, la diversidad “amorosa”, superando con ello uno de los elementos centrales del poder simbólico ejercido desde el patriarcado sobre las uniones entre personas del mismo sexo y, en general, sobre las relaciones que no se adscriben al modelo de “normalidad sexual” delineado anteriormente: su sexualización; y finalmente, 4) dos reflexiones para incitar a la discusión: la relación entre ética y diversidad sexual y la diversidad sexual en el contexto de la sociodiversidad.



I “Diversidad sexual”: Tres usos comunes.

A menudo me encuentro con activistas que dicen frases como: “la gente de la diversidad sexual”, “los grupos de la diversidad sexual”, “es una persona de la diversidad sexual”, “las sexualidades diversas”, o peor aún: “es sexodiverso” ¿Qué se quiere decir realmente? Tres son los usos más problemáticos del término “diversidad sexual” que alcanzo a distinguir: 1) su uso como eufemismo o forma “decente” para referirse públicamente a individuos o grupos estigmatizados con palabras consideradas “vulgares”; 2) su uso como término “sombrilla” para agrupar a esos individuos o grupos estigmatizados por sus prácticas sexuales o su identidad sexo-genérica; 3) su uso para referirse a la “otredad” de la trilogía de prestigio “macho-masculino-heterosexualidad”.

1) Su uso como eufemismo. Como podemos apreciar en los ejemplos anteriores el término “diversidad sexual” se está utilizando como eufemismo, como una palabra menos “altisonante” para decir “gay”, “lesbiana”, “bisexual”, “transgénero” o de plano “puto”, “joto”, “marimacha”, “bicicleta”, “vestida” o “loca”. Como estos términos son considerados por muchos como “vulgares” y por lo tanto, no son “adecuados” para un discurso público-político, entonces se recurre al menos altisonante “diversidad sexual”. Este uso del término “diversidad sexual” me recuerda cómo al principio, y todavía para muchas personas, “gay” no es otra cosa que una manera “decente” de decir “jotos” cuando hay “damas o niños”. Otra forma de sanización del término “gay” que de alguna manera refleja lo que está sucediendo con el término “diversidad sexual” es su utilización para designar a hombres de clase media o alta, con un buen nivel de consumo (y sus concomitantes símbolos de poder), pero que ante las miradas normalizadoras aparecen como “raritos” en sus maneras corporales o en su vestimenta. En mi trabajo de campo he podido registrar comentarios como “aquí vienen gays, o sea, no crea que son jotos, son gente decente, profesionistas, no crea que son así escandalosos o así que se vistan de mujer” (cuidador de autos de un estacionamiento en Hermosillo, edad 38 años, 1992. Este uso clasista y homofóbico del término “gay” distan mucho de significar un cambio de concepción sobre el homoerotismo o un avance en la legitimación social de las diferentes orientaciones sexo-afectivas como lo pretendía el término en su origen. Valga recordar



que el término “gay” surge como categoría de identidad política para contestar el discurso medicalizante de la “homosexualidad” y para reivindicar una actitud vital y positiva hacia la sexualidad (gay significa “alegre”), frente a los valores estoicos y mortificantes del ideal sexual y, en general, de la sensibilidad ideal del patriarcado.

Ciertamente, el contexto político en el que hace su aparición el término “diversidad sexual” le confiere una legitimidad importante que puede ser aprovechada para el avance de nuevas representaciones sociales y políticas de la existencia sexual de las personas, sobretodo de aquellas tradicionalmente estigmatizadas y oprimidas; pero esa legitimidad no deriva ni requiere de su uso eufemístico. La legitimidad deriva de su asociación simbólica con la creciente legitimidad en el lenguaje político mundial del respeto a la “biodiversidad” y a la “sociodiversidad”, impulsado el primero desde el movimiento ambientalista y el último desde los movimientos de las “minorías étnicas” en los llamados países desarrollados. En México el reconocimiento de la diversidad en el lenguaje político surge primero con relación a los pueblos indios y la construcción de un discurso académico-político sobre el carácter pluricultural y multinacional de México⁶. El subcomandante Marcos y el movimiento zapatista han venido a consolidar su legitimidad entre la izquierda cultural, incluso tiene el mérito de haber articulado una visión política de la sociodiversidad mexicana al incluir a “gays”, “lesbianas”, “bisexuales”, “transgéneros” (o en términos de Marcos “los que no son ni ellos ni ellas”), al lado de las mujeres, los marginados económicos y los indígenas entre los “oprimidos”. Sin embargo, más allá de Marcos, la legitimidad de la noción “diversidad” para pensar la realidad social y política en amplios sectores de la sociedad mexicana (más allá de la izquierda cultural) se ha ido construyendo en el llamado proceso democratizador de los últimos años, entre mensajes del Instituto Federal Electoral y demandas ciudadanas y partidistas. En el corazón de esta nueva ética cívica aparece un valor central “el respeto a las diferencias”. Es en este escenario cultural y político que la noción de “diversidad sexual” se nutre de una savia fuerte que le otorga un enorme potencial. De hecho, en la medida en que este

⁶ Este reconocimiento se concreta en los años ochenta con la reforma a la constitución que reconoce el carácter pluricultural de México durante el régimen de Miguel de la Madrid 1982-1988.



discurso de reconocimiento y “respeto a las diferencias” logra mayor consenso, se ha podido avanzar en la visibilización y proscripción de la discriminación o al menos de sus formas más evidentes y groseras.

Resta alertar, sin embargo, que el “respeto a las diferencias” con todo y su importancia como valor de las sociedades democráticas, no es un terreno indisputable en la arena política; por el contrario, puede ser retomado por los grupos interesados en mantener la ortodoxia en el campo sexual. La “diferencia” fue precisamente lo que la derecha francesa reivindicó en contra de la iniciativa de reconocimiento de las uniones del mismo sexo (Borillo 2000): “en la medida en que son diferentes no pueden reivindicar una igualdad jurídica”, fue el razonamiento. Esta experiencia tomada de otras latitudes debe servirnos para evitar que en las luchas en el campo sexual en México, el concepto “diversidad sexual” pueda ser apropiado por los grupos conservadores con efectos contrarios a sus intenciones originales, como de hecho ya está sucediendo⁷. El uso eufemístico o como parte de una actitud de “adecentamiento” y, como veremos más adelante, sus usos como término “sombrija” para designar “la otredad” de la norma heterosexual, incrementa la posibilidad de estas apropiaciones conservadoras de un término con un potencial más radical. Como haremos notar más adelante, existe algo que podemos llamar con Borillo (2000), “homofobia diferencialista”, aquella que enfatiza la “tolerancia de las diferencias” para garantizar la inequidad jurídica.

2) Su uso como término “sombrija”. Estrechamente ligado al uso eufemístico, se encuentra el uso del término “diversidad sexual” como término “sombrija” para una diversidad de identidades históricas y políticas, portadoras de sus propias limitaciones y posibilidades liberadoras, no completamente exploradas en sí mismas. El problema con este uso “sombrija”, es que mete en una misma visión ideológica y política, homogeneizándolos, a personas y grupos con intereses, experiencias de vida, necesidades y posicionamientos sociales, simbólicos y políticos diversos. Ciertamente hay elementos comunes que pueden servir para agrupar a individuos o prácticas sexuales bajo este

⁷ Este uso conservador del concepto “respeto a las diferencias” ya se está dando en México. En Hermosillo un grupo de mujeres conservadoras organizaron un evento en octubre del 2001 bajo el lema: “por el respeto a las diferencias”, reivindicando las diferencias “naturales” y “de origen divino” entre hombres y mujeres en el hogar y en el ámbito público.



término, el más importante de ellos es su posición heterodoxa en el campo sexual, esto es, su disidencia frente a las ideologías sexuales y de género dominantes. Sin embargo, tanto por el uso eufemístico como por la invisibilización de las particularidades, la agrupación puede convertirse en un espacio normalizante donde sea imposible reconocerse en la diversidad de posicionamientos frente a los dispositivos de poder. En un escenario así, podría suceder lo que ya se ha denunciado bajo el nombre del “clon gay”, esto es, la imposición de un “modelo de ser gay” y sus consiguientes criterios de discriminación internos, en las sociedades donde el “discurso gay” ha entrado en una fase de “normalización”. Dicho de otra manera, el término “diversidad sexual” así usado puede servir para “travestir” y “adecentar” (o subordinar u ocultar) precisamente a quienes resultan más “inquietantes” para la “moral pública”: los y las llamados transgéneros y transexuales, al punto de no reconocerse a sí mismos.

3) Su uso para referirse a la “otredad” de la heterosexualidad. El término “diversidad sexual” tal y como está siendo usado, para agrupar a personas y grupos con identidades no heterosexuales, es un absoluto equívoco tanto lingüístico como ideológico. El concepto “diversidad” sólo puede ser usado para caracterizar a una totalidad de unidades de una especie: de canicas, de vestidos, de sombreros, de personas o de cualquier otra categoría, no a una parte del todo. Cuando decimos, por ejemplo, “la diversidad de canicas” nos referimos a la totalidad de canicas, a que estas son diversas entre sí, unas rojas, otras verdes, otras amarillas con rojo, etc., pero sería absurdo decir “es una canica del grupo de la diversidad de canicas”. Todas son canicas y todas son diversas entre sí. No existen “grupos de la diversidad”, existen miembros de una totalidad diversa. Lo mismo sucede con las personas y la sexualidad. Todas son personas y todas tienen una sexualidad diferente, son miembros de una totalidad que es diversa: la sexualidad de las personas.

Este equívoco lingüístico refleja una posición ideológica heterosexista, patriarcal, no del todo conciente, incluso para los y las activistas de los derechos sexuales. El uso del término “diversidad sexual” para referirse sólo a ciertos grupos, mantiene incólume un elemento central del sistema de sexo-género, también llamado sexista: el heterosexismo,



esto es, la ideología y práctica que jerarquiza las sexualidades y posiciona a la práctica y a la identidad heterosexual como “superior” a las otras prácticas e identidades sexuales⁸. El heterosexismo configura un sistema de identidad: “el heterosexual” vs. “los otros” (algo que ha atrapado el habla popular cuando dice “es de los otros” para referirse precisamente a “los homosexuales”) que posiciona en el plano simbólico a “la heterosexualidad” como la identidad central, única, normal, natural, completa, absoluta, el “ser”, al grado de que ni siquiera tienen qué decir su nombre (¿Cuántos varones o mujeres van por la vida diciendo “soy heterosexual”?). Al usar el término “diversidad sexual” para referirnos sólo a unos grupos particulares, los “no heterosexuales”, estamos actualizando en un lenguaje eufemizado y sanizado la dicotomía “adentro-afuera”, “centro-periferia”, “Uno-otro”, “completo-carente”, del heterosexismo⁹. Existe un afuera, una periferia: “los diversos”, pero que por reflejo simbólico da vida a “un todo” que, ese sí, no es diverso, sino “homogéneo”, “unificado”. Por eso cabe preguntarse, ¿si unos grupos son “de la diversidad sexual” entonces los otros, los no gay, las no lesbianas, los no bisexuales, los no transgéneros, esto es, los “no diversos” ¿qué son? ¿los de la “homogeneidad” sexual? ¿los de la “unicidad” sexual? Detrás de este uso de las categorías se reproduce de nuevo el viejo correlato heterosexista del “normal” y “los raritos”, los “normales” y los “perversos”. Los “diversos” de ahora son las “locas” de antes, pero en un lenguaje “políticamente correcto”. Se trata de una conceptualización que difícilmente puede conseguir en la arena política algo más que la tolerancia del poderoso. Me parece que tenemos que cambiar los conceptos o su uso, si queremos cambiar los efectos políticos.

Los “grupos de la diversidad sexual” simplemente no existen, al menos que incluyamos entre esos “grupos de la diversidad sexual” al “grupo heterosexual” y al “grupo” de los que no asumen ninguna identidad. Eso lo podemos hacer suponiendo que es apropiado y políticamente estratégico, referirse a la totalidad de personas de una sociedad, que de hecho tienen una sexualidad diversa entre sí, como organizada en

⁸ Sobre el concepto de heterosexismo el texto clásico es el de Adrienne Reich (1980). El feminismo lésbico y el movimiento de liberación homosexual ha producido numerosas reflexiones al respecto.

⁹ Un texto que explora esta relación adentro-afuera en el marco de las políticas heterosexistas es el de Diane Fuss [Inside/Out. Lesbian Theories. Gay Theories.](#)



“grupos”: los heterosexuales, los gays, las lesbianas, los bisexuales, los transgéneros, los que no asumen identidad y otros que se le agreguen según las políticas grupales diversas o los criterios de distinción social y sexual. Si este uso del concepto “diversidad sexual” es lingüísticamente correcto, no obstante, queda por discutir su sustentación teórica y sus consecuencias políticas.

