



UNIVERSIDAD NACIONAL AUTÓNOMA DE MÉXICO

Facultad de Ciencias Políticas y Sociales

“La diferenciación entre *habitus* sexuales como proceso de distinción política. Un estudio de caso”

T E S I S

QUE PARA OBTENER EL TÍTULO DE:

Licenciado en Ciencia Política

P R E S E N T A:

Víctor Hugo Ramírez García



DIRECTORA DE TESIS:

Dra. Hortensia Moreno Esparza

Ciudad Universitaria, México D.F., 2013.



Universidad Nacional
Autónoma de México

Dirección General de Bibliotecas de la UNAM

Biblioteca Central



UNAM – Dirección General de Bibliotecas
Tesis Digitales
Restricciones de uso

DERECHOS RESERVADOS ©
PROHIBIDA SU REPRODUCCIÓN TOTAL O PARCIAL

Todo el material contenido en esta tesis esta protegido por la Ley Federal del Derecho de Autor (LFDA) de los Estados Unidos Mexicanos (México).

El uso de imágenes, fragmentos de videos, y demás material que sea objeto de protección de los derechos de autor, será exclusivamente para fines educativos e informativos y deberá citar la fuente donde la obtuvo mencionando el autor o autores. Cualquier uso distinto como el lucro, reproducción, edición o modificación, será perseguido y sancionado por el respectivo titular de los Derechos de Autor.

Agradecimientos

A mi padre y a mi madre, por su apoyo incondicional y su esfuerzo diario, que a pesar de no comprender mis locuras jamás me han negado nada y me han enseñado a luchar por lo que quiero.

A mis amigxs, motores de mi ser siempre presentes.

A mis maestrxs, forjadores de mi rostro y culpables de mi pasión por el conocimiento:

Hortensia Moreno por su incansable confianza y por haber creído en mi proyecto.

Carlos Gallegos por haber estado presente desde el inicio en la germinación de la investigación, por su consejo y guía.

Guillermo Núñez por sus observaciones y respuestas, por su ejemplo y obra que incitaron en mí la imaginación sociológica.

A todxs Gracias.

Índice

Índice	3
Introducción	5
Capítulo 1 Exposición teórica	
<i>1.1 Lo político, tecnologías de poder-saber</i>	15
Diferencia entre la política y lo político	15
Exposición del poder foucaultiano	20
Definición de discurso	26
Régimen normativo de poder-saber	29
Tecnologías de poder-saber	33
Identidad sexual. Historia de la heterosexualidad	36
Discurso ontogénico	41
<i>1.2 Lucha en el nivel de la representación</i>	43
Campo político y campo sexual	43
Poder simbólico y capital simbólico	44
Lucha por la representación de la realidad social	47
El <i>habitus</i>	52
Discurso hegemónico: heteronormatividad	54
Sujeto político. Articulación y demanda. Movimiento LGBT	57
El Estado	59
Colonialismo y producción de ausencias	64
Colonialismo del saber	66
Capítulo 2 Aproximación al campo	
2.1 Metodología y técnicas	69
2.2 Selección de informantes	71
2.3 Unidades de análisis	73
2.4 Proceso de codificación de la información	77

<i>EJE 1 La producción del yo como sujeto sexual/ sujeto político</i>	79
La identidad como hecho político	79
Tecnologías de poder-saber	81
Resistencias	91
<i>EJE 2 La distinción del otro y la lucha por el poder de la realidad</i>	92
Poder simbólico	92
Casos <i>sui generis</i> : Leti y Pablo	96
Acceso a recursos	101
<i>Habitus</i> : incorporación de la norma	103
Poder de representación de la realidad	112
Capítulo 3 Conclusiones	116
Anexo 1 <i>Guión semiestructurado para entrevista a profundidad</i>	129
Anexo 2 <i>Cronología de la legislación sobre matrimonios del mismo sexo en los estados</i>	
<i>Contemporáneos</i>	132
Bibliografía	133

INTRODUCCIÓN

Existe hoy, a diferencia de lo que existía hace menos de un siglo, una multitud de discursos sobre la sexualidad en las sociedades occidentales contemporáneas. Estos discursos de saber sexual son discursos de poder en tanto configuran la realidad del individuo y su rango de acción frente a ella. Son discursos producidos en instancias legítimas de poder y de saber.

El problema que se aborda en la presente investigación es el proceso discursivo de distinción entre *habitus* sexuales, derivado de las tecnologías de poder-saber del dispositivo de sexualidad moderno, y sus efectos de orden político.

Se ha asumido en nuestra cultura occidental, como advierte Jeffrey Weeks, la suposición de que nuestra sexualidad es el aspecto más espontáneo y natural que tenemos, “se cree que el ‘sexo’ es una fuerza natural irresistible, un ‘imperativo biológico’ misteriosamente ubicado en los genitales” (Weeks, 1998: 18).

Desde la fundación de la sexología como campo de estudio con Richard Krafft Ebbing y su obra *Psycopathia sexualis* (1886), la sexualidad se situó como campo fenoménico autónomo en la dimensión “natural” de la vida humana,

[...] y en su búsqueda del “verdadero” significado del sexo, en su intenso cuestionamiento de la diferencia sexual y en su categorización obsesiva de las perversidades sexuales, la sexología ha ayudado a codificar una “tradicón sexual”, un conjunto más o menos coherente de suposiciones, creencias, prejuicios, reglas, métodos de investigación y formas de reglamentación moral que todavía configuran la manera como vivimos nuestra sexualidad (Weeks, 1998: 19).

La presente investigación parte de la crítica sobre la “naturaleza intrínseca” de la sexualidad; busca continuar la discusión respecto de su relación con lo político. Pretende pensarla como una serie de hechos situados en la historia y no como un fenómeno “natural”, sino como un producto de fuerzas históricas, políticas y sociales:

La “sexualidad” es una “unidad ficticia” que alguna vez no existió y que en algún momento en el futuro tal vez de nuevo no exista. Es un invento de la mente humana [...], la sexualidad existe como una presencia social palpable, configura nuestra vida pública y personal (Weeks, 1998: 20).

Es porque configura nuestra vida pública que considero debe ser estudiada por las ciencias sociales; porque las prácticas sexuales de los individuos solo adquieren significado en las relaciones sociales, son relaciones con el otro y hacia el otro, pero también hacia uno mismo, en una configuración de doble dirección. Es porque la sexualidad es configurada por fuerzas sociales que traspasa la organización de lo social y resulta producto y productora de una comunidad política la cual se preocupa de regular, explicar, dirigir, atender y administrar el sexo de sus integrantes, sus prácticas, sus identidades y sus relaciones en torno a la sexualidad.

Desde los filósofos griegos, la organización de lo sexual ha sido preocupación preponderante para la comunidad. Aristóteles y Platón no solo trataron el tema, sino que propusieron formas particulares de administración de las prácticas sexuales a través de la comunidad política, a través de la *polis*.¹ Tanto el género como la sexualidad son políticos, tan políticos que la mayoría de los códigos civiles, reglamentos institucionales, bandos de policía, legislaciones estatales y federales —si no es que todos— los asumen como temas de regulación, es decir, que todo el aparato del Estado (unos al legislar, otros al aplicar dichas normas y otros al emitir sentencias) asume la tarea de tratar la cuestión sexual.

La década de 1960 marcó un hito, con el feminismo y el movimiento gay, respecto de la exposición pública de demandas relativas al campo de la sexualidad, dirigidas hacia el sistema político en la búsqueda de derechos y reconocimiento social.²

[...] la sexualidad se ha convertido en el campo de batalla de fuerzas políticas contendientes, en un nuevo frente de la política contemporánea. El significado de la expresión “política sexual” en su sentido más amplio: una lucha por el presente y el futuro de la diferencia sexual y la división sexual (Weeks, 1998: 92).

Las repercusiones sociales del movimiento gay, que pasó después a denominarse movimiento LGBT³, condujeron décadas más tarde no solo a una crítica sobre las categorías

¹ Aristóteles trata el tema tanto en la *Política* (libro primero, capítulo 1) respecto a la familia, como en su obra *Generación de los animales*. Platón en su *República* (capítulo V) y las *Leyes* (capítulo VI, VII y XI) donde el filósofo griego organiza un sistema de administración de las prácticas sexuales en torno a la polis ideal.

² Según Weeks ya desde “las décadas de 1920 y 1930, con el ascenso y descenso de un movimiento mundial de reforma sexual, y el ascenso cada vez mayor y aparentemente irresistible del autoritarismo social y el fascismo, se hicieron patentes los vínculos intrincados entre valores sexuales y poder político” (Weeks, 1998: 91).

³ Para efectos prácticos de este trabajo de investigación se utilizarán las siglas LGBT para referirse al movimiento derivado de Stonewall (*Vid. infra*) surgido en sus inicios como “movimiento gay” y al cual se le

científicas que la psiquiatría desde el siglo XIX había formulado como “perversiones sexuales”, sino en la búsqueda de nuevas categorías epistémicas y políticas como la figura retórico-política de la “diversidad sexual”, revelando que “las distinciones que hacemos son éticas o políticas, y dependen menos del peso racional de las pruebas que del equilibrio de las fuerzas políticas. Por ello, los asuntos de la sexualidad son inevitable e ineludiblemente políticos” (Weeks, 1998: 89).

El objetivo general de este trabajo de investigación es mostrar que el proceso de construcción discursiva de los agentes en el campo sexual es un proceso de distinción política que produce efectos de percepción cuantitativa en las personas (en tanto se conciben “mayorías” y “minorías” sexuales) y también de percepción cualitativa (en tanto se clasifica a partir de *habitus* sexuales), esto es, mostrar una escisión política y social producida a partir de una distinción de orden sexual, estructurada a través de objetos de discurso que se denominan *categorías de identidad sexual*.

Esta investigación discute el cruce, la imbricación, entre el campo sexual y el campo político (median los efectos políticos de la distinción entre categorías de identidad sexual) y la formulación misma de la construcción diferenciada de la existencia sexual en nuestra sociedad occidental como el origen de una distinción política, y no la pretendida naturalización de las identidades que tanto los discursos de la *scientia sexualis*⁴ como de algunos actores de los movimientos LGBT buscan imponer. Se propone mostrar que la hegemonía de un discurso sexual no radica en la relación entre una mayoría con una(s) minoría(s) disidente(s), sino que es el mismo proceso de construcción discursiva de esta distinción el que crea la diferencia y por tanto a los actores diferenciados.

No pretendo deconstruir los discursos sobre la sexualidad, sino más bien los supuestos cotidianos respecto al campo sexual que se inmiscuyen y traslapan en el campo político sin ser pensados siquiera. Busco reflexionar sobre cómo las demandas de las llamadas “minorías” sexuales que dan lugar a la modificación de la legislación para otorgar derechos a unos cuantos ciudadanos, no solucionan conflictos y antagonismos más

fueron sumando actores y grupos de identidades. Actualmente engloba las siglas LGBTTTIQ (Lésbico Gay Bisexual Transexual Travesti Transgénero Intersexual Queer).

⁴ Por *scientia sexualis* se entenderá, en este trabajo de investigación, el conjunto de discursos científicos referidos por Michel Foucault en su obra *La voluntad de saber* respecto al dispositivo de sexualidad occidental, entre dichos discursos se encontrarían las disciplinas de la sexología, psiquiatría, sociobiología, pedagogía, biología, demografía, medicina, entre otras (Foucault, 1987a: 36, 58). *Vid. infra*.

profundos. Además, quiero enfatizar la dimensión política de la distinción que produce subjetividades en el campo sexual y exponer los efectos políticos de las tecnologías de poder-saber tanto en el ámbito individual como en el social.

Parto de la hipótesis general de que, si las representaciones hegemónicas en el campo sexual sobre las prácticas eróticas y las identidades sexuales son internalizadas por los sujetos contemporáneos mediante un proceso de autoasignación, autodiferenciación o autorepresentación diferenciada, entonces dicha distinción y diferenciación producirá efectos de poder sobre cada sujeto y sobre sus relaciones con los otros. En el orden del yo, el efecto político será la limitación y disposición que el discurso asumido prescribe a la existencia sexual (incluyendo prácticas, deseos, afectos y posibilidades afectivas). En el orden intersubjetivo, los efectos políticos son, por una parte, la reproducción del principio de distinción del discurso hegemónico, en el que cada quien representa a los otros como sujetos clasificados en torno a las categorías sexuales del principio de distinción. Con base en dicha distinción se configuran, a nivel social, imaginarios colectivos sobre “mayorías” y “minorías” en torno a las categorías sexuales ya asumidas. Es decir, la diferencia asumida se convierte en principio ordenador y coactivo de la existencia sexual.

Intento poner de manifiesto que la sexualidad es un objeto de percepción política dentro de un espacio social estructurado de formas diversas en el transcurso de la historia, para continuar en la línea crítica comenzada por Michel Foucault sobre la dimensión histórica del dispositivo de sexualidad. Advertir la dimensión histórica de la sexualidad es asumir la afirmación de Guillermo Núñez Noriega: “la noción de sexualidad como una verdad intrínseca del yo que permea al sujeto en su totalidad es una invención cultural y política moderna” (Núñez Noriega, 2004: 53).

Parto de las siguientes preguntas de investigación: ¿Cuáles son los efectos políticos que el discurso hegemónico de la sexualidad, en tanto generador de subjetividades sexuales diferenciadas, produce en forma de fronteras de la representación del otro como sujeto sexual diferenciado? ¿cómo inciden estos efectos en la lucha por la representación de la existencia sexual a partir del ejercicio del poder en su modalidad de distinción política?

Esta investigación se limita a la argumentación y al análisis cualitativo que sustenta que la distinción entre *habitus* sexuales, producto de múltiples discursos de poder

y emanada de instancias legítimas de saber, es política y tiene consecuencias en las relaciones cotidianas de los sujetos dentro de una comunidad.

A partir de las aportaciones teóricas de Pierre Bourdieu (1989) y Antonio Gramsci (1970), en la presente investigación se comprenderá por “distinción política” el estado disposicional de diferenciación simbólica realizado por un sujeto —consciente o inconscientemente— que estructura fronteras de acción sexual hacia sí mismo y hacia el otro diferenciado, al configurar su capacidad de actuar y representar la realidad. La distinción es política en tanto coloca a los individuos en un campo de poder donde el sujeto cuyo comportamiento sexual sea legitimado por el discurso sexual hegemónico podrá imponer y legitimar tales categorías y modelos de percepción de la realidad sexual como válidos tanto hacia sí mismo como hacia los demás.

El marco teórico que servirá de sustento a esta investigación parte de la noción foucaultiana de *poder* y el análisis de los *discursos* sobre los distintos *regímenes de poder-saber* contemporáneos. Retomo la idea de *lucha en el nivel de la representación* de Pierre Bourdieu para describir el *campo sexual* y los discursos que se imbrican y confrontan en el *campo político*, así como los conceptos de *habitus* y de orden disposicional de los efectos de la *distinción* social. Utilizo la noción de *hegemonía* de Gramsci para mostrar las formas del ejercicio del poder fundadas en las representaciones del campo sexual. Asimismo, recurro a la teoría de Boaventura de Sousa sobre la *sociología de las ausencias*.