Este es un tema que merece particular atención y que nos lleva a tres asuntos de fondo: ¿cuál es la posición teórica que hace posible y deseable la afirmación de que la existencia sexual de las personas es “diversa”? ¿qué implicaciones tiene para la manera de pensar las identidades sexuales? ¿qué implicaciones políticas tiene un concepto de diversidad sexual para referirse no sólo a la diversidad entre la totalidad de las personas de una sociedad, sino a la sexualidad dentro de cada persona?

II Los discursos dominantes del campo sexual: su visión integrista¹⁰

El concepto de “diversidad sexual” surge en el campo sexual para cuestionar las reglas mismas de organización del campo, esto es, las ideologías dominantes que construyen las distinciones pertinentes alrededor de la existencia sexual de las personas, a partir de las cuales se derivan poderes y beneficios para quienes cumplen con los criterios pertinentes. Es por eso que es importante la claridad teórica con relación a la comprensión de las ideologías que organizan el sistema de distinción sexual y con ello me refiero al sistema de representaciones dominantes de la existencia sexual de las y los sujetos. Este sistema involucra tres aspectos principales de la existencia sexual: 1) el binarismo sexual, 2) el binarismo de género, 3) el binarismo erótico. En cada uno de estos tres aspectos se instauran particulares dispositivos de poder/saber sobre diferentes aspectos de la vida sexual de las personas (y por lo tanto sobre las personas mismas) que son silenciadas, reprimidas, limitadas, oprimidas. La organización de estos tres aspectos

¹⁰ El concepto de integrismo para referirnos a la sexualidad es retomado de Dorais (1999). Por integrismo sexual nos queremos referir aquí a la actitud rígida en relación a los binarismos sexuales, de género y eróticos que conforman las ideologías más conservadoras o tradicionales, que a su vez, como vemos, tienen su arraigo en planteos religiosos.



a través de una serie de dispositivos de poder¹¹ es lo que se ha llamado sistema de organización sexo-genérica, o sistema sexista (Rubin 1975). Este sistema como veremos más adelante se apoya fundamentalmente en dos ideologías poderosas: el androcentrismo y el heterosexismo.

1) El binarismo sexual. A menudo, cuando se define el concepto “género” se le distingue del concepto “sexo”, se dice entonces que el “sexo” se refiere a la dimensión biológica y el género a las expectativas de comportamiento socialmente asignadas a los sexos. El género aparece así como una “construcción social”, mientras que el “sexo” aparece como el dato duro, “lo biológico”. Sin embargo, el concepto “sexo” es también una construcción social, es decir, es una categoría que nos permite “ordenar” la realidad de cierta manera y eso tiene particulares efectos de distinción social y políticos¹². Tal vez se entienda mejor este asunto si analizamos una frase de uso común, incluso entre activistas: “son una pareja del sexo opuesto”. ¿Por qué pensamos que los sexos “se oponen”? ¿cómo hemos llegado a pensar que “un sexo” se opone a “otro”?

Esta concepción de los “sexos opuestos” además de semantizar un ideologismo machista de ver al “otro” como opuesto, semantiza una ideología heterosexista que considera a los varones y a las mujeres como “sexos opuestos” que “se complementan”. La idea de que existen sólo dos sexos y que además se oponen y complementan, es una idea central del sistema sexista. Es la parte “dura” del sistema de representaciones, pues parte de una supuesta evidencia biológica, corporal, material: el pene y la vagina. Un entrevistado en mi trabajo de campo lo dijo así en su defensa homofóbica de la “antinaturalidad” de la práctica homosexual: “por eso el hombre tiene un pene y la mujer una vagina, uno entra en el otro, para eso están, es como el tornillo y la tuerca” (Ingeniero Agrónomo, 39 años, casado y sin hijos. Hermosillo, 1995). Pero si observamos los cuerpos no encontramos nada que nos indique ni “oposición”, ni “complementariedad” en sí mismos. En realidad la concepción de la oposición y complementariedad se deriva de un

¹¹ Por el concepto “dispositivo de poder” entendemos aquellos artefactos materiales, regulaciones institucionales y discursos que estructuran relaciones de poder (esto es de influencia, subordinación, control, determinación o manipulación) sobre las personas, sus pensamientos y sentimientos, sus acciones, sus relaciones o sus cuerpos. Para una revisión del concepto ver Foucault 1980

¹² Sobre esta aproximación desde la perspectiva de la construcción social al concepto de sexo existen algunas autoras/es importantes: Butler 1990 y 1991, Fausto-Sterling 1992 y 1993, Dorais 1999.



ideologismo sexual patriarcal: 1) “los sexos” se definen por los genitales y “anuncian” que el fin de la práctica sexual es la reproducción y por lo tanto es entre hombre y mujer. Esto es, la ideología reproductivista y la ideología heterosexista.

El binarismo sexual es la creencia y práctica de construir “dos sexos” de los cuerpos humanos. Esta creencia y práctica, como ya vimos anteriormente se encuentra ligada a ideologías centrales del patriarcado: su visión reproductivista de la sexualidad y su heterosexismo. Pero el binarismo sexual tiene que enfrentarse a una serie de evidencias corporales que nos muestran que el asunto de formar “dos sexos” perfectamente distintos (además de “opuestos” y “complementarios”) es más un trabajo conceptual y quirúrgico que una constatación de la naturaleza. Esto es lo que nos muestra esa variedad sexual que durante mucho tiempo se llamó “hermafroditismo” y que hoy recibe el nombre de “intersexualidad”: personas que nacen con características sexuales cromosómicas, gonadales, genitales u hormonales que no coinciden con las categorías sexuales binarias de macho y hembra humanos.

Estas variantes sexuales al nivel biológico han sido clasificadas por la ciencia de varias maneras. El llamado “síndrome de Turner” consiste en que el “par” cromosómico 23, esto es, el relacionado directamente con el sexo, no es un par sino una X. En este caso la persona tiene un desarrollo gonadal diferente, tienen genitales externos de hembra, pero no existe un desarrollo de ovarios. Ciertas características sexuales secundarias no aparecen, al menos que se sigan tratamientos hormonales. El síndrome de Klinefelter por su parte se caracteriza por tener en lugar del par cromosómico, un trío cromosómico: XXY. Sus genitales externos son de macho, pero generalmente diferentes al ideal y se dice “atrofiados”. Se han señalado en la literatura científica algunos otros rasgos relacionados con su musculatura “menos desarrollada” y su “gran talla longuilinia”. Esto en lo que respecta al sexo cromosómico. Existen sin embargo, variantes que involucran otros aspectos que contribuyen a construir lo que llamamos “sexo”: el sexo gonadal, el sexo genital y el sexo hormonal.

En este sentido se señalan en la literatura sobre el tema dos variantes (la ciencia sexista suele llamarlo “fenómeno”). Una de ellas consiste en personas que siendo



embriones cromosómicamente hembras experimentaron una “sobreproducción de hormonas machos”.¹³ A esto se le llama hiperplasia suprarrenal. La/el recién nacido/a tiene genitales internos de hembra y órganos genitales externos de macho. Otra variante relacionada con la producción hormonal se llama el “testículo feminizante”. En este caso, en el ámbito cromosómico se trata de un individuo XY, macho, pero con órganos genitales externos de hembra, no obstante no tiene ovarios. Esta variante es atribuida a la trayectoria hormonal durante la etapa embrionaria (“menos hormonas macho”). En literatura científica se llama “deficiencia del esteroide 5-alfa reductasa” a una variante sexual que consiste en nacer con un par XY pero con genitales externos ambiguos, con un escroto que parece labios mayores y la ausencia de pene o presencia de un pene que parece clítoris y con testículos que no descienden¹⁴. En general a estas personas se les considera “hombres”, pero otras son consideradas “mujeres”. A la edad de la pubertad, con la activación del sistema hormonal, experimentan el descenso de los testículos y la aparición de rasgos sexuales secundarios de macho, el pene crece, ocurren erecciones y la penetración puede ocurrir, pero sin inseminación debido a la condición de la uretra (Dorais 1999).

Es claro que las variantes cromosómicas y la copresencia de genitales hembras y machos, externos e internos, así como de rasgos sexuales secundarios diversos nos remiten a una realidad sexual que lejos está de ser atrapada por nuestros estrechos conceptos binarios. La realidad de la intersexualidad, una realidad en la que se encuentra entre el 1% y el 4% de la población, según varios autores como Fausto-Sterling y Dorais (lo que implicaría que en México existen entre 1 y 4 millones de intersexuales), refiere con claridad que, en lo que concierne al sexo biológico en la especie humana, lo que existe es un continuo, no un binarismo. Hay mucho más que macho y hembra, hay dualidad en una sola persona, hay ambigüedad en otras. La naturaleza biológica del ser

¹³ Los términos hormonas “masculinas” y “femeninas” u “hormonas machos u hembras” son absolutamente engañosos. Primero porque nos hacen pensar que estos compuestos químicos que son las hormonas son constitutivos de la masculinidad y la feminidad, lo cual es falso, pues como veremos en el siguiente apartado estos son constructos sociales, convenciones de sentido. Por otra parte nos sugiere la idea de que son propios de un cuerpo o del otro, y que por eso constituyen como hembras o machos a los sujetos, algo también falso. De hecho, los diferentes compuestos químicos existen presentes en todos los cuerpos humanos en diferentes grados. Una prueba más del carácter fluido y no binarista de la condición humana. Un texto científico que pone al descubierto el sexismo en la endocrinología y el surgimiento como dispositivo de poder es el de Anne Fausto-Sterling 1992.

¹⁴ Un debate clásico sobre sexo y género en el caso de este tipo de “hermafroditismo” es el artículo de Herdt 1990.



humano no es binaria, el binarismo sexual es una construcción cultural. Una estudiosa del tema, señala que al menos existen 5 sexos en la especie humana: hembra, macho, el “hermafrodita verdadero” (quien posee un testículo y un ovario), el “pseudohermafrodita macho” (que tienen testículos y algunos aspectos de la genitalidad de las hembras, pero no ovarios) y las “pseudohermafroditas hembras” (quienes tienen ovarios y algunos aspectos de los genitales machos, pero no tienen testículos). Menciona además que las características de macho o hembra pueden variar en cada una de las categorías (Fausto-Sterling 1993). La clasificación de Fausto-Sterling toma como elemento clasificatorio la presencia de gónadas (ovarios y testículos).

La manera de lidiar con esta realidad de la naturaleza por parte de los dispositivos de poder médico ha sido, sin embargo, tratar de ajustar a la naturaleza al binarismo occidental y su concepción de que sólo dos sexos existen y deben de existir. A una operación conceptual que arranca en un fundamentalismo o integrismo sexual y con una lectura metafísica de la naturaleza (“se equivocó la naturaleza”, “es un error de la naturaleza”), sigue una operación quirúrgica. La cirugía pediátrica interviene para hacer realidad nuestros dogmas sexuales y calmar las ansiedades inducidas de los padres, las instituciones médicas y la sociedad. Así como se utiliza el bisturí o el cuchillo para conformar a las mujeres de ciertas sociedades al ideal cultural de mujer a través de la remoción del clítoris o a los bebés en “varones” a través de la circuncisión ritual, así nuestra sociedad utiliza el bisturí para hacer “hombres” o “mujeres”.

En años recientes, muchas personas que sufrieron en la infancia y sin su consentimiento este tipo de operaciones comenzaron a organizarse para reclamar la violación de sus derechos humanos y a cuestionar los criterios binarios de la sociedad que los hace o los hizo pasar por “monstruos”. Un interesante movimiento político en este sentido, cuestionador de un ideologismo central del patriarcado se avizora a futuro.

Ahora bien, cabe recordar en este recuento de la variedad sexual, además de estos sexos, a los transexuales, aquellos varones y mujeres en el ámbito cromosómico, genital y gonadal, que luego se someten a una operación quirúrgica en su edad adulta con el fin de transformar sus órganos genitales externos y realizar otras modificaciones corporales. A



pesar de que las operaciones se realizan con el aval de instituciones médicas, los transexuales se enfrentan a múltiples dificultades tanto en su proceso de transformación corporal como una vez que éste ha concluido. Se presentan comúnmente trastornos emocionales que mucho tienen que ver con las dificultades jurídicas para cambiar su identidad social, empezando por su nombre, así como por la violencia del entorno. Estas dificultades se traducen a su vez, en dificultades para conseguir empleo, en inseguridad económica y en acoso policiaco y vecinal que a menudo impacta en su capacidad para solventar los gastos médicos que implican su transformación. Aunque en nuestro país no hemos desarrollado una conciencia política alrededor de la discriminación que sufren, ya en diversas ciudades europeas se ofrecen servicios públicos de seguridad social especializados para estas personas.

2) Binarismo de género. El sexismo hace derivar del dualismo sexual antes mencionado, otro dualismo, el dualismo de género: la noción de que de los cuerpos machos y los cuerpos hembras se derivan “naturalmente” disposiciones diferenciadas de sentir, percibir, pensar y actuar. Los machos biológicos están predispuestos “naturalmente” a desplegar una serie de disposiciones llamadas “masculinas” y las hembras biológicas otras llamadas “femeninas”. Las distintas trayectorias subjetivas y sociales de varones y mujeres con sus consecuencias de desniveles de poder económico, político, social, son justificadas por las ideologías sexistas al considerarlas “expresiones” de esa supuesta “naturaleza” corporal distinta (hormonal, cerebral, genital, gonadal). La gran paradoja consiste sin embargo en que la sociedad configura una diversidad de dispositivos de poder para construir en cada individuo y socialmente, estas características que, siendo consecuentes, habrían de expresarse “naturalmente” y sin ningún condicionamiento social. Esta “paradoja” y muchas evidencias más de tipo antropológico han mostrado que los conceptos “masculino” y “femenino” y su uso para clasificar de tal o cual manera conductas, objetos, seres, cualidades y relaciones, son completamente arbitrarios, construcciones sociales heredadas. No hay nada intrínsecamente “masculino” en el color azul, por decirlo llanamente, como nada “femenino” en el color rosa. Los significados de



género atribuidos a los colores y a lo que sea son siempre convenciones sociales y como tales sujetas a disputa y a cambio.

Un uso equivocado en muchos activistas que refleja este ideologismo dominante que naturaliza los constructos de género al remitirlos a las propiedades corporales es precisamente la referencia equívoca de los genitales con conceptos de género, esto es, llamar “genitales masculinos” y “femeninos” a los genitales de hombres y mujeres respectivamente. No existen genitales “masculinos” o “femeninos”, pues lo masculino y lo femenino no son propiedades intrínsecas a las cosas o seres, sino un significado atribuido y que se pretende naturalizar desde la lectura patriarcal, que es la lectura dominante. Cambiar el lenguaje es empezar a cambiar las concepciones. En ese mismo equívoco se encuentran las frases “sexo masculino” y “sexo masculino”, o pero aún, “personal femenino” y “personal masculino”, para decir machos y hembras biológicos, o de plano hombres y mujeres. Ciertamente, estos equívocos reflejan cuestiones ideológicas de fondo que tienen que ver con “la naturalización” de las diferencias de género, pero también con el integrismo de género que se deriva de esta ideología que remite al cuerpo lo que son conductas aprendidas: 1) la noción de que las personas con genitales machos están destinados por la “naturaleza” y al mismo tiempo “deben” (la paradoja) volverse “masculinos”, esto es “hacerse hombres”, mientras las personas con genitales hembras están “destinadas” y “deben” volverse “femeninas”, esto es, “mujeres”. En este sentido, el “hombre femenino” o la “mujer masculina” o los “hombres” y “mujeres” que integran comportamientos y cualidades consideradas “masculinas” y “femeninas” en su propia persona y en diferentes grados y circunstancias (“andróginas”, “travestís” o “transgéneros”) no pueden ser aprendidas con esta conceptualización binaria e integrista, al grado de que su categorización como “hombres” y “mujeres” se pone en entredicho.

En la medida en que ponen en entredicho la supuesta naturalidad de los constructos de género, la sociedad patriarcal construye sus dispositivos de saber/poder para conformarlos/as a sus conceptos y regímenes identitarios. Como la ideología dominante no puede estar equivocada, entonces quienes están equivocados son los cuerpos, se dice: “faltan o sobran hormonas”, “sus genes son diferentes”, o sus mentes:



“tienen un hipotálamo del “otro sexo”, “padecieron problemas de identificación con sus padres o madres”, etc. De nuevo subsiste en este planteamiento la idea de que “la naturaleza se equivoca”. La patologización desde la medicina o desde la psicología es el correlato de violencias de los padres y familiares, de compañeros de la escuela, de compañeros de trabajo, del vecino, de cualquiera que considere su tarea u obligación en forzar la adscripción a las concepciones dominantes de género.

Ciertamente, el binarismo de género involucra además de esa concepción dual e integrista de los géneros “masculino” y “femenino” otro elemento: el androcentrismo, la ideología y práctica cotidiana de jerarquizar a las personas, los objetos y los seres del mundo según sus connotaciones de género, y de colocar como superior a “lo masculino” y a los varones. La otra cara del androcentrismo hemos dicho, es la misoginia, el desprecio a lo considerado culturalmente femenino y a las mujeres. Pero también a los hombres que no cumplen el ideal social de masculinidad. El desprecio homofóbico hacia los varones “afeminados” que lleva a niveles inimaginables de brutalidad (como su encierro en hospitales psiquiátricos o su muerte) o menos visibles pero no menos brutales como la burla cotidiana en las escuelas públicas y privadas que conduce al suicidio, a trastornos emocionales duraderos o al fracaso escolar, es producto del androcentrismo incorporado por los sujetos (incluso por algunas mujeres y homosexuales y bisexuales masculinos) y la defensa que realizan de un sistema de poder masculino, así como del desprecio en general hacia lo “femenino”. La misoginia es el reverso del androcentrismo. El hombre “afeminado” renuncia al poder derivado de su “masculinidad” en la sociedad y eso resulta incomprensible para el poder patriarcal. Por su parte, “la mujer masculina” pretende un poder que la sociedad sexista ha reservado a los que tienen pene. Ambos resultan amenazantes, es por eso que “hay que someterlos, violentarlos, castigarlos, darles una lección ejemplar”. Por si fuera poco, tanto el “afeminado”, como “la mujer masculina” ponen en entredicho el carácter supuestamente “natural” de los géneros, algo que para muchas personas resulta “insoportable” e “intolerable” desde el punto de vista social y personal. La sensación íntima de muchas personas homofóbicas es de sentirse “violentados” por la presencia del “otro” diferente. El “otro” le recuerda su propia



potencialidad reprimida, su propia experiencia de represión como parte del proceso social de masculinización y feminización respectivas. Un proceso que, hay que decirlo, implicó una violencia sobre sus capacidades humanas. La violencia contra los “otros” diferentes es una violencia para acallar sus voces internas que le hablan desde lo más íntimo, así como una proyección de una envidia profunda hacia quien se decide hacer lo que él o ella cancelaron para sí.¹⁵

Por otra parte, el binarismo y el integrismo de género que acompañan al binarismo e integrismo sexual mencionado en el apartado anterior, involucran una concepción adicional: la supuesta complementariedad en el plano psicológico, doméstico y social que garantizan la reproducción social “ordenada.” Concepciones sobre la “naturaleza masculina y femenina” estructuran y legitiman así los roles domésticos y extra domésticos de hombres y mujeres e identidades sociales básicas: “madre”, “padre”, “esposa”, “esposo”, “hija”, “hijo”, “trabajador”, “ama de casa”, entre muchos otros. Las supuestas características “afectivas” de ella e “instrumentales” de él se complementan “naturalmente” para, de nuevo, formar la unidad reproductiva, tanto biológica, como social: “la familia”.

El feminismo y los estudios de género sobre los varones han puesto al descubierto desde hace tiempo, la historia de poder y violencia que posibilitan estas configuraciones subjetivas y sociales, pero también las inequidades que involucran. No obstante, tanto las concepciones sobre la familia, como las concepciones dominantes sobre el amor y el erotismo sirven en estos casos como apoyos ideológicos para cimentar este orden de género de la sociedad.

3) El binarismo erótico y el heterosexismo. Los binarismos sexuales y de género adquieren un cierre ideológico (que genera una sensación de coherencia y unicidad) en la heterosexualidad. La heterosexualidad en la medida en que implica la sexualidad de “los diferentes”, esto es, de los que previamente han sido definidos como “opuestos” y

¹⁵ La homofobia tiene dos dimensiones no excluyentes dentro del sujeto, pero sí con mayor o menor relevancia: una dimensión emocional-corporal y una dimensión cognitiva. La dimensión emocional puede ser más o menos intensa y arraigada en la psique y corporeizada en la rigidez y en las tensiones musculares, o puede existir más bien como prejuicios y falsas percepciones anidadas en la conciencia con poca significancia emocional. Aquí se describe lo que diversos estudios han mostrado sobre la personalidad homofóbica, en su dimensión principalmente emocional. Para un tratado bastante amplio sobre la homofobia y sus diferentes dimensiones ver el texto de Borillo (2000).



“complementarios”, se constituye en el espacio ideológico que provee de sentido a los anteriores binarismos, proyectándolos en una finalidad biológica y social: la reproducción de la especie y la reproducción social de un modelo de pareja y familia donde el macho-masculino-heterosexual vuelto “padre-esposo” tiene preeminencia de autoridad y privilegios. Al mismo tiempo, los anteriores binarismos que las ideologías sexistas “naturalizan”, transfieren esa “naturalidad” a un deseo y una práctica sexual institucionalizada: la heterosexualidad. La ideología reproductivista de la sexualidad, aquella que considera que el único fin válido y natural de las relaciones sexuales es la reproducción se convierte en el pilar fundamental del heterosexismo y del binarismo sexual y de género.

El entronamiento de la heterosexualidad como la única identidad sexual válida (por ser la única “natural” o acorde a un “plan divino”) involucra la jerarquización de las identidades eróticas diferentes: la identidad homosexual, bisexual, lesbiana, y en general, de relaciones entre otras personas que no sean varón masculino y mujer femenina (como mujer masculina y hombre femenino, hombre femenino y mujer femenina, hombre masculino y hombre masculino, mujer femenina y mujer femenina, etc.). Así mismo, involucra la marginación y desprecio de otras experiencias eróticas, incluso entre varón masculino y mujer femenina: sexo anal, fellatio, cunilingus, fetichismo, etc. Todo un mundo de posibilidades de experiencias y relaciones eróticas y amorosas es condenado, prohibido, desvalorado, patologizado, burlado, reprimido, censurado e incluso, criminalizado.

Es importante entender cómo se sustenta y legitima esta ideología heterosexista. En este sentido cabe recordar lo dicho anteriormente sobre las ideologías binarias sexuales y de género, así como lo dicho sobre el discurso sexual reproductivista: en la medida en que el único fin válido de la sexualidad según la moral cristiana dominante es la reproducción, sólo la heterosexualidad vivida de cierta manera (orgásmica y genital) es válida. No obstante, existen otros recursos ideológicos poderosos que sirven para apuntalar el heterosexismo. Estos recursos adquieren cada vez mayor importancia en la medida en que las ideologías de género dominantes y la ideología sexual reproductivista



pierden legitimidad bajo el embate de nuevas visiones sobre la sexualidad y el placer procedentes tanto de ciertos movimientos sociales como el feminismo y los movimientos de liberación LGBT, como de la inversión capitalista en bienes y servicios relacionados con el erotismo o que utilizan el erotismo para estimular el consumo de otros bienes.

En este marco, me interesa enfatizar y explorar aquí la manera en que dos recursos ideológicos trabajan para apuntalar el heterosexismo: 1) las ideologías del amor y 2) las ideologías sobre las “otras” sexualidades, principalmente la homosexualidad, esto es, las concepciones homofóbicas, también llamada homofobia cognitiva...

El heterosexismo y el amor. Las concepciones dominantes sobre el amor se apoyan en y nutren la ideología heterosexista al apoyarse y nutrirse de las ideologías de género dominantes y su concomitante binarismo. Esto es, en la medida en que según estas ideologías de género dominantes los hombres y mujeres tienen naturalezas corporales y psíquicas diferentes (que destina roles sociales diferentes), que “se oponen” y “complementan” (“los hombres son de Marte y las mujeres de Venus”), están destinados “naturalmente” a “atraerse” y “unirse”. La metáfora de “la media naranja” se sustenta en estos ideologismos sexuales y de género, así mismo, provee “el fin último” de los anteriores binarismos: la pareja reproductiva como unidad corporal, psíquica y social a través de la cual se reproduce el orden biológico y social. La rebelión feminista y el cuestionamiento de la naturalidad de los roles de género, resultan tan amenazantes para el patriarcado precisamente por esta razón: porque desestabilizan supuestos fundamentales (como la noción de ser “mitades”) y destinos sociales obligados e idealizados: el papel de madre-esposa tradicional.