Parto de la noción de “existencia sexual” de Guillermo Núñez Noriega como premisa para señalar la apertura narrativa de la vida sexual del sujeto y sus prácticas eróticas frente al concepto de “identidad sexual” para la *scientia sexualis* del dispositivo de poder foucaultiano. A la vez, retomo del psicoanálisis la base polimorfa y perversa del deseo en el ser humano. La obra de Jeffrey Weeks es fundamental para los estudios sobre sociología de la sexualidad y *política sexual* contemporánea. Todo ello se enmarca dentro del paradigma del posmodernismo y el postestructuralismo, cuya crítica al sujeto de la modernidad describe la subjetivación como el proceso de construcción del sujeto a través de dispositivos discursivos y materiales, y como un proceso de sujeción a un régimen de poder.

Las aportaciones del feminismo han sido pieza clave en el marco hermenéutico de esta investigación. De ahí retomo la ampliación de lo sexual y lo personal a la esfera de lo

público, y el análisis del sistema *sexo/género*. Utilizo la crítica de Gayle Rubin, cuyas reflexiones sobre una posible teoría radical del sexo permiten la deconstrucción de las prácticas sexuales, así como las ideas de Monique Wittig sobre la *heterosexualidad hegemónica*. Los estudios de género y la *teoría queer* forman parte también del marco teórico que fundamenta este análisis. Los trabajos que la antropología y los estudios etnográficos han aportado respecto al tema de las identidades sexuales y los procesos de subjetivación sirven además de sustento y retroalimentación a las teorías sobre los estudios de género y la sexualidad, por lo que han servido para la presente investigación como elemento fundamental.

La pertinencia de la investigación en el campo de lo político deriva de las consecuencias de la formación del sujeto como ente-efecto de los discursos sexuales. Su significado se expresa de manera ineludible en una concepción no tradicional del poder, no ortodoxa ni fruto de las teorías del Estado. La dimensión epistemológica de la investigación reside en su capacidad para develar un poder germinador de discursos, un poder discursivo y un discurso de poder.

Proceso de investigación

La presente investigación surgió del interés despertado en mí por la relación entre la ciencia política y los estudios sobre sexualidad; en particular, la génesis de este interés surgió durante el curso de estudios sobre la sexualidad en el Instituto de Estudios Políticos de París, Francia (SciencesPo), durante una estancia de intercambio académico en el año escolar 2012. A partir de tal experiencia, logré advertir la necesidad de la disciplina a la que pertenezco (la ciencia política) de asumir la sexualidad como un tema de suma relevancia para toda comunidad. Ha sido gracias a lo aprendido en aquella experiencia, y a poco más de un año de investigación en el tema, que se logró perfilar en el desarrollo de la misma el vínculo inherente que circunscribe el campo sexual dentro del campo político y viceversa, que los ciñe, los sujeta, porque ambos intercambian núcleos de poder y aristas de saber que configuran un espacio social, una comunidad política.

El presente trabajo es la síntesis de un año de investigación de gabinete, y de seis meses de aproximación al campo a través de entrevistas a profundidad con informantes seleccionados/as de acuerdo con un perfil fundamentado en la teoría y corroborado en el

campo. Es así como, después de haber construido una relación teórica entre distintos autores que dan sustento a la tesis aquí presentada, continué con un acercamiento a personas que accedieron a participar en la investigación y que aportan la dimensión empírica de la misma. Por lo tanto, la construcción final de este trabajo de investigación observa un movimiento circular entre la teoría y la práctica, ya que ambas constituyen la situación de conocimiento que coloca cualquier trabajo de investigación en coordenadas específicas del tiempo y del espacio. Más que relación circular entre teoría y práctica, el movimiento es cíclico, pues no concibo ningún conocimiento finito, sin necesidad de retroalimentación y de refutación del mismo. Este trabajo apunta a su revisión, corrección, contradicción, y al ejercicio constante de la crítica que atiende a una perspectiva dinámica de la ciencia y del saber.

Contexto conceptual

El marco teórico de la presente investigación se enriquece en amplias ramas del conocimiento y de disciplinas varias, así como de una selección de herramientas metodológicas que posibilitaron el sustento de la misma. Se atiende a una necesidad interdisciplinaria y transdisciplinaria. Se espera que esta investigación coadyuve a dicho encuentro y a la consolidación de esta perspectiva para los distintos campos del saber sobre la sexualidad y su relación con lo político.

Algunos autores sugieren distinguir entre *marco teórico* y *contexto conceptual*:

El contexto conceptual se diferencia expresamente del “marco teórico”, éste es utilizado en estudios denominados “estructurados”, que generalmente se corresponden con el estilo de investigación cuantitativa; se elabora a partir de teorías validadas, cuyos conceptos, dimensiones e indicadores operacionalizados están rígidamente definidos e individualizados, y cuya función es ahondar el foco de análisis desde esta sola y rutinaria perspectiva, en forma deductiva, lo cual constriñe la situación estudiada “forzándola” o “violentándola” para que encaje en los conceptos o esquemas “preconcebidos” (Mendizábal, 2005: 79).

Las necesidades metodológicas de los estudios cualitativos, en cambio, suponen un método inductivo. Se considera al *contexto conceptual* como “el sistema de conceptos, supuestos, expectativas, creencias y teorías que respaldan e informan la investigación, es construido por el investigador, y se elabora a partir de diversas fuentes o recursos, entre ellos la

experiencia vital del investigador” (Mendizábal, 2005: 76).

El paradigma científico que sirve de base a este trabajo de investigación es el constructivismo *interpretativista*, el cual entiende por espacio social y comunidad política los resultantes de la interacción humana, estructurados gracias a las relaciones entre los individuos en coordenadas bien delimitadas en tiempo y espacio. La realidad social es entonces una construcción humana cuyas aristas políticas, culturales, sociales, económicas, entre otras, dan forma al espacio de interacción humano.

A la vez, esta investigación se ha apoyado de teorías generales, como el *interaccionismo simbólico* (Mead, 1934) y la *teoría de las representaciones sociales* (Moscovici, 1981), mismas que sustentan la relevancia de la interrelación entre individuos, sus significaciones, sus esquemas de acción y percepción colectivos, así como sus efectos en el orden social. La dosis de lo político resulta de la hermenéutica que realizo utilizando dos herramientas metodológicas pilares en este trabajo de investigación. Se trata de teorías sustantivas que han servido para operacionalizar la observación empírica en los informantes, a saber: *la analítica del poder* de Michel Foucault y su producción de la subjetividad sexual, por un lado, y el *habitus* de Pierre Bourdieu y su lucha en el nivel de la representación, por el otro.

Estos dos ejes rectores aportan no solo la estructura metodológica, sino la lógica de exposición del tema: ambas herramientas derivan en la descripción y exposición de los efectos políticos que produce el campo sexual; la propuesta de Michel Foucault permite visualizar los efectos de poder que el proceso discursivo de distinción encarna en los sujetos en un plano individual y subjetivo; el *habitus*, por su parte, junto con la lucha en el nivel de la representación que se deriva de la noción de *ideas fuerza* que propone Pierre Bourdieu, posibilitan el reconocimiento de la estructuración de lo sexual dentro del campo político mediante luchas simbólicas entre representaciones sociales cuyo objetivo no es otro que erigirse en fuentes de legitimidad para detentar la verdad respecto a la realidad. Un proceso discursivo de distinción donde verdad y poder juegan roles principales no puede quedar ausente de la reflexión política.

En el fondo de esta investigación subyace una reflexión cuyas repercusiones alcanzan los cimientos mismos del conocimiento científico y de la reflexión filosófica. Este trabajo desnuda la relación intrínseca entre dos campos filosóficos tradicionales: el

ontológico y el epistemológico. Lo que se muestra en este trabajo *grosso modo* es que las formas de conocimiento y los saberes que coexisten en nosotros como seres sociales producen existencias, producen realidades, y producen ausencias. Las formas de representación de la realidad a que atiende el estudio del conocimiento (la epistemología) ejercen una acción directa sobre la realidad simbólica de lo social a que atiende el estudio del ser (la ontología), dando cuerpo, a través de esquemas de percepción, a las normas surgidas de las representaciones mismas. La realidad simbólica deviene material.

¿Qué hay de político en ello? La microscópica mirada al poder mismo. Lo que se muestra es la acción misma del poder que crea y rebasa ambos campos, porque surge de ambos. La relación del poder con ambos campos (el ontológico y el epistemológico) se descubre simbiótica. El poder que habita el campo sexual estructura un espacio social en la comunidad política que surge de un proceso discursivo de distinción en el que el poder circula a través de los cuerpos y los placeres.

Campo de estudios sobre la sexualidad

Los avances en los estudios sociales sobre sexualidad en México han perfilado un nuevo campo de estudio respecto del cual la reflexión de lo político debe sumar sus esfuerzos. Han sido importantes los resultados que estudios cuantitativos como la ENADIS⁵ (Conapred, 2010) han arrojado sobre fenómenos relacionados con la discriminación en México hacia la denominada “población LGBT”. Se han producido otros estudios en los que han colaborado académicos de la FCPyS de la UNAM a través del Centro de Estudios Políticos, en colaboración con *Letra S* y el Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos (CLAM), como el titulado *Política, derechos, violencia y sexualidad* (Brito *et al.*, 2008); otros trabajos han sido coordinados desde centros de estudios como el CIESAS⁶ a través de sus publicaciones (*Desacatos*, núm. 6, 2001) y el INAH⁷ a través de su dirección de Antropología Física con la *Revista de Estudios de Antropología Sexual* que se publica anualmente desde 2011.

Uno de los precursores en el campo de estudios sobre la sexualidad, expuesta desde la perspectiva de las ciencias sociales, es Guillermo Núñez Noriega, quien con su obra *Sexo*

⁵ Encuesta Nacional sobre Discriminación en México.

⁶ Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social.

⁷ Instituto Nacional de Antropología e Historia.

entre varones (1994) marcó un hito en la investigación sobre representaciones sociales de la sexualidad en México. Una de las contribuciones más completas ha sido *La formación de un campo de estudios, estado del arte sobre la sexualidad en México 1996-2008* (Parrini y Hernández, 2012). Se trata de un recorrido sobre las contribuciones al campo que abarca no solo disciplinas como psicología y pedagogía o estudios de la salud, sino también la antropología y la sociología.

Instancias académicas de la UNAM como el CEIICH⁸ y el PUEG⁹ han hecho aportaciones en la difusión y acervo de publicaciones relacionadas al tema. Sin embargo, de los 381 resultados que permite la base de datos de *Tesiunam* a la entrada “sexualidad”, se observa que la mayoría de trabajos de titulación en la UNAM han sido realizados desde disciplinas como psicología, enfermería y pedagogía, incluidas las tesis de maestría y doctorado. De estos 381 resultados, menos de 10 tesis de licenciatura han sido abordadas desde las ciencias sociales, y de éstas, solo dos han sido realizadas en la FCPyS, una desde las ciencias de la comunicación y otra desde la sociología,¹⁰ ninguna desde la ciencia política.

⁸ Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades, UNAM.

⁹ Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM.

¹⁰ “Espacios de interacción y batalla de las identidades gay en la Ciudad de México” tesis que para obtener el título de Licenciado en Ciencias de la Comunicación presentó Oscar González Gómez (2001), UNAM, FCPyS y “Locas, maricones, mayates, hombres, homosexuales, gays: apuntes históricos de la identidad y relaciones de género en varones con sexualidad del mismo sexo en el México moderno” tesis que para obtener el título de Licenciado en Sociología presentó Adrián Palma Patricio (2007) UNAM, FCPyS.

CAPÍTULO 1

Exposición teórica

1.1 *Lo político, tecnologías de poder-saber*

Diferencia entre la política y lo político

Comprender la sexualidad como un hecho político implica diferenciar entre lo político y la política. Esta diferenciación no se refiere a un corte en la realidad social, sino a una distinción de dimensiones de análisis.

Parto de la tradición filosófica que concibe el conflicto como la fuerza motriz de la política¹¹. El conflicto surge de la oposición de voluntades ante la escasez de recursos. Lo político se refiere al conflicto; éste es la esencia de aquél. Lo político se refiere a la tensión entre fuerzas. La definición de lo político puede recurrir a analogías con la física y la hidráulica: lo político surge del choque de fuerzas que se encuentran una frente a otra en direcciones opuestas y que al establecer contacto causan efectos de inercia, resistencia y cambio, dibujan trayectorias vectoriales y a la vez distienden ondulaciones caóticas que desestabilizan sistemas complejos. Lo político es inherente a lo humano.

La realidad social está compuesta de una serie de antagonismos generados por el conflicto ante la escasez de recursos y la necesidad de acceder a éstos por cada una de las partes antagonicas. La política consiste en domesticar la hostilidad y neutralizar el conflicto y los antagonismos entre partes diferenciadas. Chantal Mouffe aporta la noción de “exterior constitutivo”, con la que indica que toda identidad se construye a través de parejas de diferencias jerarquizadas:

[...] al indicar que la condición de existencia de toda identidad es la afirmación de una diferencia, la determinación del “otro” que le servirá de “exterior”, permite comprender la permanencia del antagonismo y sus condiciones de emergencia (Mouffe, 1993: 15).

La diferenciación entre el “nosotros” frente al “ellos” revela que la identidad es un fenómeno eminentemente político. Carl Schmitt afirmaba en su día amigo/enemigo que “la enemistad es la negación óptica de un ser distinto” (Schmitt, 1991: 63), mas no es una

¹¹ En dicha tradición pueden mencionarse autores como Thomas Hobbes y Carl Schmitt.

negación de supresión —pues el otro me es necesario para constituirme como yo— sino más bien de exclusión y de distinción.

La diferenciación del “nosotros” frente al “ellos” remite a un punto relacional: conduce a la afirmación schmittiana de que el fundamento de lo político descansa sobre una distinción específica, misma que para Schmitt es la que se realiza entre amigo y enemigo, entendido éste como

[...] el otro, el extraño, y para determinar su esencia basta con que sea existencialmente distinto y extraño en un sentido particularmente intensivo. Toda distinción, y desde luego la de la política, que es la más fuerte e intensa de las distinciones y agrupaciones, echa mano de cualquier otra distinción que encuentre con tal de procurarse apoyo (Schmitt, 1991: 57).

No existe identidad sin distinción; no existo yo sin el otro, son dos caras relacionales. El exterior constituye al interior y la identidad del otro me constituye a mí de la misma forma que la identidad propia constituye a la ajena. ¿Por qué es tan importante la distinción para lo político? Porque estructura los flujos del poder, dibuja las posibilidades de lo político, la distinción del otro como diferente me actualiza como ente unitario, la base ontológica que produce la distinción deviene en base axiológica que dispone distinciones de otro orden, como la de amigo/enemigo de Schmitt.

Lo político es una forma de enfrentamiento que no necesariamente se conduce a través de las vías institucionales del Estado. Lo sexual como campo fenoménico se enmarca dentro del análisis político del Estado en tanto éste busca regular a aquél y someterlo al orden positivo de la política. Sin embargo, entender la sexualidad únicamente desde la perspectiva del aparato del Estado reduciría el campo sexual fenoménico a meros actos a regular por la vía del derecho positivo.