Como una operación central de la organización patriarcal se debe entender la apropiación realizada sobre el discurso amoroso. La noción del amor como “complementariedad natural de sexos y de géneros”, es una noción fundamental del heterosexismo. La historia de esta apropiación está por escribirse, pero resulta por demás evidente. El amor, un vínculo inexistente o despreciable para el sistema patriarcal y su régimen de intercambio de mujeres y con ello de acumulación de propiedades y alianzas durante muchos siglos (Rubin 1975), aparece en la historia de occidente en un



momento determinado como un espacio de libertad y autonomía reclamado de los jóvenes hacia los padres, que en poco tiempo es reinsertado de nuevo en la lógica de género y poder dominantes. El discurso del amor hegemónico es un discurso que reincide en las dicotomías de género y que anuncia una y otra vez (con todo y sus ejemplos de rebeldía que fungen dentro del sistema como moralejas) el triunfo de la familia patriarcal, que ya no es lo que fue: unidad de producción (en el capitalismo se convierte en unidad de consumo), pero que pretende ser otro tipo de “unidad”, a través del discurso amoroso: “unidad psíquica” y “unidad deseante”, “complementaria” y “plegada en sí misma”.

La trascendencia de esta apropiación heterosexista del discurso amoroso es evidente cuando se intentan legitimar uniones no heterosexuales en el plano de los derechos civiles. Aunque el discurso reproductivista del matrimonio sigue siendo usado como argumento: “el fin del matrimonio es tener hijos, por eso es definido y protegido legalmente”, para rechazar cualquier extensión de los mismos derechos a uniones del mismo sexo (un discurso que seguirá perdiendo peso conforme avance el control de la fecundidad y otro modelo de pareja), la disonancia de género y amorosa que provocan las uniones del mismo sexo en el imaginario dominante, juegan un papel fundamental. En este imaginario, el amor es un asunto no sólo de “hombre y mujer”, también es un asunto de “masculino” y “femenino” que se “complementan”, “que se distribuyen papeles emocionales y laborales en el ámbito doméstico”, en fin, que se distribuyen también de manera inequitativa la autoridad y el poder. El amor incluye todo esto. La disonancia de las uniones del mismo sexo estriba en concebir a dos hombres destinados socialmente a tener autoridad o dos mujeres destinadas a servir a establecer un vínculo de “unión”, de “complementariedad”, de “pareja”. La disonancia amorosa tiene que ver con el subtexto de género del discurso del amor y de la “pareja matrimonial” en el patriarcado.

Nociones novedosas de pareja y de amor, como el “amor confluyente” (vs. el modelo de amor romántico) y sus valores de equidad y comunicación tienen la virtud de fungir como alternativas a modelos que son incapaces de incorporar las aspiraciones de equidad de las mujeres y de un número creciente de varones y los nuevos valores democráticos (Giddens 1992). Su énfasis en la confluencia de proyectos personales, la solidaridad y el



acompañamiento, en detrimento de las identidades de género diferenciadas, se convierte en un discurso poderoso sobre el amor y la pareja que ya está, imperceptiblemente si se quiere, minando el prestigio simbólico de los modelos de pareja patriarcal, al mismo tiempo que está abriendo la posibilidad de pensar en parejas de sexos y géneros distintos al heterosexista, lo mismo que en otras formas de construir las unidades domésticas.

El activismo que podamos hacer desde el feminismo, desde el trabajo con varones desde una perspectiva de género o desde la postura de la democratización de la familia (reivindicando la no-violencia, la equidad y los derechos de niños y niñas) con relación a formas de amor confluyente, abre las puertas simbólicas, al mismo tiempo, a otras formas de amor no heterosexistas ni androcentristas. Dicho de otra manera, las historias de amor tradicional en la medida en que naturalizan el amor como un fenómeno de complementariedad sexual, de género y erótico contribuyen a cimentar el heterosexismo y el androcentrismo y obstaculizan el avance de la legitimación de las relaciones amorosas entre personas del mismo sexo.

Homofobia y heterosexismo: la invisibilización del amor. El nexo “naturalizado” del discurso amoroso con el heterosexismo va de la mano con la invisibilización y el silenciamiento social, cultural (simbólico) y político en occidente del fenómeno amoroso entre personas del mismo sexo biológico (qué decir de la posibilidad de amar indistintamente a hombres y mujeres). Esta invisibilización no es inocua, es parte de una tecnología de poder homofóbica que va de la mano con la construcción misma de la “homosexualidad” como identidad radicada en “el sexo”.

Desde las tecnologías de poder modernas, la homosexualidad se configura con relación a “su sexo”, no con relación a su dimensión amorosa. Esta reducción de la homosexualidad a la “práctica sexual” ha sido una de las tenazas centrales de las ideologías patriarcales, una tenaza invisible. El poder moderno sobre el homoerotismo se construye, dice Foucault (1988), al construir un personaje con relación a una práctica sexual, un personaje que se define por “su sexualidad”, que es metonomizado por un eje diacrítico: “con quien coge”, a partir de lo cual se le obliga a construir una identidad, un estilo de vida e incluso una política. Su compleja humanidad se esfuma y aparece en el



imaginario colectivo, incluso en el imaginario de muchos homosexuales, como un ser definido por un deseo sexual específico, incluso por una sexualidad insaciable, “un hambriento de sexo”. Vale mencionar que esta sexualización ocurre históricamente tanto con relación a la homosexualidad entre varones como entre mujeres. La lesbianidad se convierte en el imaginario patriarcal en un asunto de frotamiento de genitales, de clítoris monstruosos y deseos incontrolables, de esta manera pretende convertir el vínculo amoroso entre dos mujeres en una pretensión imposible (“pues el falo no está presente y por lo tanto no hay sexo”), ridícula o en un hecho socialmente irrelevante. Pero el nexo de dos mujeres vinculadas amorosamente en solidaridad y en economía no sólo recuerda lo prescindible del pene para el placer erótico, sino amenazan el privilegio y el poder masculino por antonomasia, esto es, el falo, basado en el control de los cuerpos sexuales, reproductivos y laborales de las mujeres, en el marco de una unidad doméstica tradicional. El vínculo amoroso entre dos mujeres nos avisa de la posibilidad de una comunidad de mujeres y por lo tanto de una rebeldía al orden patriarcal. Así mismo, el vínculo amoroso de dos varones recuerda el potencial solidario de los varones, un potencial que no tiene qué pasar por la competencia, ni por la homosocialidad de los privilegiados¹⁶; un potencial que no teme al contacto corporal y emocional y se interesa en el otro y sus necesidades.

La metonimización de los sujetos a su sexualidad no es inocua, es parte de un ejercicio de poder heterosexista. Ciertamente este efecto de poder tiene qué ver con las ideologías dominantes restrictivas y mortificantes alrededor de la sexualidad que construyen el concepto de “normalidad sexual”, que prescriben los usos de los cuerpos y la disposición de la energía libidinal (incluyendo la libidi-anal). Es por eso que no sólo los varones y mujeres homosexuales así metonimizadas se vuelven sospechosos, sino también las mujeres que se apropian de y expresan su deseo en prácticas heterosexuales, llamadas por la medicina decimonónica “ninfómanas”. Lo mismo sucede con varones y mujeres que

¹⁶ Una imagen que evoca perfectamente la homosocialidad privilegiada es la que se reproduce en los anuncios de la cerveza “Tecate”, bajo el concepto de “clan Tecate” y “las reglas del clan”. Una actualización de los viejos ideologismos machistas en una versión moderna, deportiva, aventurera, “extrema”. Una sociedad donde los hombres nos vinculáramos sin las excusas homofóbicas o las complicidades androcéntricas, donde pudiéramos vivir nuestra sensibilidad y nuestra empatía sin angustias autoritarias, de poder y afanes competitivos y protagonicos, produciría tal solidaridad que probablemente pondría en entre dicho al sistema capitalista mismo.



tienen conductas que no suscriben el sexo genital, orgásmico y reproductivo. Sin embargo, ninguno de los personajes producidos en este horizonte de saber-poder fue tan perdurable como “el o la homosexual”: la persona que tiene relaciones sexuales con alguno de su mismo sexo. Su trasgresión está dada no sólo por su interés por alguno de su mismo sexo, sino por la búsqueda de placer.

Es por esta posición paradigmática de la homosexualidad con relación a la sexualidad no reproductiva y por su concomitante “sexualización” y patologización, que la lucha contra el estigma homosexual ha ido de la mano con la lucha contra el estigma hacia la sexualidad en general y contra el estigma hacia la sexualidad no reproductiva, no genitalizada en particular (de allí el vínculo central con el feminismo y las posiciones a favor de las tecnologías de control de la fecundidad), como contra los discursos médicos homofóbicos. Luego pues, la reducción de la homosexualidad a la sexualidad (en el sentido más limitado del término: genitalidad) trajo consigo la lucha contra el estigma sexual y contra el placer como valor, contra eso que se llamó “la represión sexual”. Una vez que esta lucha se ha ido ganando, se empiezan a visualizar los otros dispositivos de poder que surgieron a la par de la construcción de la identidad homosexual, la ya mencionada invisibilización del fenómeno amoroso y, el más oculto y duradero: el binarismo erótico.

Antes de pasar a exponer lo que entendemos por binarismo erótico y su relación con el dispositivo homofóbico, me interesa enfatizar finalmente el asunto de la riqueza de posibilidades de vinculaciones amorosas y sexuales de pareja (por supuesto las combinaciones de disparan sí incluimos más de dos sujetos). A manera de ejercicio de reconocimiento de esta diversidad de posibilidades de construcción de parejas y siguiendo las variantes propuestas por Michel Dorais (1999: 114), aunque en este caso aumentadas a partir del reconocimiento de la intersexualidad (construida artificialmente como unidad, pues sólo trato de ejemplificar) podemos encontrar las siguientes variantes de pareja: 1) *Personas del mismo sexo y del mismo género*: dos hombres masculinos, dos hombres andróginos, dos hombres femeninos, dos mujeres femeninas, dos mujeres andróginas, dos mujeres masculinas, dos intersexuales masculinos, dos intersexuales



femeninos, dos intersexuales andróginos; 2) *Personas del mismo sexo y de género diferente*: hombre masculino y hombre femenino, hombre andrógino y hombre masculino, hombre femenino y hombre andrógino, mujer femenina y mujer masculina, mujer andrógina y mujer femenina, mujer masculina y mujer andrógina, intersexual masculino e intersexual femenino, intersexual andrógino e intersexual masculino, intersexual andrógino e intersexual femenino; 3) *Personas de sexos diferentes y del mismo género*: hombre masculino y mujer masculina, mujer andrógina y hombre andrógino, hombre femenino y mujer femenina, hombre masculino e intersexual masculino, mujer masculina e intersexual masculino, mujer femenina e intersexual femenina, hombre femenino e intersexual femenino, hombre andrógino e intersexual andrógino, mujer andrógina e intersexual andrógino; 4) *Personas de sexos y géneros diferentes*: mujer femenina y hombre masculino, mujer femenina y hombre andrógino, mujer femenina e intersexual masculino, mujer femenina e intersexual femenina, mujer andrógina y hombre masculino, mujer andrógina y hombre femenino, mujer andrógina e intersexual masculino, mujer andrógina e intersexual femenina, mujer masculina y hombre femenino, mujer masculina y hombre andrógino, mujer masculina e intersexual femenino, mujer masculina e intersexual andrógino.

Este ejercicio nos muestra qué tan estrechos y excluyentes han sido los criterios patriarcales que han estructurado las distinciones en el campo sexual. Así mismo, nos abren la puerta para reconocer la diversidad de variantes de la existencia sexual, de género y erótica de las personas. Por supuesto que se trata incluso de variantes que utilizan como criterios de organización aquellos que han sido privilegiados por el sistema sexista. Ciertamente muchos otros criterios podrían utilizarse.

Homofobia y heterosexismo: el binarismo erótico. Los discursos homofóbicos y heterosexistas como buena parte de las políticas de identidad construidas desde los movimientos lésbico-gay, han tenido la desafortunada (¿inevitable?) coincidencia en una visión binaria, dicotómica e integrista del deseo erótico: la polarización de los deseos e identidades “heterosexual” y “homosexual”. Una visión que no obstante es cuestionada desde su aparición en el campo de las identidades sexuales en occidente.



Foucault señala que la construcción del personaje “homosexual”, como identidad que refiere a una “supuesta naturaleza”, es central en la construcción de las modernas tecnologías de poder alrededor de la sexualidad y el cuerpo en general. Así mismo nos muestra que esas tecnologías de poder consisten más que en el acto represivo (el decir no, o en la prohibición) “en el hablar de cierta manera”: en el caso de la práctica homoerótica, en el hablar de ella como una “patología”, “un desorden del cuerpo”, “un problema psíquico o mental”, “un problema social”, “una naturaleza” de un personaje “el homosexual”, para al mismo tiempo obrar sobre él de cierta manera: psicoterapia, tratamientos hormonales, confinamientos psiquiátricos, electro-shock, programas de reeducación, clases de deporte o trabajos forzados. Esta “manera de hablar” de la “homosexualidad” implica un cambio radical en la manera de concebir una práctica sexual. De un acto “pecaminoso” de una persona cualquiera, se convierte en una “expresión” de un “personaje especial”. El sodomita de los discursos religiosos, dice, Foucault, era alguien que cometía un acto, “el homosexual” del discurso médico moderno (y para el caso de las “lesbianas” podemos decir lo mismo, según Marie-Jo Bonnet) es una “especie”, “un ser diferente”.