El liberalismo pretendió escindir las esferas de lo regulable y lo irregulable. Su objetivo era, dice Schmitt, someter el Estado y la política a una moral individualista —y por eso mismo *jusprivatista*— y en parte a categorías económicas, despojándolos de su sentido específico:

[...] resulta llamativo con qué naturalidad reconoce el liberalismo, fuera de la política, la “autonomía” de los diversos ámbitos de la vida humana, especializándolos y llegando incluso a exagerar aquélla hasta el completo aislamiento (Schmitt, 1991: 100).

La escisión entre “esferas” privada y pública se profundizó, la vida privada —donde se suponía radicaban las prácticas sexuales— se volvió presa de un interés particular para el Estado y a la vez de un interés particular para los nuevos campos del saber científico.

Si bien las prácticas sexuales han sido materia de regulación legislativa por parte de los Estados occidentales modernos, la complejidad de las relaciones y significaciones que conllevan dichas prácticas revela que analizar los efectos de poder desde una lógica positiva del derecho como instrumento del Estado no posibilita advertir ciertas arterias microscópicas en que la sexualidad y su relación con un poder requieren un enfoque distinto, siguiendo a Schmitt se afirma que quien asume que solo lo estatal es político yerra en el sentido amplio de este término

[...] la ecuación *estatal = político* se vuelve incorrecta e induce a error en la precisa medida en que Estado y sociedad se interpenetran recíprocamente; en la medida en que todas las instancias que antes eran estatales se vuelven sociales, y a la inversa, todas las instancias que antes eran “meramente” sociales se vuelven estatales, cosa que se produce con carácter de necesidad en una comunidad organizada democráticamente (Schmitt, 1991: 53).

Atender a la definición de Michael Sodaro de “política” como el

[...] proceso por el que las comunidades persiguen objetivos colectivos y abordan sus conflictos en el marco de una estructura de reglas, procedimientos e instituciones, cuyo objetivo es alcanzar soluciones y adoptar decisiones aplicables por la autoridad estatal al conjunto de la sociedad (Sodaro, 2006: 1),

bien puede permitir el análisis político del estudio respecto a demandas y respuestas que un sistema político organizado en forma de Estado, administra y procesa frente a movimientos sociales como el movimiento LGBT; pero queda de lado el estudio de las causas profundas, de la correlación de fuerzas históricas y culturales que produjeron el fenómeno. Sodaro afirma que entender la política como proceso es entenderla como una secuencia de interacciones entre varios actores y cómo esos actores organizan la comunidad. En esta investigación, mediante la noción de tecnologías de poder-saber de Michel Foucault y la lucha en el nivel de la representación de Pierre Bourdieu, estudio cómo se constituyeron esos actores en un entramado político construido y actualizado cotidianamente por efectos de poder no advertidos desde la teoría política.

Lo político deviene de la tensión existente generada por la posibilidad de la lucha permanente entre el “nosotros” y el “ellos”. Solo en la confrontación constate se reactualizan las fronteras de la escisión política, donde se resignifica el antagonismo, y es por referencia a ella que la vida del ser humano adquiere su tensión específicamente política:

Todo antagonismo u oposición religiosa, moral, económica, étnica o de cualquier clase se transforma en oposición política en cuanto gana la fuerza suficiente como para agrupar de un modo efectivo a los hombres en amigos y enemigos. Lo político no estriba en la lucha misma. Lo político está en una conducta determinada por esta posibilidad real en la clara comprensión de la propia situación y de su manera de estar determinada por ello, así como en el cometido de distinguir correctamente entre amigos y enemigos (Schmitt, 1991: 67).

Es este “distinguir correctamente” schmittiano el que asegura las fronteras del antagonismo. El eje central de la distinción erige un sentido polémico en su acepción etimológica griega de *polemos*, confrontación directa. La distinción se formula sobre la base de un antagonismo concreto, vinculado a una situación concreta, cuya consecuencia última es la agrupación entre entidades diferenciadas solo a partir de esa diferencia, sin la cual dichas entidades devienen abstracciones vacías; esto es, sin la situación relacional productora de la diferencia, pierde vigencia la distinción política.

La distinción es la fuente de lo político. Y su manifestación es el antagonismo. Lo político puede extraer su fuerza de los ámbitos más diversos de la vida humana, de antagonismos religiosos, económicos, morales, y sexuales. Según Schmitt, “por sí mismo lo político no acota un campo propio de la realidad, sino solo un cierto *grado de intensidad* de la asociación o disociación de hombres” (Schmitt, 1991: 68), intensidad cuyos motivos pueden ser de naturaleza religiosa, étnica o económica, y tener como consecuencias, en cada momento y en cada época, configuraciones políticas distintas.

La correlación de fuerzas dentro de una comunidad jamás es igual, mas puede ser constante. La intensidad de cada antagonismo, organizado alrededor de múltiples conflictos, configurará nuevos órdenes de lo político: “si los antagonismos económicos, culturales o religiosos llegan a poseer tanta fuerza que determinan por sí mismos la decisión en el caso límite, quiere decir que ellos son la nueva sustancia de la unidad política” (Schmitt, 1991: 69). Cuando una distinción dentro de la comunidad ha asumido tanta

intensidad como para escindir a la comunidad completa, puede afirmarse que dicha distinción constituye, en tal momento y en tal comunidad, un eje de lo político capaz de sumergir a todos sus integrantes en un proceso discursivo de distinción política.

A partir de la obra de Michel Foucault se entenderá en esta investigación por *efecto de poder* todo resultado del conjunto de las relaciones de fuerza organizadas y producidas a partir de dispositivos y tecnologías de poder en una sociedad determinada. El conjunto de las relaciones de fuerza existentes en una sociedad dada

[...] constituye el dominio de la política. Una política es una estrategia más o menos global que intenta coordinar y darles un sentido a estas relaciones de fuerza. Toda relación de fuerza implica en todo momento una relación de poder (que es en cierto modo su forma momentánea) y cada relación de poder reenvía, como a su efecto, pero también como a su condición de posibilidad, a un campo político del que forma parte (Foucault, 1979a: 159).¹²

Según Laclau y Mouffe, la política, en tanto creación, reproducción y transformación de las relaciones sociales, “no puede ser localizada en un nivel determinado de lo social, ya que el problema de lo político es el problema de la institución de lo social, es decir, de la definición y articulación de relaciones sociales en un campo surcado por antagonismos” (Laclau y Mouffe, 1985: 171). Antagonismos que, como afirmamos anteriormente, no producen efecto alguno sobre el cuerpo social sin la distinción como eje.

La distinción, como operación lógica del juicio, surge de la percepción y es la base para toda construcción argumentativa del lenguaje humano. La distinción, como operación política de la diferencia, surge también de la percepción, pero se conjuga con una carga axiológica predicativa; esto es, la distinción política no solo distingue, sino que (pre)dispone a la acción, y a la acción hacia el otro dentro de la comunidad.

La diferencia, como escisión de la realidad, manifestará entidades separadas, intrínsecamente relacionales: una no puede ser sin la otra, quizá debido a su mismo núcleo ontológico. La mujer no es sin el hombre, el negro sin el blanco, el homosexual sin el heterosexual. La distinción política es necesariamente continua, debe reactualizar la exterioridad del otro a fin de no diluir la escisión. Es un proceso discursivo de distinción del otro, de creación del otro, de producción del otro. En este trabajo de investigación trato

¹² Para la definición de “campo político” *Vid. infra*.

de discernir un proceso discursivo de distinción política concreto: el de diferenciación entre *habitus* sexuales, formulados y enunciados a partir de categorías de identidad sexual.

Si las relaciones de poder se establecen en distintos niveles de la realidad social y sobrepasan el ámbito del derecho positivo y la dimensión de la política como conflicto institucionalizado, es necesario valerse de nuevas herramientas analíticas que contribuyan a una comprensión más completa de realidades cada vez más complejas. La teoría del Estado y “el análisis tradicional de los aparatos de Estado, no agotan sin duda el campo del ejercicio y funcionamiento del poder” (Foucault, 1979a: 83). A continuación expongo el análisis foucaultiano del poder y su crítica del proceso discursivo de distinción que produce subjetividades sexuales.

Exposición del poder foucaultiano

La reflexión sobre el poder obliga a la cautela filosófica respecto a un objeto de estudio que lejos de estar claramente delimitado (fijado en límites concretos bajo juicios categóricos) conceptualmente, abre posibilidades ontológicas que revelan la naturaleza compleja de una entidad —el poder— que buscamos hacer inteligible. Puede afirmarse, sin embargo, que el ejercicio del poder va mucho más allá de los aparatos del Estado, “pasa por canales mucho más finos, es mucho más ambiguo, porque cada uno es en el fondo titular de un cierto poder y, en esta medida, vehicula el poder” (Foucault, 1979a: 119).¹³

Ya que la noción de poder del Estado moderno occidental es “jurídico-discursiva”, lo representa en oposición al deseo, en una relación binaria *límite-infinitud*. Un binarismo que derivaría en la promesa de la “liberación” de un deseo sojuzgado frente a un poder represivo. Foucault critica esta concepción negativa del poder bajo cuya lógica, por ejemplo, la sexualidad replicaría esa relación negativa en que el poder no posee otra opción frente a las prácticas sexuales más que negarlas. El deseo estaría, desde esta lógica, colocado bajo el binarismo de lo lícito y lo ilícito, lo permitido y lo prohibido. Foucault rechaza la definición negativa del poder y afirma:

Por poder no quiero decir “el Poder” como conjunto de instituciones y aparatos que garantizan la sujeción de los ciudadanos en un Estado determinado. Tampoco indico un

¹³ Debe recordarse, a manera de acotación, que Foucault no buscó en ningún momento de su obra crear una “teoría del poder”, lo que él propugnaba era desarrollar una *analítica del poder*.

modo de sujeción que, por oposición a la violencia, tendría la forma de la regla, no entiendo por poder un sistema general de dominación ejercida por un elemento o un grupo sobre otro. Por poder hay que entender la multiplicidad de las relaciones de fuerza inmanentes y propias del campo en el que se ejercen, y que son constitutivas de su organización; el juego que por medio de luchas y enfrentamientos incesantes las transforma, las refuerza, las invierte; los apoyos que dichas relaciones de fuerza encuentran las unas con las otras, de modo que formen cadena o sistema, o al contrario, los desniveles, las contradicciones que aíslan a unas de otras; las estrategias, por último, que las tornan efectivas, y cuyo dibujo general o cristalización institucional toma forma en los aparatos estatales, en la formulación de la ley, en las hegemonías sociales (Foucault, 1987a: 89).

Para Foucault, el análisis del poder no debe postular, como premisas iniciales, la soberanía del Estado, la forma de la ley o la unidad global de una dominación; éstas son más bien formas terminales del poder. El poder no debe ser buscado en un punto central o foco único en la sociedad; el poder es multifocal. El poder es producto y productor a la vez de relaciones de fuerza, se está produciendo a cada instante, el poder no está en todas partes pero viene de todas ellas.

Debe asumirse el poder más bien como efecto que como causa, no porque deje de ser una sin el otro, sino porque la movilidad del poder le permite ser ambos, pues “son los cimientos móviles de las relaciones de fuerzas los que sin cesar inducen, por su desigualdad, estados de poder —pero siempre locales e inestables” (Foucault, 1987a: 89). El poder, según Foucault, no es más que el efecto de conjunto que se dibuja a partir de todas esas movi­lidades, el encadenamiento que se apoya en cada una de ellas. Es el nombre que se presta a una situación estratégica compleja en una sociedad dada. No es una estructura; se distiende a través de redes y articulaciones estratégicas que se derivan de las relaciones de fuerza sociales.

El poder se encuentra difuso en el cuerpo social, que es atravesado por redes distintas, superficies cuyos relieves y oquedades configuran una geografía del poder. La espacialidad del poder que describe Foucault solo puede ser advertida a través de una analítica no vertical, sino transversal o, mejor dicho, multidimensional, que no enfoque su atención en lo que la teoría política occidental concibe como la jerarquía formal del poder, donde los niveles de su ejercicio son claros y distintos, portadores de una evidencia irrefutable en la que la figura de la autoridad unipersonal —llámese rey, presidente o

primer ministro— se encuentra en el vértice máximo del poder. Esta perspectiva no permite visualizar sus relieves, no asume intersticios ni vacíos en donde surjan resistencias a la verticalidad del poder, y es aquí donde se produce la diferencia y la disidencia, en los intersticios de la exclusión.

El poder como flujo deambula en la geografía social, corre a través de redes y nodos, se sujeta a puntos de deseo entre fuerzas que pueden o no reflejar los intereses manifiestos de la política institucionalizada:

[...] hay inversiones de deseo que modelan el poder, y lo difunden, y hacen que el poder se encuentre tanto al nivel del policía como del primer ministro, y que no exista en absoluto una diferencia de naturaleza entre el poder que ejerce un simple policía y el poder que ejerce un primer ministro (Gilles Deleuze en Foucault, 1979a: 84).

La diferencia entre ambos ejercicios del poder no radica entonces en su naturaleza, sino en el nivel del campo político en que se desarrollan.

La actividad del poder es incesante, funciona bajo una lógica compleja que no describe trayectorias uniformes¹⁴ ni en el tiempo ni en el espacio; fija regularidades solo para borrarlas de nuevo y, sin embargo, deja huellas. El trazo del poder queda inscrito en los sujetos, su rastro puede advertirse solo si se comprende el funcionamiento de su mecánica. Foucault asegura:

[...] cuando pienso en la mecánica del poder, pienso en su forma capilar de existencia, en el punto en el que el poder encuentra el núcleo mismo de los individuos, alcanza su cuerpo, se inserta en sus gestos, sus actitudes, sus discursos, su aprendizaje, su vida cotidiana (Foucault, 1979a: 89).

El poder es capilar, es microscópico y yace en nuestras acciones, se manifiesta en nuestros cuerpos y en nuestras conductas, pero no por ser microscópico es inmaterial: “nada es más material, más físico, más corporal que el ejercicio del poder” (Foucault, 1979a: 105). La figura de la *red* es pertinente para el análisis del poder que circula a través de una organización reticular:

¹⁴ Foucault afirma que en esta red pueden advertirse puntos “de rechazo, redistribuciones, alineamientos, homogeneizaciones, arreglos de serie, líneas de convergencia. Las grandes dominaciones son los efectos hegemónicos sostenidos continuamente por la intensidad de todos esos enfrentamientos” (Foucault, 1987a: 90).

[...] el poder tiene que ser analizado como algo que circula, o más bien como algo que no funciona sino en cadena. No está nunca localizado aquí y allá, no está nunca en las manos de algunos, no es un atributo como la riqueza o un bien. El poder funciona, se ejercita a través de una organización reticular. Y en sus redes no solo circulan los individuos, sino que además están siempre en situación de sufrir o de ejercer ese poder, no son nunca el blanco inerte o consistente del poder ni son siempre los elementos de conexión. En otros términos, el poder transita transversalmente, no está quieto en los individuos (Foucault, 1979a: 144).