La creación de la homosexualidad como identidad sirvió en la economía simbólica para estabilizar a la heterosexualidad, como identidad novedosa dentro del régimen sexual y de género moderno (Katz 1995, Fuss 1991, Butler 1990). La homosexualidad como identidad funge un papel de “otredad”, que en el ámbito simbólico y psíquico ayuda a construir las fronteras simbólicas y psíquicas de la “heterosexualidad” y ciertamente también de la “hombria” o identidad “masculina” (Kimmel y Messner 1995). La dicotomía heterosexualidad-homosexualidad (como las dicotomías macho-hembra, masculino-femenino) se convierte así en una dicotomía estabilizante del sistema sexo-género. La reivindicación de la “homosexualidad”, como identidad y no como práctica, tiene el paradójico efecto de estabilizar e incluso consolidar los bordes de la “heterosexualidad” como identidad sexual, presumiblemente, homogénea, coherente, cerrada.



La heterosexualidad se define así por lo que no es: la homosexualidad, la cual, por su parte, es definida por los discursos homofóbicos dominantes.¹⁷

Esta misma dicotomía es la que subyace en el uso del término “diversidad sexual” para referirse a la “otredad” de la heterosexualidad. Es una dicotomía heterosexista, pues la homosexualidad sirve como elemento de contraste para cimentar la noción de la superioridad de la heterosexualidad en la jerarquía de las sexualidades, pero también, porque produce un efecto simbólico de homogeneidad, coherencia y unicidad que no tiene en sí misma. Por esta razón, para combatir el heterosexismo, no basta con representar de otra manera la homosexualidad, aunque es necesario, hay que ir al fondo del dispositivo de poder y disputar la construcción misma del binarismo erótico como dos realidades excluyentes, opuestas, homogéneas en sí mismas.

El binarismo “heterosexual-homosexual” es una construcción social, es una manera de querer ordenar la compleja realidad del deseo erótico y de ajustarla a particulares ideologías sexuales y de género. La realidad sobre las capacidades eróticas humanas y sobre la diversidad de la vivencia erótica nos muestra que las categorías de identidad son inadecuadas. Los planteos teóricos del psicoanálisis freudiano y las evidencias que aporta nos permiten señalar que más allá del intento encasillar el erotismo, la energía erótica se expresa de manera polimorfa y perversa en todas las personas, es decir que puede asumir como objeto de deseo cualquier ser y objeto y que lo impulsa la búsqueda del placer, no un instinto reproductivo, aunque la reproducción sea una posibilidad o un resultado buscado o involuntario. Todos somos bisexuales, señala Freud, al menos en nuestro potencial humano. El deseo homosexual existe dice, porque es una posibilidad humana, porque todas las personas hemos hecho alguna vez una elección del objeto de deseo homosexual, aunque sea en nuestro inconsciente, señala este autor (Freud 1962: 11).

La homosexualidad y la heterosexualidad como identidades eróticas homogéneas, coherentes, estables, son ficciones culturales, producto de una labor social de construcción

¹⁷ Sobre una revisión más pormenorizada sobre los discursos homofóbicos que pretenden caracterizar a la práctica homoerótica, ratificados incluso por la academia, ver mi artículo “Reconociendo los placeres, desconstruyendo las identidades. Antropología, patriarcado y homoerotismos en México”, 2001.



de identidades. Lo que se quiere decir con esto, no es que no existan los deseos y las prácticas homoeróticas o heteroeróticas, o que no existan incluso como preferencias, sino más bien, que estos deseos y prácticas, e incluso preferencias, no existen con la unicidad, coherencia, homogeneidad y estabilidad que se pretende. Así mismo, lo que se quiere decir es que tal pretensión, con sus efectos sobre los cuerpos y los deseos (y sus concomitantes represiones, incapacidades, miedos y sospechosos olvidos) tienen una historia personal ligada a las tecnologías sociales de poder. En fin, lo que esto implica es que todos, aunque sea en nuestros sueños (o pesadillas según sea el caso), lapsus, chistes, aficiones e idolatrías (a modelos, deportistas, políticos, etc.), expresamos la compleja realidad de nuestro deseo, pero sobretodo revelamos que al menos potencialmente somos más diversos eróticamente de lo que pretendemos al adscribirnos a determinada identidad erótica.

Estudios posteriores en diferentes sociedades han confirmado esta diversidad erótica dentro de cada ser humano, incluso en sociedades altamente homofóbicas como la norteamericana. En su estudio realizado en los años cuarenta del siglo veinte, el doctor Kinsey (1948) mostró que los comportamientos sexuales de las y los adultos norteamericanos no se ajustaban fácilmente a la dicotomía heterosexual-homosexual, sino que estos comportamientos coexistían en muchas personas de manera diversa, en diferentes momentos de la vida. La “heterosexualidad” y la “homosexualidad” son más bien extremos de un continuo erótico entre las personas y dentro de las personas.

Cabe mencionar que si la identidad “homosexual” y la identidad “gay” han adquirido cierto estatus de uso común entre la población en México, la identidad heterosexual todavía se encuentra circunscrita a pequeños sectores urbanos ilustrados. La ausencia de identificación a partir del término refleja no sólo el privilegio heterosexista invisibilizado ya comentado con anterioridad (el privilegio es hablar desde la no-identidad, el absoluto, la norma), también refleja la menor penetración de los discursos modernos de la sexualidad (de origen algo sajón) en una sociedad con otra tradición sexual. En lugar del concepto “heterosexual”, en México el término que llena el vacío de la “no-homosexualidad”, son los términos “hombre” y “mujer”. En el caso del



término “hombre” (desconozco lo que sucede en el caso del término mujer) la identidad que indica no excluye la práctica homoerótica, por lo tanto, es cuestionable usarla para asimilarla a “heterosexual”, pues no contiene la misma homogeneidad y estabilidad que pretende este último término (Núñez 2001). El término “hombre” involucra posibilidades de erotismo que no pueden ser circunscritas bajo las identidades “heterosexual” y “homosexual” (ni siquiera bajo la identidad bisexual, aunque se le aproxime). El efecto paradójico de las ideologías sexuales modernas, enarboladas incluso por los movimientos LGBT ha sido el de adscribir la práctica y el deseo a ciertos sujetos sociales para quienes adquiere una gran relevancia y, con ello, deslegitimar su presencia en la inmensa mayoría en quienes el homoerotismo, aunque se encuentra presente, no juega un papel central como estructurador de la personalidad. El riesgo es que en este movimiento de reivindicación de identidades gay y lesbianas, como identidades homogéneas y coherentes construidas a partir de un deseo erótico-amoroso, produzca un efecto de censura (represión) sobre las prácticas y los deseos homoeróticos vividos al margen de tales identidades y que hasta ahora han gozado de cierta permisibilidad social. Este movimiento de polarización de las identidades eróticas se está viviendo ya en México, entre los jóvenes urbanos, sobretodo de clase media, a decir de diferentes informantes y de mis propias observaciones.

El asunto de la construcción de identidades eróticas es complejo y tiene qué ver con el cómo se construyen agentes políticos. Los usos de términos como “gay” o “lesbiana” han posibilitado la formación de grupos y movimientos, algo que difícilmente se podría haber realizado con términos como “personas con prácticas homoeróticas”. Parece inevitable que hayan sido precisamente los términos de identificación de la diferencia asignada los que hayan fungido como términos de resistencia y lucha. Podría pensarse que tarde o temprano en la medida en que el estigma desaparezca entonces se podría iniciar otro momento de la lucha contra el sistema sexista vigente: acabar con las identidades que cosifican y vivir el erotismo en su diversidad más allá de las etiquetas. Me parece que no tenemos qué esperar ese momento. Es posible ir construyendo los espacios simbólicos para pensarse en esta diversidad desde ahora. El término diversidad



sexual tiene este potencial. Otros términos pueden jugar también un papel mediador.¹⁸ Las identidades gay, lesbiana, transexual, transgénero o bisexual por su parte, pueden seguir siendo utilizadas estratégicamente en la medida en que sirven para construir agentes políticos, pero sin perder de vista que el horizonte cultural al cual aspiramos es que estas categorías lleguen a ser innecesarias cuando precisamente reconozcamos la diversidad amorosa y sexual entre y dentro de las personas.

III El concepto de diversidad sexual: sus implicaciones transgresivas

El recorrido teórico que hemos hecho sobre los diferentes binarismos que componen el sistema sexista, así como algunas reflexiones políticas introducidas nos permiten plantear el tema principal de este ensayo, los usos y significados del término diversidad sexual, bajo una nueva mirada. Esta nueva mirada parte de la comprensión de los apoyos ideológicos y las tecnologías de poder del sistema sexista. El binarismo sexual, el binarismo de género y su concomitante androcentrismo, así como el heterosexismo constituyen una visión integrista de la existencia sexual de las personas, que se convierte en un perdurable dispositivo de poder. Este dispositivo de poder contiene un número limitado de identidades de prestigio. En la cumbre de este sistema de identidades se encuentra la trilogía de prestigio “macho-masculino-heterosexual”.

La revisión crítica de este sistema sexista nos ha permitido, a su vez, visualizar y legitimar una diversidad de formas de existencia sexual, de género y eróticas que tradicionalmente resultan invisibilizadas, censuradas, o deslegitimadas como patológicas o de plano discriminadas. Estas diversas formas de existencia sexual involucran varios reconocimientos: 1) más allá de la dicotomía macho y hembra, existe una diversidad de sexos, existen los diferentes tipos de intersexualidad. Estas diversas existencias sexuales son expresiones de una naturaleza sexual humana y cualquier intento de jerarquizarlas, privilegiando algunas y deslegitimando otras, es arbitrario. El uso de la ideología

¹⁸ En Sonora iniciamos el uso y la divulgación de los términos “heteroflexible” y “homoflexible”: personas que son preferentemente heterosexuales u homosexuales, pero que son lo suficientemente flexibles para permitirse la vivencia erótica y/o amorosa con alguien del mismo sexo o de otro sexo. La diferencia con la persona bisexual, es que ésta no tiene preferencia por algún sexo en especial.



reproductivista para hacerlo es un criterio subjetivo; 2) las identidades de género son construcciones sociales que limitan las potencialidades humanas, así mismo generan inequidades. La dicotomía “masculino”-“femenino” es una hechura cultural que pretende desconocer y deslegitimar otras formas de simbolizar la acción humana y sus productos, así como la coexistencia de ambos rasgos de identidad en una misma persona, en grados diversos y cambiantes a lo largo de su vida (androginia). El integrismo de género y el androcentrismo son formas arbitrarias de limitar la existencia de las personas y de jerarquizarlas; 3) el binarismo erótico heterosexual-homosexual forma parte de un dispositivo heterosexista que jerarquiza los erotismos, colocando en la cúspide a la práctica y a la identidad heterosexual, así mismo, es una hechura cultura que pretende negar no sólo la legitimidad de las diferentes orientaciones sexo-afectivas, sino también la diversidad erótica en cada individuo, como una realidad y como un potencial humano; 4) la sexualización de “los otros no-heterosexuales” y la negación del fenómeno amoroso más allá de la pareja heterosexual, actúan como dispositivos homofóbicos de poder para encumbrar la heterosexualidad y el modelo de familia patriarcal, así como para negar legitimidad a otras variantes amorosas. Las variantes de pareja por sexo y género son múltiples como lo hemos mostrado anteriormente.

En este escenario, es posible visualizar cómo el concepto de diversidad sexual puede jugar un importante papel desestabilizador del sistema sexista, si se le otorgan cuatro significados básicos: 1) la idea de que las personas tienen existencias sexuales, de género y eróticas diversas, que eso es parte de una realidad humana que es necesario respetar; 2) la idea de que en una sociedad democrática estas realidades sexuales, de género y eróticas diversas no debe ser ocasión de jerarquías y distinciones sociales de poder y privilegio (el valor no sólo es el respeto a la diversidad, sino el respeto y la equidad en la diversidad); 3) la idea de que la diversidad no es sólo algo que existe entre las personas, sino que nos habita, existe dentro de cada persona como realidad o potencialidad humana, (esto es, los valores no sólo son el respeto, la equidad, también lo es la lucha contra el integrismo identitario, la valoración de la diversidad interna); y finalmente, 4) la idea de que la diversidad no sólo es “sexual” en el sentido tradicional y



limitado de la palabra, sino también amorosa. Estaríamos hablando así de un concepto de “diversidad sexual y amorosa” que es utilizado para reconocer, legitimar y promover la coexistencia en condiciones de equidad de las diversas existencias sexuales, de género y eróticas entre las personas y entre las uniones amorosas existentes.