Por su condición difusa, el poder es heterogéneo, pues una homogeneidad formal supondría una forma general de sumisión. Colocaría un binarismo entre el poder como legislador y el sujeto como súbdito obediente, como lo supone la teoría jurídica del poder emanado del derecho (ya sea de fuente divina o positiva). Esta lógica de la mecánica del poder jurídico-discursivo supondría un poder

[...] pobre en recursos, muy ahorrativo en sus procedimientos, monótono en sus tácticas, incapaz de invención y condenado a repetirse siempre, incapaz de producir nada, apto únicamente para trazar límites, sería en esencia una antienergía; en ello consistiría la paradoja de su eficacia, no poder nada, salvo lograr que su sometido nada pueda tampoco, excepto lo que le deja hacer (Foucault, 1987a: 82).

Este modelo de poder sería esencialmente jurídico, según Foucault, y todos sus efectos se reducirían a la obediencia de la ley positiva. Frente a un poder que es ley, el sujeto constituido como tal —el que está *sujetado*—es el que obedece la ley.

La herencia del poder hecho ley de la tradición jurídico-política judeocristiana, constituyó al derecho como vector necesario del poder; situó la dirección vertical de la fuente del poder a partir de un vértice que emanaba desde arriba, en referencia a lo divino y, en concreto, al dios judeocristiano. Foucault critica esta concepción: para este autor, el poder no es algo que fluya verticalmente de arriba hacia abajo y cuyo único efecto manifiesto fuera la prohibición:

[...] el poder viene de abajo; es decir, que no hay en el principio de las relaciones de poder, y como matriz general, una oposición binaria y global entre dominadores y dominados, reflejándose esa dualidad de arriba a abajo y en grupos cada vez más restringidos, hasta las profundidades del cuerpo social. Más bien hay que suponer que las relaciones de fuerza múltiples que se forman y actúan en los aparatos de producción, las

familias, los grupos restringidos y las instituciones, sirven de soporte a amplios efectos de escisión que recorren el conjunto del cuerpo social. Éstas forman entonces una línea de fuerza general que atraviesa los enfrentamientos locales y los vincula (Foucault, 1987a: 90).

El derecho es solo una máscara del poder. Según Foucault, el poder solo es tolerable si se enmascara una parte de él. La máscara del poder sería el derecho, o al menos una de sus máscaras, el código con el que se le presenta. El poder no está restringido a la dimensión jurídico-formal de la política: las relaciones de poder están presentes en todos los ámbitos de la vida, tanto en las relaciones económicas como en las relaciones de producción de conocimiento, e incluso dentro de las relaciones sexuales. El ejercicio del poder no se limita a la pura operación negativa de reprimir, contener, o excluir. Su actuación busca modificar la conducta de los sujetos, alterar su campo de presencia “induciendo comportamientos, implantando tipos de subjetividad para insertarlos en dominios de utilidad (económica, simbólica, etc.) o para que el individuo los interiorice mediante disciplina, aprendizaje o seducción simbólica” (Moreno Mengíbar y Vázquez García, 1997: 41).

Se revela entonces un poder que es más productor que represor. El poder no es solo el puro límite trazado a la libertad de los sujetos, sino que esta forma de asumirlo es la forma general de su aceptabilidad, según Foucault.¹⁵ El poder produce sujetos, produce prácticas, produce cuerpos, produce objetos de saber y objetos de poder, los hace emerger. El poder registra, prescribe, envuelve a los sujetos, situándolos en múltiples redes en las que desarrollan su existencia. Todos ejercemos el poder porque el poder nos ha constituido como sujetos: “somos partícipes en relaciones de poder cuando en virtud de determinadas representaciones (concepciones, valoraciones) que existen sobre la realidad o aspectos de ella, se limitan, condicionan, inhiben, o influyen, las acciones o posibilidades de actuar” de nosotros mismos y de los otros (Núñez Noriega, 1994: 28). El poder produce representaciones al enunciar la realidad a través de discursos de saber, a través de los diferentes objetos y campos de estudio. El poder es creador.

¹⁵ Según el análisis genealógico foucaultiano, los sistemas judicial y jurídico de Occidente descubren una lógica particular de dominación a través del derecho: “el derecho no fue simplemente un arma manejada hábilmente por los monarcas; fue el modo de manifestación y la forma de aceptabilidad del sistema monárquico. A partir de la edad media, en las sociedades occidentales el ejercicio del poder se formula siempre en el derecho” (Foucault, 1987a: 82).

El poder inviste el cuerpo; éste encarna a aquél: el cuerpo de cada individuo es producto de múltiples efectos de poder. Erramos cuando pensamos que

el cuerpo no tiene más leyes que las de su fisiología y que escapa a la historia. De nuevo error, el cuerpo está aprisionado en una serie de regímenes que lo atraviesan; está roto por los ritmos del trabajo, el reposo, las fiestas; está intoxicado por venenos —alimentos o valores, hábitos alimentarios— y leyes morales, todo junto (Foucault, 1979a: 19).¹⁶

El poder penetra en cada orden de la existencia humana a través de discursos de saber y de poder¹⁷. Estos discursos generan actos discursivos sobre la realidad. Cada acto de discurso crea objetos de saber que son al mismo tiempo efectos de poder. De tal forma, cuando surgió la sexología como campo de saber y las prácticas sexuales como objeto de estudio no solo estaba apareciendo una nueva disciplina científica, sino también su objeto de estudio. Es decir, los efectos de poder no solo configuran el campo epistemológico, sino también el ontológico: el poder no solo busca saber, no solo posee una voluntad de saber, sino que es a través de la voluntad de saber que germinan nuevos sujetos, cuyas subjetividades estarán configuradas por discursos de saber-poder, y cuya interacción genera una articulación social determinada.

El poder busca, a través de discursos de saber, prescribir un orden a las prácticas sexuales: busca otorgarles una forma de inteligibilidad. El sexo no puede descifrarse a partir de su relación con la ley. Cuando el poder pronuncia la regla, el poder apresa al sexo mediante el lenguaje a través de un acto de discurso que crea, por el hecho mismo de articularse, un estado de derecho. Pero el poder no funciona solo de esta forma jurídico-positiva de negación, sino que alcanza profundidades más materiales: las de los cuerpos y las prácticas. El poder violenta la realidad de los cuerpos y las prácticas y hace emerger de esas profundidades nuevas subjetividades. Sujeta las prácticas y a los cuerpos a nuevas reglas de inteligibilidad, para inscribirlas en ellos y manifestarlas como naturales. Esto no quiere decir que las prácticas y los cuerpos sean objetos pasivos, materia pura de sujeción inerte frente al poder, pues

¹⁶ Para Foucault “el poder se ha introducido en el cuerpo, se encuentra expuesto en el cuerpo mismo a través de regímenes culturales como la gimnasia, los ejercicios, el desarrollo muscular, la desnudez, la exaltación del cuerpo bello [...] todo está en la línea que conduce al deseo del propio cuerpo mediante un trabajo insistente, obstinado, meticuloso” (Foucault, 1979a: 104).

¹⁷ Para la definición de “discurso” *Vid. Infra*.

[...] no existen relaciones de poder sin resistencias, éstas son más reales y más eficaces cuando se forman allí mismo donde se ejercen las relaciones de poder; la resistencia al poder no tiene que venir de fuera para ser real. Existe porque está allí donde el poder está: es pues con él, múltiple e integral en estrategias globales (Foucault, 1979a: 171).

Donde hay poder hay resistencia dice Foucault. La resistencia es cualquier acción cotidiana que disputa la imposición de valoraciones, ideologías y patrones de comportamiento. Hay una multiplicidad de puntos de resistencia móviles y transitorios; existen focos locales donde el poder actúa y resistencias que surgen de dichos focos. Son formas de distribución del poder y formas de apropiación del saber, “matrices de transformaciones” las llama Foucault (1987a: 95). El poder es una red productora de discursos que atraviesa la realidad social.

Definición de discurso

Poder y saber se articulan en el discurso. Según Foucault “es preciso concebir el discurso como una serie de segmentos discontinuos cuya unión táctica no es uniforme ni estable” (Foucault, 1987a: 97). En *La verdad y las formas jurídicas* afirma que el “discurso es ese conjunto regular de hechos lingüísticos en determinado nivel, y polémicos y estratégicos en otro” (Foucault, 1973b: 4); es el conjunto de estrategias lingüísticas que, a través de una lógica múltiple de elementos constitutivos, produce efectos de distinto orden en la realidad. El discurso, según Foucault, es una violencia que hacemos a las cosas, una práctica que les imponemos. En esta práctica, los acontecimientos encuentran su regularidad. El discurso “traduce las luchas o los sistemas de dominación, y además es el medio de la lucha” (Foucault, 1973a: 12).

Según Michel Foucault, en toda sociedad la producción del discurso está a la vez controlada, seleccionada y redistribuida por cierto número de procedimientos cuya función es “conjurar los poderes y peligros, dominar el acontecimiento aleatorio y esquivar su pesada y temible materialidad” (Foucault, 1973a: 11). Más que excluirlos, el poder incita la germinación de discursos. El poder produce discursos, por lo que no hay que imaginar, dice Foucault, un universo del discurso dividido entre el discurso aceptado y el discurso

excluido, o entre el discurso dominante y el dominado, sino una multiplicidad de elementos discursivos que pueden actuar en estrategias diferentes.¹⁸

A través de los discursos de poder-saber se produjo la construcción social de la sexualidad, ellos se apropiaron del derecho a hablar de las prácticas sexuales y de otorgarles inteligibilidad, ellos asumieron la ardua labor de discernir qué era el sexo y cómo funcionaba. Todo un desfile de discursos atendió al llamado de la voluntad de saber ante el surgimiento de un nuevo campo fenoménico que fue denominado “sexualidad”. Uno a uno, el discurso médico, el jurídico, el psiquiátrico, el biológico, el pedagógico, el psicoanalítico, le otorgaron significado a cada acto, a cada deseo, a cada sujeto deseante. Y uno a uno encontraron en las instituciones del Estado moderno el asilo para su florecimiento.

La sexualidad fungió como vía de paso para las relaciones de poder. La sexualidad no es una naturaleza dada ni un campo enigmático a descifrar por las ciencias, sino que [...] es el nombre que se puede dar a un dispositivo histórico: no una realidad por debajo en la que se ejercerían difíciles apresamientos, sino una gran red de superficie en la que la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes cadenas de saber y de poder (Foucault, 1987a: 101).¹⁹

La configuración de este dispositivo histórico es un proceso de larga duración que constituye a su vez un régimen normativo de poder-saber de la existencia sexual de los sujetos en las sociedades occidentales modernas. Importa señalar que lo que significa ser sexual en cada sociedad depende de la cantidad de discursos sobre la sexualidad que existan en ella, así como de las características y dimensiones de la vida de los individuos que tales discursos impliquen.

Ya que un discurso es un conjunto organizado de significados respecto a una dimensión de la vida del ser humano, los significados serán articulados mediante una gran variedad de lenguajes diferentes: el médico, el religioso, el educativo, el jurídico, son solo ejemplos de los diferentes registros que puede asumir un discurso:

¹⁸ A esto Michel Foucault lo denomina “Regla de polivalencia táctica de los discursos” (1987a: 97).

¹⁹ Foucault asegura que es “un impulso reacio que se oculta y distiende bajo la lógica de la represión, la sexualidad es un artificio creado para traer a la luz algo que al ser traído es inventado y cuya instrumentalidad permite múltiples puntos de apoyo a diversos dispositivos” (1987a: 101).

[...] la totalidad de estos discursos y prácticas constituyen “posiciones de sujeto”. Los individuos son configurados, y se configuran a sí mismos, en relación con esos conjuntos preexistentes de significados, que intentan reglamentar y controlar la conducta de acuerdo con reglas firmes y consciente o inconscientemente asimiladas (Weeks, 1998: 60).

La organización y coexistencia de los discursos no representa necesariamente una oposición entre ellos; su relación es más bien de yuxtaposición, es decir que, a pesar de que existan contradicciones entre algunos aspectos de sus estructuras, comparten un juego complejo donde un discurso puede ser instrumento y efecto de poder, pero también puede ser obstáculo en otro momento: el discurso transporta y produce poder,

[...] no existe el discurso del poder por un lado y enfrente otro que se le oponga. Los discursos son elementos o bloques tácticos en el campo de las relaciones de fuerza; puede haberlos diferentes e incluso contradictorios en el mismo interior de la misma estrategia; pueden por el contrario circular sin cambiar de forma entre estrategias opuestas. A los discursos sobre el sexo no hay que preguntarles sobre todo de qué teoría implícita derivan o qué divisiones morales acompañan o qué ideología —dominante o dominada— representan, sino que hay que interrogarlos en dos niveles: su productividad táctica (qué efectos recíprocos de poder y saber aseguran) y su integración estratégica (cuál coyuntura y cuál relación de fuerzas vuelven necesaria su utilización en tal o cual episodio de los diversos enfrentamientos que se producen) (Foucault, 1987a: 98).

Ernesto Laclau y Chantal Mouffe (1985: 119) llaman *discurso* a la totalidad estructurada resultante de una práctica articuladora. Según estos autores, una estructura discursiva no es una entidad meramente “cognoscitiva” o “contemplativa”, es una práctica articuladora que constituye y organiza las relaciones sociales. Toda práctica articuladora establece una relación tal entre elementos que la identidad de éstos resulta modificada como resultado de esa práctica:

La práctica de la articulación como fijación/dislocación de un sistema de diferencias tampoco puede consistir en meros fenómenos lingüísticos, sino que debe atravesar todo el espesor material de instituciones, rituales, prácticas de diverso orden, a través de las cuales una formación discursiva se estructura (Laclau y Mouffe, 1985: 125).

Es decir que los discursos como articuladores del poder fijan un sistema de diferencias, estructuran un proceso discursivo de distinción de las relaciones sociales que producen representaciones de la realidad, producen “teorías”, “paradigmas”, “apoteogmas”, “leyes”.

Así como el conjunto de representaciones sobre la realidad construye al sujeto en cuanto tal, el conjunto de representaciones sobre la realidad sexual constituye al *sujeto* en cuanto *sujeto sexual*. Sujeto que es producto de la imbricación y yuxtaposición de discursos enmarcados en un régimen normativo de poder-saber.

Régimen normativo de poder-saber

Según Foucault, en los siglos XVII y XVIII se produjo en la sociedad occidental la invención de una nueva mecánica del poder que se sustenta en un régimen disciplinario, más que soberano-legal. Se trata de un poder germinador de disciplinas que se inscribe en los cuerpos y que se distiende en las relaciones de los sujetos cotidianamente, el cual constituye un régimen normativo cuyas disciplinas

[...] son creadoras de aparatos de saber y de múltiples dominaciones de conocimiento[...] son portadoras de un discurso, pero éste no puede ser el del derecho; el discurso de las disciplinas es extraño al legal de la regla, efecto de la voluntad soberana. Las disciplinas conllevarán un discurso que será el de la regla, no el de la regla jurídica derivada de la soberanía, sino el de la regla natural, es decir, el de la norma. Definirán un código que no será el de la ley, sino el de la normalización, se referirán a un horizonte teórico que no serán las construcciones del derecho, sino el campo de las ciencias humanas, y su jurisprudencia será la de un saber clínico (Foucault, 1979a: 151).