Esta concepción del término “diversidad sexual y amorosa” involucra pues el cuestionamiento tanto del binarismo sexual, como de las ideologías y prácticas androcentristas y heterosexistas. Es una concepción que socava directamente los principios estructuradores del sistema patriarcal, pues no sólo reconoce la “diversidad sexual”, algo que los grupos de derecha han mostrado que pueden hacer para mantener las cosas como están, sino además llama a la desaparición de las jerarquías a favor de una noción de coexistencia respetuosa, pero equitativa, muy lejano del valor de la tolerancia, el privilegio del poderoso, que deberíamos rechazar.

Así mismo, el concepto de “diversidad sexual y amorosa” nos plantea posibilidades radicales y liberadoras cuando lo utilizamos para referirnos a la riqueza sexual, de género y erótica entre las personas y a las múltiples posibilidades en cada uno de nosotros, al menos a su existencia “en potencia” dentro de cada ser humano. En este sentido, al reivindicar la “diversidad sexual y amorosa”, reivindicamos el derecho de cada sujeto a vivir de manera diversa su existencia sexual, de género y erótica, a reconocer sus múltiples capacidades placenteras y de goce en la sexualidad, el derecho a la experimentación y al cambio, el derecho a cuestionarse la sexualidad socialmente sancionada y esforzada en su persona desde las instituciones sociales. Es el derecho de la persona a replantearse sus ideas, sus relaciones, sus prácticas eróticas. Es el derecho de cada persona a vivir su sexualidad libre de coerciones, incluida la coerción misma de la identidad sexual construida desde particulares tecnologías de poder, sexuales y afectivas.

IV Ética y diversidad sexual.

El concepto “diversidad sexual” es un concepto político que cuestiona el orden sexual y de género dominante y condensa la aspiración de una sociedad que no discrimine y que garantice el reconocimiento y la equidad para las diferentes variantes de la



existencia sexual, de género y eróticas. Es un concepto que cuestiona al poder patriarcal en su sistema de representaciones e identidades sexuales, en sus criterios de distinción sexual y social, en sus ideologías integristas de origen religioso, pero además coloca en su lugar, valores democráticos como el reconocimiento de la pluralidad, el respeto, la equidad y la justicia social. Valores que dicho sea de paso, sólo se pueden garantizar en un estado laico.

El concepto de diversidad sexual no significa, por lo tanto, que “todo se valga” con relación a la sexualidad. El dilema “sólo se vale el sexo heterosexual, reproductivo y falocéntrico entre mujer femenina y hombre masculino y nada más” o “todo se vale” es un dilema propio de las sociedades patriarcales, autoritarias, rígidas. La amenaza de la anarquía es una amenaza del autoritario cuando existen planteamientos que disputan su hegemonía. El “libertinaje” es el “petate del muerto” de una sociedad asustada, culpígena, desinformada y erotofóbica que teme a sus propias pulsiones sexuales porque no las conoce. La represión funda el miedo a las propias pulsiones sexuales.

Frente a estos miedos es importante tener la capacidad de ofrecer con claridad nuevos valores, los valores que de hecho la tradición sexológica y los movimientos de lucha al nivel de la sexualidad, feministas y de varones antisexistas han ido construyendo retomando sus análisis, así como sus propias experiencias (de represión expresiva, de abuso sexual, de deseos de dominio a través de la sexualidad) y necesidades. Esos valores se han expresado ya en diferentes documentos que, no está por demás decirlo, retoman el espíritu y los conceptos de la Declaración Universal de los Derechos Humanos y muchas otras convenciones internacionales¹⁹. En estas declaraciones, el respeto a la integridad corporal, emocional y cultural de las personas adquiere una gran relevancia, así como el respeto a la libre autodeterminación. Por decirlo llanamente, el concepto de “diversidad sexual y amorosa” hunde sus raíces en una tradición democrática de lucha contra un sistema autoritario y excluyente, de tal manera que las prácticas de violencia, abuso y humillación (como el acoso y la violación) no forman parte del campo semántico del concepto.

¹⁹ Ver por ejemplo la “Declaración de Derechos Sexuales” de la Asociación Mundial de Sexología (WAS).



En realidad, el concepto de diversidad sexual y amorosa que propongo prioriza tres dimensiones de la existencia sexual: el sexo, el género y el erotismo, porque estos son los elementos centrales sobre los que se monta el sistema sexista. La propuesta con relación a estos elementos ya ha sido esbozada líneas arriba: el respeto a esa diversidad, la equidad en la diversidad y el reconocimiento a la diversidad interior. Muchos otros aspectos con relación a la vivencia sexual quedan por reflexionarse y discutirse dentro de los movimientos de política sexual y como sociedad.

Algunos asuntos ciertamente resultan muy polémicos, al grado de que se convierten en los ejemplos preferidos de quienes pretenden descalificar el concepto diversidad sexual, tales como el sexo en público, el sexo intergeneracional, la pornografía y el sadomasoquismo (ver Weeks 1985). Estos temas, en la medida en que movilizan fuertemente las emociones asociadas a la privacidad y a la violencia física o emocional, pueden ser utilizados fácilmente en una agenda conservadora con el fin de socavar el concepto de diversidad sexual (de allí la necesidad de hablar no sólo de “diversidad sexual”, sino de “diversidad sexual con respeto y equidad”). De allí al importancia que podamos construir una propuesta ética y estética en relación a estos temas y otros que también puedan ser controversiales.

Aquí abordaré someramente dos asuntos: 1) lo que concierne a la sexualidad de los y las menores de edad y sus vínculos eróticos con mayores de edad y 2) las prácticas que involucran algún nivel de erotización de la violencia y el dolor.

El problema ético que representa el sexo entre menores y adultos pasa por dos problemas políticos: a) el reconocimiento de la sexualidad de los menores, incluyendo aquí a los bebés y b) la definición misma de “menor”, la edad en la cual socialmente se define que las personas adquirimos la capacidad de decidir con relación a nuestro cuerpo, a nuestra sexualidad y a muchos otros aspectos de la vida. Esto es un asunto polémico que corre el riesgo ya de convertirse en un tema de primer orden como lo muestra la creciente preocupación por el abuso sexual infantil y el tráfico de menores. La perspectiva patriarcal de nuevo reclama el cuerpo y el sexo de los hijos hasta la mayoría de edad y culpa de su explotación al “libertinaje sexual”, posición que se expresa en el uso del



término “niñez” para referirse a jóvenes de 17 o 18 años y en las campañas a favor de la abstinencia sexual de los y las adolescentes. Sin embargo, otros abordajes son posibles y no pasan por el “todo se vale”, criterio de los poderosos. Es necesario discutir el reconocimiento de la sexualidad en todas las etapas de la vida humana, educar en sexualidad para el placer con responsabilidad y autonomía, legislar para proteger y garantizar la no-violencia en la sexualidad, pero también, para que quienes ya están ejerciendo activamente su sexualidad, vivan su sexualidad con recursos informativos, educativos, con anticonceptivos y garantías jurídicas que respeten su voluntad y brinden protección. El reconocimiento de derechos, la educación para su ejercicio y la creación de las condiciones materiales para que se hagan realidad es un camino más eficaz para luchar contra el abuso sexual que la tutela indiscriminada y la desinformación.

Por otra parte, la propuesta con relación a la edad penal no tiene qué escoger entre la tutela sexual hasta los 18 años o la ausencia de tutela, podemos empezar a discutir ya el asunto de los derechos sexuales de los y las adolescentes y su cultura sexual. Una posibilidad es discutir la definición de una nueva edad legal para vincularse eróticamente que parta de la propia realidad de los y las jóvenes. Esta discusión invariablemente tendría qué retomar una discusión básica: ¿por qué como sociedad hemos definido una edad legal para el sexo consensual? ¿es suficiente el establecimiento de una edad legal para impedir la violencia y el abuso sexual? ¿cómo podemos construir las condiciones subjetivas y objetivas para que al menos un sector de las personas definidas actualmente como “menores” puedan vivir su sexualidad en condiciones de respeto, autonomía, consenso y libres de coerción y explotación? Una propuesta de disminución de la edad legal para el sexo consensual para ganar tendría que ir acompañada de un planteo claro de cómo esta disminución no sólo reconoce un derecho al placer sexual y a la autonomía de los y las adolescentes sobre su cuerpo, sino también, su coadyuvancia para disminuir el abuso y la violencia a la que están expuestos. En la medida en que no necesitan de la tutela para vivir su sexualidad, tampoco necesitan de la ausencia de los padres para ser tomados en serio en los tribunales. Baste recordar que existen sociedades altamente



preocupadas por el abuso sexual y la explotación infantil, como las europeas, cuya edad legal para el sexo consensual es menor que la nuestra.

En términos políticos y en lo personal, temo que el asunto del abuso sexual infantil, tema legítimo por supuesto, venga a suplir en la agenda conservadora al Sida (ahora que se empiezan a dar visos de remedio) como bandera de una nueva ola represiva en la sexualidad. De nuevo es probable que los definidos como “homosexuales” varones se conviertan en chivos expiatorios. No sería casual en un momento en que en el mundo se avanza en el reconocimiento de las uniones del mismo sexo y el tema de la adopción de infantes por parte de estas parejas es la nueva frontera en las políticas sexuales en varios países de Europa y en algunos estados norteamericanos.

Por otra parte, el asunto de la erotización de la violencia y el dolor y el sadomasoquismo ha sido un asunto controversial dentro del movimiento gay y lésbico y feminista desde hace ya dos décadas, por sus implicaciones con relación al cuerpo de las mujeres, objeto de violencia y erotización por antonomasia en el patriarcado. ¿Cómo no oponerse al sadomasoquismo cuando existe una cultura sexual y de género que construye dinámicas deseantes entre varones y mujeres de violencia y dependencia? ¿cuáles son los márgenes de “libertad” y “autonomía” para decidir de las personas que por sus propias experiencias infantiles de abuso y las dinámicas emocionales y deseantes que se fundaron a partir de estos eventos, procuran someterse de nuevo a esas experiencias? Michel Dorais, uno de los más importantes estudiosos del trabajo sexual infantil y adolescente ha encontrado esta dinámica emocional entre sus sujetos de estudio, quienes se sienten encadenados a dinámicas emocionales que difícilmente controlan.

Por otra parte ¿Cuáles son los límites para la decisión personal sobre el cuerpo o sobre los derechos humanos? ¿cuáles son los límites para la renuncia voluntaria a esos derechos? Desde el punto de vista dogmático, los derechos humanos son irrenunciables: no puedo renunciar a mi libertad, a mi derecho a no ser torturado, etc. ¿Esta imposibilidad de renuncia “atenta” contra mis derechos de autonomía sobre mi cuerpo o mi sexualidad? ¿cuál es la dimensión ética de un contrato sadomasoquista done una de las partes acepta haber decidido libremente ser sometido a violencia corporal, encierros o



baños de excremento? ¿Cómo nos definimos como red de organizaciones que reconocen el concepto de diversidad sexual en relación a estos contratos? ¿el reconocimiento del placer sexual incluye el reconocimiento al placer en situaciones que para muchos serían extremadamente dolorosas? ¿cuál es el umbral de dolor aceptado para una relación erótica? ¿tenemos que construir normas o criterios éticos al respecto e imponerlos al conjunto de la sociedad? ¿bajo qué principio ético?

Concediendo legitimidad a esta preocupación, vale señalar que el sado-masoquismo es un fenómeno complejo y lleno de matices y variantes. No es uno sólo. Luego, cualquier discusión debería de partir del reconocimiento de esa complejidad y de su análisis pormenorizado. Reconozco una aproximación al tema que me parece interesante, pues visualiza al sadomasoquismo como una teatralización de dimensiones de poder presentes en las relaciones. El juego teatral se convierte en este caso en una posibilidad de gestionar la solución de estos poderes y fantasmas de manera inofensiva. En esta visión se encuentra claramente delimitada la diferencia entre el juego y la realidad, entre el “sí” y el “no”, de tal manera que el juego no se traduce en tortura y tiene como límite la clara decisión de las personas. La autonomía y la libertad se encuentran garantizadas, así como la integridad corporal. Otra variante, más dudosa desde el punto de vista ético de los Derechos Humanos, concierne a la relativización del consenso y a los alcances de las acciones o atenciones corporales: privaciones de libertad, daños permanentes a los órganos y a sus funciones, así como sometimiento y violencia emocional.

Mi posición en relación al sadomasoquismo es ambigua. Por una parte, me parece inaceptable la legitimación de la renuncia de los derechos humanos. Me parece políticamente muy peligrosa. Defender esta posibilidad a partir de un individualismo nihilista nos puede llevar a cavar el piso ético donde estamos parados, mucho antes de haber logrado reconocimientos básicos sobre la dignidad humana en un mundo que da muestras constantes de importarle poco esa dignidad. Por otra parte, me parece legítimo el derecho de las personas adultas a decidir libremente sobre su vida y sus cuerpos. En el entendido de que los derechos humanos son irrenunciables y siempre se podrán derivar consecuencias legales si la parte afectada en un determinado momento de su vida así lo



plantea. Mi posición fuera de este marco legal, más que ética, es estética y por lo tanto sólo aspira a tener implicaciones culturales no legales: desde el punto de vista estético me parece también cuestionable la extracción de placer a partir del dolor, la humillación o la denigración humanas, sobretodo porque abriga una sospechosa similitud con la cultura mortificante cristiana alrededor de la sexualidad. La extracción de placer de la aplicación deliberada y sistemática al dolor y la humillación, me parece que contradice una propuesta estética vital, que valore la vida y el placer en el marco de respeto, la pluralidad, la responsabilidad y la equidad. La simple reivindicación del “gusto personal” para justificar acciones de violencia física y emocional parte de un supuesto equívoco: el carácter “libre del gusto”. Es falso porque pretende hacer tabula rasa de la historia personal y de la determinación social del “gusto”. Uno de los efectos de poder es la desorganización tal de la subjetividad y de la capacidad de defensa y autonomía, que muchas víctimas del abuso son incapaces de sustraerse a este tipo de relaciones. Por otro lado, es comprensible que una sociedad mortificante construyamos “gustos” mortificantes.

Creo que en la medida en que nos pongamos a discutir estos asuntos y otros más como la llamada pornografía, estaremos en mejores condiciones de ganar la lucha en el campo sexual, pues podremos ofrecer visiones comprensivas, integrales, ricas en reflexión y profundas en el análisis. Así mismo nos permitirá consolidar una posición fuerte en el marco de las disputas en el campo sexual ante las descalificaciones que pudieran ocurrir en la lucha alrededor de la “diversidad amorosa y sexual” tal y como aquí lo he planteado. El relativismo moral no puede ser un argumento sólido para abordar estos asuntos. No “todo se vale”, hay que evitar la trampa ideológica a la que nos quiere constreñir el discurso sexual dominante.

V La “Diversidad sexual y amorosa” y las otras diversidades sociales.

El planteo que hemos hecho hasta aquí sobre la diversidad sexual y amorosa parte de una concepción sobre la cultura que nos salva de las trampas positivistas que esencializan o cosifican la realidad, incluyendo las diferencias sociales. La digresión



ontológica nos permite también derivar consecuencias políticas diferentes: en vez de asumir la realidad y las distinciones que la atraviesan como “cosas”, “hechos naturales”, la asumimos como producciones históricas y políticas que podemos cambiar. La perspectiva postestructuralista que sostenemos en este ensayo nos permite por un lado, constatar las “diferencias” y, por el otro, entenderlas como construcciones humanas, formas de organización de las distinciones sociales, esto es, productos culturales. Esta operación ontológica y epistemológica que sirve como subtexto a este ensayo sobre la existencia sexual y las distinciones que permean al campo sexual, podemos también utilizarla para comprender otras categorías de distinción social.

Las distinciones dominantes que organizan el campo sexual con efectos de poder diversos sobre la existencia sexual de las personas, son sólo una dimensión de las distinciones que permean el campo social en general. Muchas otras distinciones también existen, desde aquellas basadas en ese invento perdurable de los racistas llamado “raza”, como otras relativas a las diferencias de clase, étnicas o nacionales, por edad, por capacidades físicas, por origen regional, por giros lingüísticos, por vestimenta, por religión, por preferencia política, por tonalidad de la piel (o colorismo que no es lo mismo que el racismo), por nivel educativo, por ocupación, por seropositividad, por condición migratoria, por mencionar las que distingo como más relevantes actualmente. Estas diferencias también son construcciones sociales y también involucran efectos de poder diversos que habría que analizar.

Un problema que se nos plantea en el ámbito teórico y político es cómo entender esta “feria” de distinciones en términos sociales y personales, así como en sus efectos sobre las relaciones de poder, resistencia, complicidad o acomodamiento en las cuales todos participamos, asuntos que ponen bajo el reflector tanto nuestras categorías de pensamiento social como identidad, poder, cultura, estructura, dominación, etc., como nuestra imaginación política. Su análisis es muy complejo y rebasa las intenciones de este ensayo, sin embargo es importante mencionarlo como asignatura pendiente, sobre todo porque si es nuestro interés realizar activismo en el campo sexual, es importante tener una visión más amplia de la manera en que estos asuntos se “articulan” con otros. Mi



interés aquí, es compartir mis reflexiones sobre dos conceptualizaciones equivocadas, pero comunes, con relación al cómo pensamos esta “articulación”. Distingo dos equívocos básicos: el primer equívoco lo llamo “la lectura de lotería” de las distinciones sociales, el segundo lo llamo la “lectura banal” de la diversidad amorosa y sexual en el contexto de la diversidad social. Estas dos “lecturas” se encuentran relacionadas y todas tienen efectos empobrecedores sobre el activismo en política sexual.

Por “lectura de lotería” de las distinciones sociales me refiero a una lectura de la diversidad social que esencializa a las personas a partir de diferentes criterios de distinción social y que termina por construir ciertos “personajes sociales”, de tal manera que la mención de esta colección de personajes pretende reconocer (y hacer justicia) a “la diversidad social”. Como en el juego de lotería por donde transitan “personajes” como “el catrín”, “la dama”, “el valiente”, “el negrito”, en esta concepción de la diversidad social transitan ciertos “personajes”: “los gays”, “los pobres”, “los indígenas”, “las mujeres”, “los discapacitados”, “las personas de la tercera edad”, etc. El problema con esta lectura de lotería de la “diversidad social” es que nos impide pensar la realidad y la complejidad de las subjetividades, los poderes, las necesidades y las resistencias que construyen y son construidas por los sujetos. Se trata de una lectura muy pobre tanto de los sujetos y su posición en el campo social, como de las relaciones y poderes que marcan a la sociedad en su conjunto. Este empobrecimiento ocurre a través de un proceso de metonimización por un lado y por un proceso de adscripción de un discurso estereotípico a las personas ya metonimizadas, por el otro.

Los “personajes sociales” y las “lecturas de lotería” de la sociodiversidad se producen a partir de procesos de metonimización. La metonimia es un recurso estilístico a partir del cual tomamos la parte de algo para representar su totalidad. En realidad, lejos de representar el todo, empobrecemos la visión de esa totalidad por el realce que damos a la parte. Estos procesos de metonimización son comunes y a través de ella construimos identidades. Los apodosos son metonimias: “el chaparro”, “el orejón”, “la negra”, son maneras de referirse a las otras características es bajo de estatura, tiene las orejas grandes o es de color negro u oscuro. La humanidad de toda la persona se descarta



o se subordina a una parte. Eso mismo hacemos cuando decimos “el homosexual” o incluso, cuando decimos “mujer” o “varón”, las metonimias más invisibles. En estos últimos casos la metonimia consiste en construir personajes sociales a partir de una parte: su diferencia genital.

El segundo elemento de construcción de los personajes a través de los procesos de metonimización es construir un discurso sobre esa supuesta característica esencial a partir del cual se define al sujeto o al grupo en cuestión. No sólo se es “chaparro”, sino además se sospecha de él, porque como dice el dicho “no hay chaparro que no sea malo”; no sólo se reduce a su genitalidad y se es “mujer” sino además se le obstaculiza su participación política porque “las mujeres son muy emocionales y no aptas para tomar decisiones importantes”. Algunas otras metonimias parecen muy “naturales” e incluso inofensivas: como el llamar a la gente “abuelitos y abuelitas de México”. Sin embargo, hasta en estos casos, los procesos de metonimización y de construcción de personajes sociales, pueden implicar un empobrecimiento del conocimiento de la realidad de las personas en cuestión y de la compleja realidad de su situación, pues un sistema de representaciones, esto es, un discurso estereotípico se encuentra íntimamente asociado. Las representaciones de las “abuelitas” que acompañan a la metonimia nos hacen creer que todas “sólo hacen chocolate por las tardes” y nos impiden ver a las abuelitas lesbianas, a las abuelitas golpeadas, a las abuelitas homofóbicas y chantajistas, etc. La metonimia y el estereotipo invisibilizan la compleja realidad.

Las implicaciones de esta “lectura de lotería” de la diversidad social son varios: 1) los personajes que emergen de esta “lectura de lotería” son reducidos a un aspecto de su vida a partir del cual se lee la totalidad de su vida, convirtiéndolos en sujetos parciales donde nada de su ser parece escapar a la característica de distinción privilegiada; 2) se construye un personaje social a quien se le atribuye una subjetividad homogénea estable y coherente estructurada a partir del elemento de distinción, de tal manera que se invisibilizan las fracturas, los procesos de transformación, las tensiones internas, la multiplicidad; 3) se invisibiliza la manera en que estas múltiples condiciones sociales y subjetivas, se condicionan y se articulan dentro del sujeto posibilitando diversas



trayectorias de poder y resistencia. Esto es, al cosificar al sujeto, al simplificarlo y fijarlo en el campo social a partir de un eje de distinción y poder, caemos en distinciones simplistas, lo convertimos en víctima o victimario, en bueno o malo, puro o impuro.

Por el contrario, cuando hacemos de lado la lectura de lotería y asumimos una visión integral de las distinciones que las asume como criterios de diferenciación y estructuración de relaciones de poder con efectos diversos en un mismo sujeto y en la sociedad (y no como colección de personajes sociales) nuestras posibilidades de comprensión y análisis se amplían. Podemos por ejemplo, visualizar la complicidad que sujetos oprimidos en un aspecto pueden tener con el poder actuante en otros aspectos, avizorar las diferentes posibilidades de resistencia entre sujetos que comparten una misma distinción social, imaginar puentes de solidaridad entre personas que sufren de discriminación a partir de diferentes ejes de distinción, entender las razones y las dificultades para la solidaridad, entender que alguien que es víctima a partir de un eje de distinción y poder, pueda ser victimario a partir de otro eje. Esto último es de suma importancia, pues es precisamente ese rasgo caleidoscópico de las posiciones sociales y esa circulación del poder la que mantiene en su conjunto a los sistemas de dominación, pues al mismo tiempo, las solidaridades y las resistencias se fragmentan. También estamos en mejores condiciones de comprender las diferentes posibilidades de resistencia de los sujetos que aparentemente están unidos a un nivel de distinción; por ejemplo, dos sujetos definidos por la misma condición de ancianidad que los convierte en sujetos vulnerables socialmente, pueden tener diferentes posibilidades de resistencia según su posición en otros campos sociales: si son discapacitados o no, si son indígenas o no, si son analfabetas o no, si viven en una comunidad rural o urbana, si son de clase alta, media o baja, si tienen tal o cual orientación sexo-afectiva. El reconocimiento de esta diferencia es lo que está permitiendo ya en varias sociedades como la catalana, el establecimiento de programas especiales de bienestar social a hombres y mujeres “homosexuales” ancianos, en el entendido de que la homofobia reinante durante su infancia y juventud definió una vejez con mayores limitaciones y desventajas sociales (no-reconocimiento de sus uniones,



no exenciones impositivas, no-seguridad social derivada de las parejas, discriminación laboral, imposibilidad de adopción, entre otros).