A través de las disciplinas, este régimen de poder-saber buscó convertir al deseo sexual en discurso, en formulación coherente que revelara una inteligibilidad profunda. Tal como la naturaleza ocultaba leyes físicas que debían ser descubiertas por las ciencias para la felicidad humana, las prácticas sexuales debían poseer leyes profundas, debía existir bajo la superficie caótica de las prácticas sexuales una razón, o muchas razones, causas naturales que permitieran someter otro tipo de naturaleza —la humana— con el fin de llevar la felicidad a la sociedad entera. Se amplió entonces el dominio de lo que se podía decir sobre el sexo y se conectó el discurso con el sexo mediante un dispositivo complejo productor de efectos que no puede explicarse a través de la ley de la prohibición. Se construyó un artefacto para producir discursos sobre el sexo.

El moderno dispositivo de sexualidad es resultado de un conjunto de técnicas que según Foucault invistieron los discursos respecto a las prácticas sexuales con un “interés público”, interés que responde a mecanismos de poder para cuyo funcionamiento el

discurso sobre el sexo ha llegado a ser esencial. Vemos entonces cómo nace, hacia el siglo XVIII, una incitación política, económica y técnica a hablar del sexo

[...] no tanto en forma de una teoría general de la sexualidad, sino en forma de análisis, contabilidad, clasificación y especificación, en forma de investigaciones cuantitativas o causales. Tener “en cuenta” el sexo, pronunciar sobre él un discurso no solo moral sino de racionalidad, fue una necesidad bastante nueva (Foucault, 1987a: 26).

El “interés público” pasó a la representación colectiva de las ciencias y de la administración pública como algo evidente:

Se debe hablar del sexo, se debe hablar públicamente [...] se debe hablar como de algo que no se tiene, simplemente, que condenar o tolerar, sino que dirigir, que insertar en sistemas de utilidad, regular para el mayor bien de todos, hacer funcionar según un óptimo. El sexo no es una cosa que solo se juzgue, es cosa que se administra. Participa del poder público; exige procedimientos de gestión; debe ser asumido por los discursos analíticos. En el siglo XVIII el sexo llega a ser asunto de “policía”. Pero en el sentido pleno y fuerte que se daba entonces a esa palabra, no represión del desorden sino mejoría ordenada a las fuerzas colectivas e individuales (Foucault, 1987a: 27).

Era necesario entonces reglamentar el sexo, administrarlo, gestionarlo, dirigirlo, todo ello mediante discursos útiles y públicos.²⁰ ¿Quién mejor que el Estado moderno para administrar una realidad tan caótica, tan disímil, tan presente en cada segmento de la población?

Por mediación de la medicina, la pedagogía y la economía

[...] se hizo del sexo no solo un asunto laico, sino un asunto de Estado; aun más: un asunto en el cual todo el cuerpo social, y casi cada uno de sus individuos, eran instados a someterse a vigilancia [...] se desarrollaba según tres ejes: el de la pedagogía, cuyo objetivo era la sexualidad específica del niño; el de la medicina, cuyo objetivo era la fisiología sexual de la

²⁰ En el siglo XVIII aparece la población como problema público, de la vivienda en las grandes urbes industriales, la natalidad, la morbilidad, la fecundidad, la salubridad, la teoría de Malthus es solo un ejemplo. Para Foucault, en el corazón del problema económico y político de la población se encontraba el sexo: analizar la tasa de natalidad, la edad del matrimonio, los nacimientos legítimos e ilegítimos, la precocidad y la frecuencia de las relaciones sexuales, las prácticas anticonceptivas, fue “la primera vez que una sociedad afirma que su futuro y su fortuna están ligados no solo al número y virtud de sus ciudadanos, no solo a las reglas de sus matrimonios y a la organización de las familias, sino también a la manera en que cada cual hace uso de su sexo” (Foucault, 1987a: 29).

mujeres; y el de la demografía, finalmente, cuyo objetivo era la regulación espontánea o controlada de los nacimientos (Foucault, 1987a: 112).

La conducta sexual de la población pasa a ser considerada como objeto de análisis, objeto de estudio y por ende blanco de intervención pública. Foucault observa cómo a través de la economía política de la población se formó toda una red de observaciones sobre el sexo. Nació el análisis de las conductas sexuales

[...] de sus determinaciones y efectos, en el límite entre lo biológico y lo económico. También aparecen campañas sistemáticas que, más allá de los medios tradicionales —exhortaciones morales y religiosas, medidas fiscales—, tratan de convertir el comportamiento sexual de las personas en una conducta económica y política concertada (Foucault, 1987a: 29).

Los discursos de las ciencias hablarían de “las causas profundas” de las prácticas sexuales, pero sería el Estado quién intervendría, por el bien público, en ellas:

[...] que el Estado sepa lo que sucede con el sexo de los ciudadanos y el uso que le dan, pero que cada cual, también sea capaz de controlar esa función. Entre el Estado y el individuo, el sexo se ha convertido en una apuesta, y una apuesta pública, investida por toda una trama de discursos, saberes, análisis y conminaciones (Foucault, 1987a: 29).

De esta forma, el nuevo escenario de la sexualidad colocaba a las ciencias como las espectadoras que observan y descifran las prácticas sexuales, al Estado como interventor que cuida el buen funcionamiento de la puesta en escena, pero los protagonistas serían los nuevos sujetos sexuales, quienes se verían obligados a asumir los nuevos papeles que les asignaban los discursos, sujetos de intervención activa (por parte del Estado) y pasiva (por parte de las ciencias).

Los nuevos discursos sobre la sexualidad se apropiaron de una dimensión específica de las prácticas sexuales:

[...] el control de los individuos no puede ser efectuado por la justicia sino por una serie de poderes laterales, al margen de la justicia, tales como la policía y toda una red de vigilancia y coerción: la policía para la vigilancia, las instituciones psicológicas, psiquiátricas, criminológicas, médicas y pedagógicas para la corrección (Foucault, 1973b: 42).

Su función ya no es castigar sino corregir, y corregir algo que aún no existe, pero que puede existir: las virtualidades del comportamiento humano. Se permitió la creación de una

“ortopedia social”: los individuos debían ser corregidos a través de la corrección de sus prácticas sexuales.

La civilización occidental desarrolló, durante un proceso de larga duración, lo que Foucault denomina *scientia sexualis*, que es todo el *corpus* de procedimientos, anclados en diversos mecanismos culturales de saber, cuyo fin era que la confesión de la verdad se inscribiera en el corazón de los procedimientos de individualización por parte del poder (Foucault, 1987a: 59). La “sexualidad” es el correlato de esa práctica discursiva lentamente desarrollada que es la *scientia sexualis*, la sexualidad “se definió ‘por naturaleza’ como: un dominio penetrable por procesos patológicos, y que por lo tanto exigía intervenciones terapéuticas o de normalización; un campo de significaciones a descifrar; un lugar de procesos ocultos por mecanismos específicos” (Foucault, 1987a: 68). Gracias al desarrollo de la *scientia sexualis* en Occidente a partir del siglo XIX se producen y legitiman discursos verdaderos del sexo, discursos científicos.

Foucault advierte que el discurso de la represión no es sino parte de la red histórica que denuncia, de la cual la represión es solo un disfraz: “la crítica dirigida contra la represión, aunque adopte aires de ruptura, forma parte de un proceso mucho más antiguo que ella misma” (Foucault, 1987a: 16).²¹ Para Foucault no se trata de investigar la naturaleza de la represión que el poder ejerce sobre la sexualidad, sino determinar, en su funcionamiento y razones de ser, el *régimen de poder-saber-placer* que sostiene en nosotros el discurso sobre la sexualidad humana, es decir, analizar el “hecho discursivo” del sexo, la “puesta en discurso” del sexo. Si la sexualidad se constituyó como campo a conocer, tal hecho sucedió a partir de relaciones de poder que la instituyeron como objeto de saber posible; y si el poder pudo considerarla como punto de atención, eso ocurrió porque técnicas de saber y procedimientos discursivos fueron capaces de sitiarla e inmovilizarla. La sexualidad como objeto de saber operó a través de poderes capilares en las conductas de los sujetos. Por ello el punto importante:

²¹ El análisis *freudomarxista* de la sexualidad (Reich y Marcuse) se centraba sobre un naturalismo que oponía la espontaneidad del sexo, como libido genital en Reich y como polimorfismo sexual en Marcuse, a la represión ejercida bajo las condiciones de explotación capitalista. Esto condujo a la reducción analítica que estipulaba que la liberación de la sexualidad y la revolución social estaban recíprocamente relacionadas, lo que invisibiliza otro tipo de relaciones de poder cuyos efectos no advirtieron.

[...] será saber en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas infrecuentes o apenas perceptibles del deseo, cómo infiltra y controla el placer cotidiano —todo ello con efectos que pueden ser de rechazo, de bloqueo, de descalificación, pero también de incitación, de intensificación, en suma: las “técnicas polimorfos del poder” (Foucault, 1987a: 17).

La sexualidad devino una incitación regulada y reguladora. El sexo devino secreto, enigma inquietante, arcano a descubrir tras una arqueología del sujeto. Los comportamientos polimorfos fueron realmente extraídos del cuerpo de los hombres y de sus placeres, o, en palabras de Foucault: “fueron ‘solidificados’ en ellos, fueron sacados a la luz, aislados, intensificados, incorporados” (Foucault, 1987a: 50). Occidente constituyó todo un sistema de saber legítimo y una economía de placeres múltiples en los que, como afirma Judith Butler, “el sexo es un ideal regulatorio cuya materialización se impone y se logra mediante ciertas prácticas sumamente reguladas” (2002a: 18). La pregunta es ¿por qué la incesante reiteración de las normas sexuales, por qué es necesaria la reiteración del poder, cuáles son esas tecnologías de poder-saber que hicieron del sexo un discurso?

Tecnologías de poder-saber

Para Foucault, una tecnología de poder-saber es un dispositivo complejo en el que el poder y el saber integran los instrumentos y los textos, los discursos y los regímenes del cuerpo, las leyes y las reglas para la maximización de la vida, los placeres del cuerpo y la regulación de los enunciados de verdad (Foucault, 1987a, cap. IV). En una tecnología, la relación entre poder y saber se revela como inherente, nuclear: uno y otro son necesarios para su funcionamiento.

Las tecnologías de poder-saber del dispositivo de sexualidad giraron en torno a la voluntad de saber moderna, a la producción de la verdad. El poder necesita a la verdad para funcionar o, como señala Foucault: “tenemos que decir la verdad, estamos obligados o condenados a confesar la verdad o a encontrarla” (1979a: 140). El poder pregunta, indaga, registra, y lo hace a través de multiplicidad de mecanismos que se articulan en una red de discursos, saberes, placeres y poderes.

La verdad hace ley según Foucault: “somos juzgados, condenados, clasificados, obligados a competir, destinados a vivir de un cierto modo o a morir en función de

discursos verdaderos que conllevan efectos específicos de poder” (1979a: 140). Las nuevas tecnologías de los siglos XVIII y XIX hicieron del sexo la verdad oculta de la conciencia razonable, cuyo sentido era descifrable en términos clínicos, médicos, científicos. No era una verdad que hubiese estado oculta, aunque presente, en todos los individuos de la historia, sino que primero se le creó para después ocultarla:

[...] si el poder hace blanco en el cuerpo no es porque haya sido con anterioridad interiorizado en la conciencia de las gentes. Existe una red de bio-poder, de somato-poder, que es al mismo tiempo una red a partir de la cual nace la sexualidad como fenómeno histórico y cultural (Foucault, 1979a: 156).

Las tecnologías de poder-saber a través de los discursos se decantaron en una noción de “sexo” rayana en lo metafísico, como algo profundo e insalvable, como ese puente entre lo nouménico y lo fenoménico cuya existencia solo se demuestra en la superficie de las prácticas. Entonces se formuló como ente inteligible capaz de anclar la teoría en las prácticas:

[...] la noción de “sexo” aseguró un vuelco esencial: permitió invertir la representación de las relaciones del poder con la sexualidad, y hacer que ésta aparezca no en su relación esencial y positiva con el poder, sino como anclada en una instancia específica e irreductible que el poder intenta dominar como puede; así, la idea del “sexo” permite esquivar lo que hace el “poder” del poder; permite no pensarlo sino como ley y prohibición. El “sexo”, esa instancia que parece dominarnos y ese secreto que nos parece subyacente en todo lo que somos, ese punto que nos fascina por el poder que manifiesta y el sentido que esconde, al que pedimos que nos revele lo que somos y nos libere de lo que nos define, el sexo, sin duda, no es sino un punto ideal hecho necesario por el dispositivo de sexualidad y su funcionamiento (Foucault, 1987a: 147).

El sexo debe ser dicho, la enunciación del sexo otorga existencia a las prácticas y legitimidad a la escucha, al que sabe y descifra lo que se enuncia a través de las hermenéuticas del sexo:

[...] la tarea, casi infinita, de decir, de decirse a sí mismo y de decir a algún otro, lo más frecuentemente posible, todo lo que puede concernir al juego de los placeres, sensaciones y pensamientos innumerables que, a través del alma y el cuerpo, tienen alguna afinidad con el sexo (Foucault, 1987a: 22).

La verdad que exige el médico, el psiquiatra, el pedagogo, el psicoanalista, es una verdad que se enuncia en términos de deseo: yo soy lo que deseo y no más, y no otra cosa. El

proceso de subjetivación que se derivó fue la constitución de nuevos sujetos a través de viejos placeres.

El Estado moderno no desaprovechó las tecnologías de poder-saber que los discursos producían; por el contrario, otorgó legitimidad a los discursos científicos del sexo a través de lo que Andrés Moreno Mengíbar denominó “monopolio legítimo de la violencia simbólica”,²² retomando el “efecto de codificación” de Bourdieu, el cual actúa en operaciones tan simples como el otorgamiento de un certificado:

[...] un experto, doctor, jurista, etc. es alguien que está mandatado para producir un punto de vista que es reconocido como trascendente con relación a los puntos de vista singulares. El Estado aparece así como el banco central que garantiza todos los certificados. Por eso se puede generalizar la famosa fórmula de Weber y ver en el Estado el poseedor del monopolio de la violencia simbólica legítima. O, con mayor precisión, un árbitro, pero muy poderoso, en las luchas por ese monopolio (Bourdieu, 1989: 139).

En el desarrollo y consolidación de la *scientia sexualis* como conglomerado epistémico de discursos sexuales, el Estado figuró como cómplice y beneficiario de las tecnologías de poder-saber que aquella construía, beneficiario que fungió también como patrocinador de las nuevas ciencias. Las recientemente nacidas como disciplinas científicas, encauzadas por el discurso de la Razón moderna, asumieron el deber de enunciar, de categorizar, de decir la verdad y, al naturalizar la sexualidad, aplicando en cualquier época los modernos conceptos que se ocupan de ella,

[...] al convertirla en evidencia atemporal, se justifica el ejercicio de poder y las formas de saber que actualmente la hacen posible. Se legitima la colonialización experta, técnica, del cuerpo y de sus placeres, y se sanciona la exclusión de otras formas de experiencia (Moreno Mengíbar y Vázquez García, 1997: 13).

El *coming out*²³ es un ejemplo de tecnología de poder-saber: la enunciación ante el otro de lo que yo “soy” exige que nuestro “verdadero” deseo “salga” a la luz pública, que la comunidad se entere de lo que “en verdad” somos. Una de las resistencias que varios

²² Vid. *infra*.