Por otro lado, esta comprensión integral de las distinciones sociales nos permite evadir falso dilemas que a menudo ocurren cuando se discute la importancia del reconocimiento de la diversidad sexual y amorosa, como decir que “hay cosas más importantes como la pobreza” o “la situación de los indígenas”. Estos falsos dilemas tienen qué ver con la “lectura de lotería” porque surgen de haber construido personajes diferentes como “los pobres”, “los indígenas” y “los homosexuales”, a partir de tres ejes diacríticos diferentes: la pobreza, la etnicidad y la orientación sexual, sin entender que estas condiciones pueden existir en una misma persona. Hay indígenas pobres que tienen prácticas homoeróticas, indígenas con deseos y prácticas homoeróticos que no son pobres, así como “homosexuales” pobres que no son indígenas, etc. Si privilegiamos un eje de distinción solamente ¿qué hacemos con los otros? ¿Hacemos como que no están allí? ¿Esperamos a que la Revolución acabe con la pobreza para luego seguir con la situación de los indígenas y entonces sí nos podremos dedicar a la situación de quienes sufren discriminación homofóbica? ¿o pensamos como todavía piensan algunos comunistas ortodoxos que la revolución acabará no sólo con la pobreza, sino también con la “homosexualidad”? Me parece que detrás de estos dilemas sobre la prioridad social y política entre pobreza o etnicidad y discriminación a partir de la existencia sexual, existe un planteamiento homofóbico oculto que visualiza a los pobres y a los indígenas como varones y mujeres “heterosexuales” (expresión de “su pureza moral”) y coloca a la “homosexualidad” como “desorden capitalista o pequeño burgués” (rasgo distintivo de su “decadencia”). Este falso dilema que nos empuja a decidir entre una u otra situación, parte del supuesto de que la condición de opresión de alguien es un asunto que solo a él o ella competen. Algo totalmente falso. El racismo afecta de manera principal e injusta al indígena es cierto, pero no podemos dejar de lado que la subjetividad y las prácticas y posibilidades de desarrollo humano de los no indígenas también se ven afectadas por la ideología y práctica racista. No sólo la persona que sufre de discriminación homofóbica resulta afectada, si bien es quien más padece de esta violencia, la homofobia también



afecta al sujeto homofóbico, afecta su dinámica emocional, sus vínculos de pareja, sus posibilidades de desarrollo integral. Un estudio revelador en este sentido demuestra cómo las ideologías de género, machistas y homofóbicas, de los jóvenes de clase obrera en Inglaterra son un factor central en su fracaso escolar, que a su vez les impide una movilidad social que les permitiría trascender su condición de clase (Willis 1977). Las tecnologías de poder que operan con relación a los pobres, a los indígenas y a quienes tienen una orientación preferentemente homosexual alcanzan a toda la población, directa o indirectamente.

La importancia de las distinciones sexuales en la vida de la gente pobre nos puede revelar cómo muchos “marginados económicamente” dan mucha mayor importancia a la sexualidad como eje de distinción que a su condición económica, de tal manera que su “masculinidad” se convierte en un recurso de poder simbólico que les otorga, en muchos casos, una sensación de bienestar y un efecto de consuelo. La expresión escuchada a un varón de apariencia proletaria y dirigida a otro varón proletario y homosexual en mi trabajo de campo en una cantina hermosillense no deja lugar a dudas en este sentido: “seré pobre pero no puto”. La distinción sexual suele ser más importante y un recurso de poder ejercido sobre otros sujetos entre “los pobres” mismos. La distinción “homosexuales” y “pobres” y la elección entre realizar activismo a favor de la pobreza o a favor de la lucha contra la homofobia es un falso dilema. La homofobia y la pobreza se integran en la vida de muchos sujetos afectándose mutuamente en sus vidas y como realidades sociales todos tenemos que ver con ellas y a todos incumbe. Pero además, es claro que las ideologías que sostienen al patriarcado forman parte de la construcción de la hegemonía social. Este es un tema ampliamente estudiado por las intelectuales feministas y diversos estudiosos de las políticas sexuales. Hay un vínculo complejo, sí, pero efectivo, entre la organización y el mantenimiento de las estructuras económicas y políticas más amplias y el sistema sexo-género. Es un tema complejo que sólo apuntaré aquí, pero que vale la pena no perder de vista y seguir explorando. El androcentrismo y la misoginia, el heterosexismo y la homofobia participan en el ámbito social de ese ejercicio del poder que se instituye sobre el consenso de los dominados y que llamamos hegemonía, pues estas ideologías y



prácticas sexistas participan en la construcción de liderazgo moral, intelectual, económico y político que ciertos grupos y clases sociales ejercen sobre otros grupos y clases sociales.

La “lectura banal” es la otra cara de la lectura “primordial” que se deriva de la “lectura de lotería”. La “lectura banal” consiste en banalizar la sexualidad y particularmente la orientación sexual y la intersexualidad (creo que el criterio “sexo” que muchas veces confunden los políticos con el término “género” ya ha adquirido al menos en el discurso un estatus de legitimidad), como ejes diacríticos importantes para pensar el poder, la discriminación y la distinción social. Esta banalización se expresa como silencio o como actitud de rechazo evidente. El argumento de que si se incluye la “preferencia sexual” como criterio de discriminación tendríamos qué incluir otras preferencias como las preferencia culinarias, deportivas o de otro tipo, es un ejemplo claro de esta banalización. La lectura banal es pues, un discurso conservador que se apropia de las nociones democráticas “diversidad social” y “no-discriminación”, pero que sigue dejando de lado a la orientación sexual, qué decir de la intersexualidad, que ni siquiera es conocida.

La lectura banal olvida que no todas “las preferencias” son igualmente significativas. La distinción entre los que gustan del fútbol y los que gustan del básquetbol, no acarrea las mismas consecuencias sociales y políticas que tener relaciones sexuales y amorosas con alguien del mismo sexo o de otro sexo, o que acarrea ser intersexual o transexual. Las distinciones que ocurren actualmente al nivel de la existencia sexual, de género y eróticas de las personas son altamente significativas, pues estructuran relaciones de poder y violencia mayúsculas que marcan el destino social de los sujetos. Nadie ha muerto por ataques sufridos por preferir los tacos a las tortas, en cambio muchas personas sí son asesinadas, sí son vejadas, sí son discriminadas en su empleo, en su vivienda, por sus deseos eróticos y amorosos hacia personas de su mismo sexo biológico. No podemos, ni debemos banalizar el asunto. Desconocer la relevancia de la orientación sexual como criterio de distinción social y como un asunto de primer orden en nuestra lucha por la justicia social, por la observancia de los derechos humanos, por la no-discriminación y por la democracia es una actitud claramente patriarcal, un acto de



arrogancia misógina y homofóbica típicamente machista. Una actitud que sólo puede producirse en el privilegio de poseer los criterios de prestigio dentro del campo sexual y social en general. La banalización de su importancia es parte de su expresión de poder. No sólo se expresa una violencia social en forma de violencia física, de discriminaciones jurídica, de invisibilizaciones culturales, también, en un acto supremo de violencia, la sociedad le resta importancia al hecho, al sufrimiento ocasionado y a los efectos de poder.²⁰

En resumen, existe una diversidad sexual como parte de una diversidad social que nos habita. La diversidad sexual se encuentra integrada en las personas a otras dimensiones de su sociodiversidad y esto tiene implicaciones de poder y resistencias diversas, con efectos diversos sobre las condiciones de vida. La lucha por una sociedad más equitativa, justa, respetuosa, democrática no puede darse en la descalificación, en la banalización o secundarización de la demanda de los otros. Es importante llevar a la agenda política el asunto de la justicia y la equidad al nivel de la existencia sexual de las personas, hacer valer su importancia, hacer oír las voces del reclamo, así como articular con claridad reflexiva las razones de la demanda. Este ensayo ha tenido el propósito de alimentar este proceso.

Discusiones.

En este ensayo he querido presentar una discusión sobre el concepto “diversidad sexual”. He pasado revisión a lo que considero son sus usos y significados más comunes, tratando de mostrar sus implicaciones ideológicas y políticas. Así mismo, he insertado el concepto en un planteamiento teórico comprensivo sobre las ideologías patriarcales sobre la existencia sexual a fin de encontrar usos más radicales para el concepto “diversidad sexual”. Desde este análisis, propongo que usemos el concepto de “diversidad amorosa y sexual” para trascender los binarismos sexuales, de género y eróticos dominantes y para

²⁰ Este funcionamiento del poder que se hace presente en lo que llamo “lectura banal” me recuerda la expresión que a veces acompaña el acto de violencia más típica del hombre violento después de dar una tunda a su pareja: “ya, no chilles, no exageres, no es para tanto”.



reivindicar valores de respeto, equidad y pluralidad en relación a la existencia sexual de las personas. La diversidad sexual y amorosa es sólo una dimensión de la diversidad que constituye a las personas y a la sociedad, pero es una de las dimensiones más importantes por ser un elemento diacrítico significativo en la organización de las relaciones de poder social.

Finalmente, resta señalar que el tema de la relación entre ética y sexualidad continúa siendo un asunto pendiente en la agenda heterodoxa y corre el riesgo de convertirse en su talón de Aquiles si no somos capaces de brindar respuestas y argumentos sólidos. Para la ortodoxia el asunto está resuelto desde hace mucho: todo lo que no sea “relación sexual con fines reproductivos, genital, orgásmica, falocéntrica, entre hombre masculino y mujer femenina, en posición de misionero, en el marco de la institución matrimonial bendecida por Dios” está mal. El concepto de “diversidad amorosa y sexual” para señalar la necesidad de respetar, construir condiciones de equidad y reconocer la pluralidad en cada persona y entre las personas en relación a su existencia sexual (de su sexo, género y erotismo) nos da rumbo ideológico. Sin embargo, en la medida en que el concepto “diversidad sexual y amorosa” se funda en la crítica de las ideologías dominantes en el campo sexual no contempla otras discusiones relevantes que exigen una definición ética y un argumento claro. Esta es una asignatura pendiente.

Bibliografía

- Ariés, Philippe (1987) “San Pablo y los Pecados de la Carne”, en Philippe Ariés y André Béjin, Sexualidades occidentales. Paidós, México.
- Berger, Peter y Thomas Lukmann (1995). La construcción social de la realidad. Amorrortu, Buenos Aires.
- Bonnet, Marie-Jo (2001). Les Relations amoureuses entre les femmes XVIe-XXe siècle. Odile Jacob, Paris.
- Borrillo, Daniel (2000). L’Homophobie. Que sais-je ? Presses Universitaires de France, Paris.



-
- Bourdieu, Pierre (1990). Sociología y cultura. Grijalbo, México.
- Butler, Judith (1990). Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity. Routledge, New York.
- Butler, Judith (1991). “Imitation and Gender Insubordination” en Diane Fuss Inside/Out. Lesbian Tehories, Gay Theories. Routledge, New York.
- “Declaración de Derechos Sexuales”. Asociación Mundial de Sexología (WAS). XV Congreso Mundial de Sexología, Hong Kong, China, agosto de 1999, en Dante Rivas Guía para un manejo adecuado de asuntos públicos de salud sexual. Xochiquetzal Centro de Estudios Sociales A.C., Jalapa, México
- Dorais, Michel (1995). La Mémoire du désir. vlb éditeur, Montréal.
- Dorais, Michel (1999). Eloge de la diversité sexuelle. vlb éditeur. Montréal
- Fausto-Sterling, Anne (1993). “The Five Sexes. Why Male and Female Are Not Enough”, en The Sciences.
- Fausto-Sterling, Anne (1992). Myths of Gender: Biological Theories About Women and Men. Basic Books, New York.
- Foucault, Michel (1970). La arqueología del saber. Siglo XXI, México.
- Foucault, Michel (1980). Power/Knowledge. Pantheon, New York.
- Foucault, Michel (1984). Vigilar y castigar. Siglo XXI, México.
- Foucault, Michel (1988). Historia de la sexualidad, vol. I. Siglo XXI, México.
- Freud, Sigmund (1962). Three Essays on the Theory of Sexuality. Basic Books, New York.
- Fuss, Diane. Inside/Out (1991). Lesbian Tehories, Gay Theories. Routledge, New York.
- Herdt, Gilbert (1990). “Mistaken Gender: 5-Alpha Reductase Hermaphroditism and Biological Reductonism in Sexual Identity Reconsidered” en American Anthropologist 92, pp. 433-446.
- Jagose, Annamarie (1996). Queer Theory. An Introduction. New York University Press, New York.
- Katz, Jhonatan (1996). The Invention of Heterosexuality. Penguin, New York.
- Kimmel S. Michel and Messner A. Michel (1995). Men’s Lives. Allyn and Bacon, Boston.



-
- Kinsey, Alfred C. (1948). *Sexual Behavior in the Human Male*. Saunders Company, Philadelphia.
- Núñez Noriega, Guillermo (2000). Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual. Miguel Ángel Porrúa y PUEG-UNAM, México.
- Núñez Noriega, Guillermo (2001). “Reconociendo los placeres, desconstruyendo las identidades. Antropología, patriarcado y homoerotismos en México”, en Desacatos. Revista de Antropologías Social # 6, Sexualidades, primavera-verano. CIESAS, Oaxaca, México.
- Reich, Adrienne (1980). “Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence,” en Signs: Journal of Women in Culture and Society 5, no.4.
- Rubin, Gayle (1975). “The Traffic in Women: Notes on the Political Economy on Sex” in Rayna R. Reiter ed. Toward an Anthropology of Women, pp.157-210. Monthly Review Press, New York.
- Weeks, Jeffrey (1985). “The Meaning of Diversity” en Peter M. Nardi and Beth E. Schneider Social Perspectives in Lesbian and Gay Studies, pp. 312-333. Routledge, New York
- Willis, Paul (1977). Learning to Labor. How Working Class Kids Get Working Class Jobs. University of Columbia Press, New York.