²³ Expresión lingüística del inglés que puede ser traducida al español como “salir del clóset” y hace referencia al pronunciamiento en público de la preferencia u orientación sexual de una persona, mayormente utilizada en el medio *gay*. Moreno Mengíbar dice que “un individuo solo llega a ser plenamente homosexual, integrado en la comunidad *gay*, cuando se ha conocido y aceptado a sí mismo como tal, el famoso *coming out*, que es a la vez un rito de paso y una forma de autoconciencia” (Moreno Mengíbar y Vázquez García, 1997: 15).

sujetos del siglo XIX opusieron a esa ola discursiva de categorización médica de las “perversiones”, fue la constitución de un discurso “de rechazo”: “la homosexualidad se puso a hablar de sí misma, a reivindicar su legitimidad o su ‘naturalidad’, incorporando frecuentemente al vocabulario las categorías con que era médicamente descalificada” (Foucault, 1987a: 98). El juego entre poder y resistencia condujo a la apropiación del estigma a través de un proceso de diferenciación distintiva, dentro del mismo proceso de subjetivación del dispositivo de la sexualidad.

Cabe mencionar que el concepto foucaultiano de *subjetivación* designa una relación de poder tanto material como discursiva; es un proceso de formación de la subjetividad de un individuo y, a la vez, su sujeción a un régimen de poder. El sujeto que se apropia de la diferencia normalizada, que se resiste ante ella, es ya un efecto del poder, “el poder circula a través del sujeto que ha constituido” (Foucault, 1979a: 144). Ahora debemos preguntarnos: ¿quiénes son estos sujetos resultado de las tecnologías de poder-saber, y cómo surgen estas nuevas subjetividades?

Identidad sexual: historia de la heterosexualidad

¿Cómo devino el homosexual una “especie” clara y distinta? De la misma forma que el heterosexual, el transexual, el bisexual, el intersexual, etc., son producto del proceso de subjetivación que la *scientia sexualis* inauguró y han sido modelados por la voluntad de saber. La verdad los ha forjado, esa verdad que se asumió como intrínsecamente encarnada. Foucault afirma que “la identidad es uno de los primeros productos del poder, de este tipo de poder que conocemos en nuestra sociedad. La individualidad y la identidad individual son productos del poder” (Droit, 2006: 88).

A pesar de que la categoría *heterosexualidad* surgió a finales del siglo XIX en contraposición a la ya creada de *homosexualidad*, fue aquella la que asumió pronto un papel hegemónico frente a todas las demás formas de categorización de la sexualidad por considerarse que la mayoría de la población regía su comportamiento sexual bajo este modelo de “oposición de los sexos” procreativo y monogámico. Se asumió de tal forma una premisa epistemológica cuya comprobación se supuso innecesaria.

El término “homosexual” es formulado por primera vez en 1869 por el médico húngaro Karl-Maria Kertbeny. Un año después, Otto Westphal publica el artículo “Sensaciones sexuales contrarias” en *Archiv für Psychiatrie und Nervenkrankheiten*, (Berlín, 1870; 2: 73–108). La relación entre ambos términos derivó en la concepción del homosexual como “invertido” y pasó a segundo término el “uranismo” de origen mitológico inventado por Karl Heinrich Ulrichs en 1860. Jonathan Katz apunta en “The Invention of heterosexuality”:

[...] los médicos prescribieron una nueva ética sexual como si ésta fuese moralmente neutra, una descripción médica de la “salud”. La atención prestada al *anormal sexual* creó una necesidad por nombrar al *normal sexual*, será mejor que distingamos a el “él” promedio y a la “ella” promedio para distinguirlos de lo desviado (Katz, 1990: 153; cursivas del autor; todas las traducciones son de VHRG, a menos que se indique otra cosa).

La genealogía del término “heterosexual” puede rastrearse a partir de 1892, en un artículo publicado en una revista médica de Chicago firmado por el Dr. James G. Kiernan en mayo de ese año. En dicho artículo, sin embargo, no se utiliza el término *heterosexual* para describir el comportamiento “normal”, sino como una “condición mental de hermafroditismo psicológico” entre cuyos síntomas se encontraba la “atracción por ambos sexos”. Los sujetos *heterox sexuals* “traicionaban sus inclinaciones hacia métodos anormales de gratificación, esto es, técnicas que aseguraban el placer sin la procreación” (Katz, 1990: 153). Esto es curioso en la medida en que, al estudiar la supuesta “anormalidad” de las prácticas, los titulares de la *scientia sexualis* advirtieron la inexistencia de una categoría para los sujetos “normales”. La *heterosexualidad* surge entonces como residuo de las “otras posibilidades”, de las “anormalidades”, e incluso es utilizada primero como “anormalidad” correlativa de lo que hoy podría denominarse “bisexualidad” (Katz, 1990).

En 1886 aparece la obra de Richard von Krafft-Ebing *Psychopathia sexualis*, la cual marcará un hito en el desarrollo de la psiquiatría moderna. Aquí se usaba el término “heterosexual” como una referencia de atracción erótica hacia el otro sexo²⁴ (Katz, 1990). Krafft-Ebing postulaba la existencia de un “instinto sexual” congénito en las relaciones con

²⁴ El proceso de diferenciación de los sexos “masculino” y “femenino” como “opuestos” es un proceso de larga duración que se aborda de manera detallada en LACQUEUR T. (1990).

el sexo “opuesto”, un propósito “inherente” que incitaba a la reproducción, es decir, un instinto de reproducción. Katz apunta que

[...] la idea de la heterosexualidad como el sexo supremo del cual todos los demás eran desviaciones era profundamente autoritaria. La normalización de los médicos del sexo que era *hetero* proclamaba un nuevo separatismo heterosexual: un *apartheid* erótico que forzosamente segregaba a los normales de los perversos (Katz, 1990: 154).

Se constituyó una ortodoxia sexual dominante a partir de la categorización de formas, conductas, deseos, cuerpos, semióticas y lenguajes²⁵. Al final, un proceso de categorización de sujetos, de formulación de categorías de identidad sexual basadas en *habitus*²⁶ sexuales.

La sociología de la desviación de la Escuela de Chicago califica este proceso de categorización de subjetividades como “etiquetación” [*labelling*], por medio del cual las sociedades confieren un significado social a ciertos actos que quedan identificados como transgresiones o desviaciones. Esta tarea de etiquetación

[...] es emprendida desde diversas instituciones (científicos sociales, jueces, psiquiatras, policías, psicólogos, pedagogos, asistentes sociales) por expertos especializados en proporcionar la conceptualización social de la desviación. Estas etiquetas o tipos de subjetividad son internalizadas por los individuos que asumen así la condición social vertida en ellas y se reconocen a sí mismos en la imagen que los otros tienen de ellos, reproduciendo la conducta que de ellos se espera (Moreno Mengíbar y Vázquez García, 1997: 48).

En 1948 Alfred Kinsey publicó *Sexual behavior in the human male*, un estudio estadístico de la población estadounidense sobre sus prácticas sexuales que marca un hito en el desarrollo de las disciplinas que estudian las prácticas sexuales al contradecir los modelos monolíticos de las identidades sexuales, la asunción de los fines procreativos de las prácticas sexuales de las personas y los supuestos limitantes para las prácticas sexuales de los sujetos, al menos de la población estadounidense. Kinsey contradujo la idea de la división entre personas heterosexuales y homosexuales, negó que los seres humanos

²⁵ Havelock Ellis, por ejemplo, “distinguía al invertido del pervertido, Freud distinguía al ‘invertido absoluto’ del ‘anfigénico’ y del ‘contingente’. Poco después, Clifford Allen distinguía 12 tipos, que iban desde el compulsivo, el nervioso, el neurótico y el psicótico, hasta el psicopático y el alcohólico. Kinsey inventó una clasificación de siete puntos para el espectro de comportamiento heterosexual/homosexual, lo cual permitió a sus sucesores distinguir a un ‘kinsey uno’ de un ‘cinco’ o un ‘seis’” (Weeks, 1998: 39).

²⁶ Para la definición de “*habitus*” *Vid. Infra*.

[...] representaran dos poblaciones distintas entre heterosexuales y homosexuales. El mundo no está dividido entre cabras y ovejas, la división homo/hetero no fue hecha por la naturaleza, solo la mente humana inventa categorías e intenta forzar los hechos en casilleros separados. El mundo viviente es un *continuum*. (Kinsey, 1948: 637)

Guillermo Núñez Noriega advierte que tanto la homosexualidad como la heterosexualidad, en tanto identidades eróticas homogéneas, coherentes, estables,

[...] son ficciones culturales, producto de una labor social de construcción 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 (Núñez Noriega, 2012: 68).

Lo que buscaron los discursos modernos de la *scientia sexualis* fue precisamente la coherencia, la inteligibilidad de las prácticas; ello derivó en categorías rígidas, en identidades inamovibles y casi eternas. Núñez Noriega asevera que

[...] 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 hombría o identidad masculina. La dicotomía heterosexualidad-homosexualidad (como las dicotomías macho-hembra y masculino-femenina) se convierte así en una dicotomía estabilizadora 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 (Núñez Noriega, 2012: 67).²⁷

Una de las críticas a la teoría de Foucault, en la obra de Eve Kosofski Sedgwick (1990), apunta precisamente a la concepción de las prácticas homosexuales como homogéneas. Sedgwick afirma que Foucault trató al concepto de homosexualidad como un campo de definición coherente y no como un espacio de fuerzas, de definiciones en conflicto, que se contradicen y traslapan en tiempo y espacio, esto es, que las experiencias sexuales que pueden describirse como “homosexuales” no muestran una lógica coherente para todas las

²⁷ El *sistema sexo/género* se entiende como una estructura de relaciones, de distinciones sociales y de poder que tiene tres características principales: es androcéntrico, es heterosexista y es patriarcal, las categorías sexuales están imbricadas con el *sistema sexo/género*. Cf. RUBIN, G. (1975).

personas en cada sociedad ni tampoco un consenso entre las personas que las practican. La autora considera erróneo suponer que las categorías sexuales previas a la de *homosexual* o *gay* han sido superadas o remplazadas por éstas; más bien, siguen reapareciendo en las categorías posteriores. Es preciso anotar que en cualquier análisis de las prácticas y las identidades sexuales debe acotarse de forma explícita que ambas están inmersas en procesos de larga duración que no admiten por ello afirmaciones anacrónicas o totalizantes. Núñez Noriega afirma al respecto que “cualquier clasificación y diferenciación de los sujetos, por efecto de la representación, es opresora y arbitraria” (Núñez Noriega, 1994: 113).²⁸

Según Jeffrey Weeks, la sexualidad se configura mediante la unión de dos ejes esenciales de preocupación:

[...] nuestra subjetividad, o sea quiénes y qué somos, y la sociedad, o sea, el crecimiento, el bienestar, la salud y la prosperidad futuras de la población en conjunto. Las dos preocupaciones están íntimamente relacionadas, porque en el centro de ambas se encuentra el cuerpo y sus potencialidades (Weeks, 1998: 40).

Si durante el siglo XIX y gran parte del XX las ciencias médicas y sociales buscaron identificar subjetividades claras y distintas, los estudios antropológicos, sociológicos y *queer* descubren que las identidades sexuales no están predeterminadas ni son automáticas o fijas sino que, por el contrario, revelan que “están socialmente organizadas y son contingentes y modificables” (Weeks, 1998: 63).

Las identidades son distinciones relacionales. No puede existir la masculinidad sin la feminidad, ni al homosexualidad sin la heterosexualidad. Nuestras identidades como hombres y mujeres, como heterosexuales u homosexuales, son producto de procesos complejos de definición y autodefinition en un ordenamiento complejo de relaciones sociales, procesos azarosos, frágiles y cambiantes: “la identidad es, desde la perspectiva semiótica, una construcción de fronteras simbólicas del yo en constante vigilancia y actuación” (Núñez Noriega, 2004: 167). Foucault sostenía:

Si la identidad se convierte en el problema capital de la vida sexual, si la gente cree que ha de descubrir su propia identidad y que esta identidad ha de erigirse en norma, principio y

²⁸ Obras como la de Louis Georges Tin *L'invention de la culture heterosexuelle* (2008) y de Jonathan Katz *The history of heterosexuality* (1990) han abierto la discusión de la historia de la heterosexualidad como fenómeno naturalizado o “dado por hecho” [*taken for granted*].

pauta de existencia; si la pregunta que se formulan de continuo es: “¿Actúo de acuerdo con mi identidad?”, entonces retrocederán a una especie de ética semejante a la de la virilidad heterosexual tradicional. Si hemos de pronunciarnos respecto a la cuestión de la identidad, hemos de partir de nuestra condición de seres únicos. Las relaciones que debemos trabar con nosotros mismos no son de identidad, sino más bien de diferenciación, creación e innovación. No debemos descartar la identidad si a través de ella obtenemos placer, pero nunca debemos erigir esa identidad en norma ética universal (Gallagher y Wilson, 1984).

Discurso ontogénico

El discurso científico concibió la sexualidad como “cosa”, como

[...] objeto exterior al sujeto cognoscente, instancia que el investigador debe conceptualizar, medir y examinar en condiciones experimentales como si se tratase de un fenómeno de la naturaleza. Se entiende que el ámbito de la sexualidad es ubicuo, pues recubre, abarca por completo todo el espacio del sujeto y de sus relaciones con el entorno y con sus semejantes. (Moreno Mengíbar y Vázquez García, 1997: 28).

Se buscó en la sexualidad un criterio universal de individuación que permitía recortar y fijar la identidad del sujeto. Al generalizar las prácticas, se generalizaron las identidades. No importaba el lugar ni el tiempo, el homosexual había existido en todas partes y en toda la historia. Nada más alejado de los resultados que arrojan la antropología, la arqueología y la historia:

[...] el fenómeno homoerótico no es uno solo. No hay una homosexualidad, con diferentes nombres, sino diferentes maneras de organizar la intimidad afectiva, corporal y sexual entre personas del mismo sexo, con diferentes implicaciones de subjetividad, de identidad, de poder y de resistencia (Núñez Noriega, 2004: 219).

Los sujetos tampoco asumen de facto las identidades emanadas de los discursos. La afectividad y las relaciones eróticas de los sujetos no siempre se conciben como experiencias totalizadoras de las subjetividades, ni como eje diferencial para que cada quien se piense a sí mismo. Las resistencias se revelan en múltiples puntos y en discontinuidades espaciales y temporales. La categoría formulada por Núñez Noriega de “existencia sexual” postula otra forma de asumir las subjetividades sexuales; la define como la dimensión de la existencia humana

[...] que involucra aspectos anatómico-fisiológicos, procesos psíquicos y conductas. Es una dimensión bio-psíquica-social, involucrada en la vivencia del placer y el deseo erótico. El

deseo erótico tiene que ver con la organización de eros o energía libidinal durante un proceso de socialización que abarca toda la vida (Núñez Noriega, 1994: 35).

Proceso de socialización que la *scientia sexualis* no tomó en cuenta.

La *scientia sexualis* diseñó identidades ontogénicas en tanto que la génesis sexual del sujeto configuraba hasta la última parte de la subjetividad constitutiva de la identidad humana. Estudios como los de Kinsey en Estados Unidos o los de Núñez Noriega en México desmienten tales identidades ontogénicas. Muestran en cambio una discontinuidad del comportamiento humano que termina socavando las subjetividades de la *scientia sexualis*, y cuyos alcances poseen una relevancia trascendental: conducen a la desesencialización misma de la “verdad sexual” de uno mismo como entidad cuasi metafísica por descifrar. Andrés Moreno Mengíbar señala que:

[...] la sexualidad, por tanto, no es corpórea, no se trata de una entidad biológica ni biopsíquica, pero tampoco se confunde con un puro objeto mental, una idea, una entidad que existiría solo en el discurso, objeto de una hermenéutica de la cultura y de las tradiciones. Se problematiza en saberes, conceptos, textos, teorías, pero tiene lugar en la materialidad de unas prácticas que se apropian del cuerpo y lo modelan como cuerpo sexualizado, prácticas por las que el ser humano queda socializado como sujeto de sexualidad (Moreno Mengíbar y Vázquez García, 1997: 30).

Dejar de pensar el sexo como sustancia, romper con la comprensión óptica imperante, es entender la sexualidad como acontecimiento polisignificante, polivalente, policausal, y no como estructura, fenómeno, objeto. El discurso ontogénico único de las subjetividades sexuales que se ha utilizado con fines de demanda pública por parte de los movimientos LGBT, así como de gran parte de instancias académicas y de estudios de género, no solo genera nuevas formas de dominación, sino que también excluye de la percepción social múltiples realidades de fenómenos eróticos que escapan a la clasificación en dicho modelo.

Exponer las fronteras de la sexualidad y describir los límites simbólicos de la representación del otro sexual como distinto, contribuye a derribar la construcción ideal y normativa de los discursos sobre los cuerpos y los sujetos sexuales, así como de su accesibilidad o inaccesibilidad a recursos materiales y simbólicos que detentan los grupos dominantes de poder.

1.2 Lucha en el nivel de la representación

Campo político y campo sexual

Un campo es un microcosmos autónomo al interior del macrocosmos social, según Bourdieu. Cada microcosmos funciona en coordenadas normativas propias, pero es el campo político el que cohesiona todos los campos debido a su relevancia como plataforma de lucha específica: es un campo de fuerzas y un campo de lucha por transformar las relaciones de fuerza. El campo político es el lugar de producción y puesta en práctica de una competencia específica, de un sentido propio del juego en cada campo. Esta competencia específica es la representación de la realidad, esto es, la proyección de una manera de ver el mundo, el conjunto de formas estructuradas en y a partir de una perspectiva única y distinta que posiciona a cada actor de cada campo en un lugar específico del que será referenciado según las coordenadas de dicha representación.

Guillermo Núñez Noriega sigue a Pierre Bourdieu y define al *campo sexual* como [...] un campo de fuerzas donde podemos distinguir posiciones dominantes y dominadas, instituciones y personas que vía las prácticas sociales tienden a imponer determinadas representaciones sobre la existencia sexual de las personas, así como personas e instituciones que resisten y disputan la tendencia a la imposición de tales representaciones, articulando otras maneras de representar la sexualidad (Núñez Noriega, 1994: 35).

Un campo es un plano donde se esgrimen los principios de representación de la realidad de cada instancia productora de los mismos que aspira a poseer el monopolio de la representación de la realidad.

Es un plano complejo, no es una superficie simétrica ni lineal, mucho menos equitativa; es un plano disímil y con relieves: “el campo sexual es un campo de fuerzas que crea sujetos diferenciados, dotando a unos —privando a otros— de capital cultural, de un poder simbólico y del monopolio de la violencia legítima” (Núñez Noriega, 1994: 131), en tanto desde la sexualidad hegemónica se ejercen las reglamentaciones que prohíben ciertas expresiones sexuales y permiten otras.

El campo sexual es un campo discursivo en tanto está configurado por múltiples discursos a través de los que los sujetos explotan su potencial erótico. Es este campo el que provee de sentido a todas las experiencias sexuales. La manera en que un sujeto representará sus experiencias sexuales será resultado del proceso de socialización en su

contexto vital, donde ha aprendido a representarlas. Núñez Noriega dice que cuando estas representaciones se internalizan, llegan a parecer a la vista de los individuos como eternas. Es entonces como el sujeto se representa a sí mismo como *diferente*.

El sujeto se autodiferencia de los otros sujetos en el mismo campo al enunciarse como diferente; es entonces cuando se produce la distinción. Esta investigación postula que dicha “diferencia” es “auto-asignada”, es decir, que no es sino una “auto-representación” conforme a las representaciones hegemónicas internalizadas. Es una distinción política en tanto que acepta la posición impuesta por las coordenadas que un discurso le ha asignado: “soy homosexual”, “soy heterosexual”, “soy bisexual” son juicios que posicionan, que enuncian un *locus* en el campo sexual y al mismo tiempo en el campo político, pues al posicionarse como sujeto sexual, un sujeto tiene o no acceso a diferentes tipos de recursos.

Uno de ellos, el capital simbólico —el más valioso, pues a través de él puede accederse a los demás capitales— configura la existencia total de los individuos en el espacio social, determina el acceso a satisfactores materiales como la escuela, el trabajo, servicios médicos; a derechos legales, e incluso se expone o no a la agresión física y a una muerte violenta.

Poder simbólico y capital simbólico

El capital simbólico, según Bourdieu, impone categorías de percepción; las relaciones de fuerza tienden a reproducir y a reforzar aquellas que constituyen la estructura del espacio social. Bourdieu afirma que

[...] la legitimación del orden social no es el producto, como algunos creen, de una acción deliberadamente orientada de propaganda o de imposición simbólica; resulta del hecho de que los agentes aplican a las estructuras objetivas del mundo social estructuras de percepción y de apreciación que salen de esas estructuras objetivas y tienden por eso mismo a percibir el mundo como evidente (Bourdieu, 1989: 138).

La realidad no se cuestiona como real porque se asume como evidente [*is taken for granted*]; esto beneficia directamente a quienes detentan los diferentes tipos de capital en el espacio social: sus posiciones no son puestas en duda pues el mundo “es” así.

En su obra *Espacio social y poder simbólico*, Bourdieu analiza cómo las relaciones objetivas de poder tienden a reproducirse en las relaciones de poder simbólico como “la lucha política por la producción del sentido común, o más precisamente, por el monopolio

de la nominación legítima” (1989: 138). Los actores conocidos y reconocidos por la sociedad están en mejores condiciones de imponer su monopolio de visión y de división de la realidad social, pues detentan el poder simbólico. El discurso oficial realiza un diagnóstico que

[...] tiende a afirmar lo que una persona o una cosa es y lo que es universalmente para todo hombre posible, por lo tanto objetivamente, asigna a cada uno una identidad. Dice lo que las personas tienen que hacer, siendo quienes son. Dice lo que las personas han hecho realmente, como en los informes autorizados, tales como los policiales (Bourdieu, 1989: 139).

El poder simbólico es un poder de constitución, un poder

[...] de conservar o de transformar los principios objetivos de unión y de separación, de casamiento, y de divorcio, de asociación y de disociación que actúan en el mundo social, un poder de conservar o de transformar las clasificaciones actuales en materia de sexo, de nación, de religión, de edad o de estatuto social, y eso a través de las palabras que son utilizadas para designar o describir a los individuos, los grupos o las instituciones (Bourdieu, 1989: 140).

Como puede advertirse, el poder de conservar y transformar es el *quid* de las disputas en los recintos de la discusión política institucionalizada: definir el matrimonio tiene consecuencias de gran escala tanto para los matrimonios ya constituidos como para los que se constituirán. Definir el matrimonio entre sujetos con características particulares es un ejercicio de poder que determinará el futuro del estatus de la población en general. Podría afirmarse que el cambio en la definición de un término jurídico como el matrimonio no afectaría a una pareja de dos personas del mismo sexo que llevan viviendo juntas diez años, es decir, que llevan una vida conyugal *de facto*. Sin embargo, derivaría efectos importantes el reconocimiento del Estado de esta unión a través de la figura jurídica del matrimonio: la pareja seguiría con su vida normal, pero los efectos en el espacio social serían diferentes; en el campo político podrían acceder a más recursos tanto materiales como simbólicos y a beneficios concretos. El cambio de su *estado civil* modificaría a la vez su capital simbólico.

El poder simbólico crea realidades a través de categorías:

[...] un grupo, clase, género, región, nación, no comienza a existir como tal para aquellos que forman parte de él, y para los otros, sino cuando es distinguido, según un principio

cualquiera, de los otros grupos, es decir, a través del conocimiento y del reconocimiento del otro (Bourdieu, 1989: 141).

El reconocimiento del otro me otorga existencia en el espacio social, pero este reconocimiento depende del principio de distinción que se ejerce a través de los ejes de división y clasificación de la realidad, mismos que emanan de los grupos dominantes en una sociedad dada.

De esta forma, “el poder tener una visión de las divisiones, es decir el poder de hacer visibles, explícitas, las divisiones sociales implícitas, es el poder político por excelencia: es el poder de hacer grupos, de manipular la estructura objetiva de la sociedad” (Bourdieu, 1989: 141). Los heterosexuales empezaron a existir a partir de su diferenciación médica con los homosexuales: se injertó una división, un *cleavage* social, que posteriormente fue internalizado a través del reconocimiento social.

Al trazar las fronteras se hace existir las murallas, incluso si comparten un mismo territorio geográfico las unas como las otras, un territorio corporal en el caso del deseo, incluso si dos sujetos comparten flujos de atracción indistintos hacia los cuerpos que se tildan socialmente de hombres o de mujeres. Sin embargo, la frontera de la categoría sexual está ahí, trazada, marcada, significada.

La frontera no existe si no se percibe, y aun más, si no se le enuncia como existente: [...] la clase (o el pueblo, o la nación, o toda otra realidad social de otro modo inasible) existe si existen personas que pueden decir que ellas son la clase, por el solo hecho de hablar públicamente, oficialmente, en su lugar, y de ser reconocidas como con derecho para hacerlo, por personas que se reconocen allí como miembros de la clase, del pueblo, de la nación, o de toda otra realidad social, que puede inventar o imponer una construcción del mundo realista (Bourdieu, 1989: 142).

¿Cuándo comenzaron a existir los heterosexuales si no fue cuando se comenzaron a denominar como heterosexuales? de la misma forma que los *gay* comenzaron a existir como tales solo después de Stonewall²⁹. Definir es un acto psíquico que al enunciarse deviene en juicio:

[...] el 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

²⁹ Vid. *Infra* Movimiento LGBT.

posibilidades de acción de las 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, 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. Al controlar nuestra manera de concebir la realidad controlan nuestra manera de actuar (Núñez Noriega, 2012: 30).

Lo que está en lucha en el campo sexual es el poder de representar la existencia sexual y la distribución de capital específico, de capital simbólico. En el campo sexual los discursos ortodoxos tienen el poder suficiente de hacer valer sus representaciones a diferencia del discurso o discursos heterodoxos, quienes poseen menos poder simbólico y buscan luchar contra las representaciones del(os) discurso(s) ortodoxo(s) al cuestionarlos y refutarlos, o al proponer otras formas de representar la realidad.

Lucha por la representación de la realidad social

La lucha por la representación de la realidad sexual es una lucha política, pues es una competencia por el monopolio del principio legítimo de visión y división del mundo social. En tanto lo sexual y la sexualidad como conceptos occidentales han sido definidos por distintos grupos hegemónicos de poder social en distintos periodos de la historia occidental, puede decirse que las distintas sexualidades o las distintas representaciones de la sexualidad son productos contingentes dentro de coordenadas bien delimitadas en tiempo y espacio, formulados, erigidos y sustentados en tanto dicho grupo hegemónico persista en el poder. De ahí que las representaciones de la sexualidad se adecuen a las necesidades concretas de tal periodo y de tal lugar (verbigracia: los ejércitos espartanos, el sistema de producción burgués o el mercado gay contemporáneo). Bourdieu dice que

[...] las luchas simbólicas y políticas sobre el *nomos* tienen como apuesta mayor la enunciación y la imposición de “buenos” principios de visión y de división. En el campo político, si digo que la división mayor es de ricos y pobres, obtengo una cierta estructura social. Si digo que es la división entre franceses y extranjeros, obtengo una estructura totalmente distinta. Dicho de otra forma, los principios de división no tienen nada de gratuito. Son constitutivos de grupos y por tanto de fuerzas sociales. La política es una lucha de ideas pero por un tipo de ideas del todo particular, a saber, las ideas-fuerza, ideas que dan fuerza funcionando como fuerza de movilización. Si el principio de división que

propongo es reconocido por todos, si mi *nomos* se convierte en el *nomos* universal, si todo el mundo ve el mundo como yo lo veo, yo tendría tras de mí toda la fuerza de las personas que comparten mi visión (Bourdieu, 2000a: 15).³⁰

Si afirmo que la sociedad se divide entre homosexuales y heterosexuales porque asumo que existe esta diferencia, que su realidad es evidente, que se encarna en los cuerpos y que éstos expresan su verdad; si yo afirmo a la vez que la población puede dividirse a partir de sus prácticas sexuales en homosexuales, heterosexuales, bisexuales, transexuales, intersexuales, lesbianas, *gays*, ya que todos estos vocablos apelan a una identidad que la gente asume, entonces estoy representando el mundo social; lo estoy produciendo al enunciarlo y reproduciendo al repetirlo mediante alguna fuente discursiva.

Si yo fuera un comunista de finales del siglo XIX y enunciara la frase “el mundo social está dividido entre burgueses y proletarios”, estaría creando una realidad sustentada en un principio de visión y división de la realidad fundamentada únicamente en la categoría de trabajo y producción económica. Si yo fuera secretario de Desarrollo Social y como tal describiera las características de “la pobreza”, la definiera y con base en dicha definición estableciera quiénes serían beneficiarios de las partidas presupuestales del Estado; o si yo fuera director del INEGI y como tal estableciera quiénes son los desempleados y quiénes no lo son, todos esos fenómenos estarían mediados por mi visión y división de la realidad social.

El juego de la lucha política desplaza las fronteras o las dicotomías de la realidad social. Bourdieu afirma que las luchas políticas tienen apuestas intelectuales, principios de visión y de división, categorías, principios de clasificación. Las que denominamos como “luchas de clase” son de hecho luchas de clasificación; por lo tanto, cambiar estos principios de clasificación

[...] no es simplemente realizar un acto intelectual, es también realizar un acto político en la medida en que los principios de clasificación hacen clases que son movibles. El juego político tiene por apuesta el monopolio de la capacidad de hacer ver y de hacer creer de otra manera (Bourdieu, 2000a: 18).

³⁰ Bourdieu especifica que “*nomos* viene del verbo *némo* que quiere decir realizar una división, una partición; se le traduce ordinariamente como ‘la ley’, pero es también, más precisamente, lo que yo llamo el principio de visión y de división fundamental que es característico de cada campo” (Bourdieu, 2000a: 15).

Como también lo tiene de hacer invisibles partes de la realidad. Bourdieu asegura que el juego de la representación política consiste en dar fuerza política a ideas verdaderas, un

[...] juego donde los poderosos tienen tendencia a imitar la verdad y a intentar dar a las creencias y a los principios de visión y de división que se esfuerzan en imponer, las apariencias de una etiqueta de verdad, de una garantía científica. No cesan de decir “la ciencia está con nosotros”, los premios Nobel están con nosotros, como en otros tiempos se conducían las guerras gritando “Dios está con nosotros” y piden al buen pueblo confiarse a los competentes, a aquellos que saben mejor, que reivindican el monopolio de la manipulación de los bienes de salud política, el monopolio de la definición de la bondad y del bien políticos, en nombre del monopolio de la competencia y de la verdad (Bourdieu, 2000a: 18).

Cabe señalar que la presente investigación no intenta invalidar las teorías científicas respecto al sexo y la sexualidad; pretende más bien que se sitúe, se coloque o se visualice a cada teoría que se dice “científica” en sus coordenadas axiológicas e históricas, es decir, que no se pretenda, ingenua o intencionalmente, aspirar a que enunciados y juicios encadenados a través de silogismos de cualquier disciplina científica —sea natural o social— sean válidos universal y atemporalmente, o que incluso se afirme su monocausalidad, su omnicomprensión de los fenómenos eróticos y sexuales del ser humano. Por supuesto que las ciencias han hecho grandes aportaciones a la sociedad —como remedios y vacunas contra enfermedades que han salvado la vida de muchos, como los estudios sobre el VIH que podrán en el futuro curar a más seres humanos—; no obstante, cada teoría es un instrumento potencial de quien detente el poder simbólico en una sociedad, y será utilizada a favor de intereses enmarcados en un horizonte axiológico que parte de un principio de visión y división del mundo, el cual es un principio político:

[...] toda relación de representación se funda en una ficción, la de la presencia a un cierto nivel de algo que estrictamente está ausente del mismo. Pero por el hecho mismo de que se trata a la vez de una ficción y de un principio organizado de ciertas relaciones sociales, la representación es el terreno de un juego cuyo resultado no está predeterminado desde el comienzo (Laclau y Mouffe, 1985: 138).

Las representaciones de la realidad intervienen en el establecimiento de relaciones de poder porque confieren a ciertos individuos o grupos sociales posiciones jerárquicas. La pregunta

es ¿qué grado de ficción o qué grado de *anclaje*³¹ en la realidad poseen las ficciones sobre las distinciones sociales? Si bien responder a esta cuestión rebasa los objetivos de esta investigación, es importante resaltar el término “ficción” y los efectos teóricos que conlleva.

Foucault afirma en su *Microfísica del poder* que es posible “ficcional” una política, o incluso “ficcional” la historia:

[...] me parece que existe la posibilidad de hacer funcionar la ficción en la verdad, de inducir efectos de verdad con un discurso de ficción, y hacer de tal suerte que el discurso de verdad suscite, “fabrique” algo que no existe todavía, es decir “ficciones”. Se “ficcional” la historia a partir de una realidad política que la hace verdadera, se “ficcional” una política que no existe todavía a partir de una realidad histórica (Foucault, 1979a: 162).

¿Qué papel juega la “ficción” en lo político? ¿Cómo juega la política con términos “ficticios” y los aprovecha para determinados fines? ¿Cómo definir una “ficción política”? Ciertamente es necesario negar rotundamente que la *ficción* sea un mero objeto retórico que no posee sustento en la realidad. Afirmar tal cosa sería caer en un reduccionismo ingenuo. Más bien habrá que dilucidar el grado de anclaje y la posición estratégica que ocupa la ficción como objeto de percepción política y epistémica en la red de poder que establece posiciones de sujeto.

La presente investigación, por ejemplo, considera a la mayoría heterosexual como una representación ficticia que produce efectos políticos en donde se cruzan el campo político y el sexual. La ficción no carece de realidad; su grado ontológico es simplemente distinto. Toda representación tiene anclaje en lo real, desde la Esfinge edípica hasta la trinidad divina católica. La categoría de *ficción* no debe ser analizada desde el binomio real/irreal, sino desde la concepción de lo ficticio como estrategia, producto de discursos de la ideología hegemónica para hacer parecer algo como más verdadero —o más válido o más valioso o superior de alguna manera— y todo lo demás como falso —o inexistente,

³¹ Según la teoría de las representaciones sociales desarrollada por Serge Moscovici (1981), la generación de una representación social está dada por dos procesos: el *anclaje* y la *objetivación*. El *anclaje* consiste en un proceso de categorización en el cual se le otorga un nombre a personas, grupos o cosas; la *objetivación* consiste en transformar categorías abstractas en algo concreto, realidades físicas o imágenes. En el *anclaje* el individuo transforma un conocimiento en representación de lo social y luego esta representación transforma lo social mismo. Ambos procesos ponen de manifiesto la interdependencia y la tensión entre el individuo y lo social.

inválido, inferior—. Cuando la ficción es el objeto discursivo de un principio de visión y división del mundo que posee la suficiente fuerza como para ser impuesto como “real”, es entonces legitimada por instancias de poder y, al ser internalizada por los sujetos, se materializa en categorías de percepción.

Como Núñez Noriega afirma, en el campo sexual “al hacer invisible la disputa sobre las identidades sexuales y de género, silenciando el carácter ambiguo, contradictorio y cultural de las mismas, se omite que el sistema de categorías ordenadoras del sistema patriarcal es una hechura, una ficción cultural y política” (Núñez Noriega, 2004: 296). La “comunidad homosexual” es otro objeto de discurso cuya consistencia y unidad no es posible determinar, pues existen sujetos con prácticas homoeróticas que no se asumen ni como homosexuales ni como *gays*. La “realidad” de las prácticas sexuales es mucho más compleja que la que permite afirmar la existencia de “comunidades” o “grupos de identidades”. Presentar a “la realidad” como homogénea es uno de los rasgos característicos de todo discurso de poder.

No obstante, la ficción de la homogeneidad social sirve tanto a los discursos ortodoxos como a los heterodoxos, “hacer invisible la heterogeneidad de la realidad e insistir en representarla por medio de una narrativa única sobre la subjetividad homosexual responde más al anhelo de comunidad que a la realidad” (Núñez Noriega, 2004: 367), porque las narrativas únicas pueden ser aprovechadas por las comunidades en resistencia. El anhelo de comunidad que los movimientos LGBT han manifestado es muestra de la racionalidad política que conlleva todo movimiento social que busque levantar cualquier demanda pública ante un régimen político. Esta racionalidad política apunta a la creación de un sujeto político capaz de formular demandas y lograr su realización. Por lo tanto, es una estrategia política, más que un reflejo de lo que ocurre en la “realidad” social. Las identidades sirven a la organización política. No puede haber organización política, articulación política, sin identificación, sin conformación de una identidad que se constituya en sujeto político. De ahí el aprovechamiento que distintos grupos sociales pueden lograr al apelar a una “comunidad” gay hacia todo tipo de fines, políticos y económicos por ejemplo.

El *habitus*

Los principios de visión y división del mundo serían ineficaces en las relaciones de fuerza en el espacio social sin el *habitus*. El *habitus* es la configuración de disposiciones del sujeto, las estructuras mentales a través de las cuales se aprehende el mundo social,

[...] producto de la interiorización de las estructuras del mundo social. Como las disposiciones perceptivas tienden a ser ajustadas a la posición, los agentes, aun los más desaventajados, tienden a percibir el mundo como evidente y a aceptarlo mucho más ampliamente de lo que podría imaginarse, especialmente cuando se mira con el ojo social de un dominante la situación de los dominados (Bourdieu, 1989: 134).

De esta forma se revela en el espacio social la existencia de lo que Bourdieu denomina “*coacciones estructurantes*”, ya que el *habitus* es un sistema de esquemas de percepción y apreciación, esquemas que son a un tiempo valorativos y evaluativos, ya que clasifican según un marco referencial axiológico las prácticas del otro y le otorgan un grado de validez frente al modelo cognitivo propio, otorgándole legitimidad o acusando su carencia de legitimidad. El *habitus* produce prácticas y

[...] representaciones que están disponibles para la clasificación, que están objetivamente diferenciadas; pero no son inmediatamente percibidas como tales más que por los agentes que poseen el código, los esquemas clasificatorios necesarios para comprender sus sentido social. Así, el *habitus* implica un sentido del lugar que uno ocupa, pero también un sentido del lugar del otro (Bourdieu, 1989: 134).

El *habitus* juega entonces un papel de suma importancia en un proceso discursivo de distinción como el que advierte esta investigación, ya que figura dentro de marcos semióticos precisos, cuyas propiedades, cuando son percibidas por agentes dotados de las categorías de percepción pertinentes,

[...] funcionan, en la realidad misma de la vida social, como signos; las diferencias funcionan como signos distintivos, y como signos de distinción, positiva o negativa. Dicho de otra manera, a través de la distribución de las propiedades, el mundo social se presenta, objetivamente, como un sistema simbólico que está organizado según la lógica de la diferencia, de la distancia diferencial (Bourdieu, 1989: 136).

El *habitus* permite guardar distancia entre el yo y el otro: el *locus* del otro en el espacio social se encarna en sus prácticas y en su cuerpo y señala la distancia diferencial, fija posiciones que al final pueden volverse infranqueables.

Guillermo Núñez, otra vez con Bourdieu, afirma que “el principio de poder que las representaciones conllevan, existe, se mantiene y se reproduce, en virtud de que éstas se encuentran objetivadas en instituciones interiorizadas en forma de *habitus* en los individuos” (Núñez Noriega, 1994: 47), esto es, las coordenadas que las posiciones de sujeto otorgan a cada individuo lo condicionan a la distinción entre heterosexualidad y homosexualidad, entre *habitus* sexuales. Es precisamente el momento de autopercepción diferenciada —el momento clave de la distinción entre categorías de identidad sexual— el que sustenta nuestra hipótesis de distinción política: es el momento mismo en que me constituyo a mí mismo como otro, y al otro como diferente, cuando construyo la diferencia y la diferencia me constituye, me configura y configura el espacio social. Es la manifestación de un proceso de construcción de los agentes en el campo sexual, todo ello como efecto de la acción de las representaciones discursivas —tanto las hegemónicas como las que no lo son—, cuando el campo sexual deviene en campo político al estructurar el acceso a recursos públicos tanto materiales como simbólicos.

Cuando el individuo se coloca a sí mismo en la posición de una categoría cognitiva sexual (llámese “homosexual”, “heterosexual”, “bisexual”, etc.), en “realidad” se está posicionando políticamente como sujeto de poder, como sujeto político que ejerce la capacidad de distinguir entre quienes merecen, quienes poseen el derecho simbólico de imponer y legitimar la existencia sexual del otro; inconscientemente aceptan las condiciones estructurantes del campo sexual al asumir categorías sexuales emanadas de dichos discursos. El sujeto “en ese momento asume para sí la diferencia marcada por las representaciones hegemónicas de las expresiones sexuales” (Núñez Noriega, 1994: 165).

La diferencia asumida se convierte en principio ordenador de toda la existencia sexual, de la vida entera, de sus posibilidades de relación con los otros dentro de su comunidad. El sujeto, al aceptar la diferencia, entra en la dinámica de la diferenciación; y al entrar en dicha dinámica, el orden disposicional del *habitus* grupal lo somete a una constante exigencia de coherencia, de inteligibilidad, dentro de una estructura semiótica que corresponda a su sistema de referencias representacionales, para acceder y permanecer en su grupo de pertenencia, en su grupo diferenciado. De la diferencia sexual surge una diferencia política, “diferencia política en tanto se distinguen las fronteras del discurso hegemónico y se decide libremente quedar fuera” (Núñez Noriega, 1994: 179).

Las categorías diferenciales construyen las identidades, funcionan como fronteras que producen sujetos. Cabe mencionar que los discursos médico, religioso, mediático —y los que derivan de ellos— en el campo sexual generan violencia simbólica ya que “aún en ausencia del policía, del médico, del sacerdote o de cualquier sujeto que pueda ejercer violencia, el individuo la ejerce sobre sí mismo” (Núñez Noriega, 1994: 182). Se constituye entonces —en palabras de Núñez Noriega— una *ética verdugo* que rige y disciplina nuestros actos, muchas veces de forma inconsciente.

La importancia del *habitus* radica en el orden disposicional que estructura en los sujetos. El *habitus* —como conjunto de estructuras de percepción que organiza pensamientos y sentimientos— también estructura el deseo, mas no lo contiene; solo se encarga de administrar su cauce hacia determinados sujetos. Esta estructura limita (traza límites) las prácticas de los individuos, les marca una trayectoria *a priori*. En las prácticas, los sujetos actualizan el *habitus* y el *habitus* reactualiza las fronteras de las relaciones de fuerza del espacio social.

Discurso hegemónico: Heteronormatividad

Gramsci entendía por hegemonía un principio organizador o una visión del mundo que

[...] funciona mediante agencias de control ideológico, y de socialización, en el ámbito de la vida cotidiana. La hegemonía permitiría —y sería ella misma— la penetración a través de la sociedad civil de todo un sistema de valores, actitudes, creencias, moralidad, que de una u otra manera contribuye a sostener el orden establecido, y los intereses de la clase dominante (Boggs, 1980: 37).

Según Gramsci, el sistema de valores que la clase dominante propugnaba, servía a los intereses económicos y políticos de dicho estrato social.

La hegemonía es una ideología eficaz en la medida en que produce consentimiento en los sujetos sojuzgados por el poder sin necesidad de ejercer la coerción. La hegemonía puede concebirse entonces como “el ejercicio de poder que se instituye sobre el consenso de los dominados, ideologías y prácticas que participan en la construcción del liderazgo moral, económico, intelectual y político que ciertos grupos o cierta clase social ejercen sobre los demás grupos o clases subalternas” (Gramsci, 1981, vol. 1: 53).

En el campo sexual existen “representaciones hegemónicas de la sexualidad que construyen relaciones de poder sobre las mujeres y varones que tienen relaciones eróticas con personas de su mismo sexo” (Núñez Noriega, 1994: 31). Estas representaciones hegemónicas pueden ser emanadas tanto por discursos científicos como religiosos o mediáticos; unos y otros refuerzan un discurso que se consolida como hegemónico en tanto pasa inadvertido por la mayoría de los sujetos en una sociedad determinada.

Como ya hemos visto, manifestar a un grupo es hacerlo existir, es producirlo, es generarlo en el imaginario colectivo y en una comunidad política a través de imágenes discursivas cuyos efectos colectivos son políticos en tanto sitúan a los sujetos en relaciones diferenciales de acceso a recursos públicos y simbólicos. Cuando alguien manifiesta al “grupo” de los “heterosexuales”, lo manifiesta como una “mayoría”, y no solo esto, lo representa como “la mayoría”. El que lo manifiesta, lo cohesiona, lo legitima al enunciarlo, al diferenciarlo y diferenciarse o incluirse en esa posición, en este *locus* del espacio social. Al mismo tiempo, reafirma su posición o su diferencia; reafirma las fronteras de la percepción, otorga poder simbólico. Su distinción produce efectos de poder. Todo ello forma parte de un discurso hegemónico. Un discurso heteronormativo.

Debe recordarse lo que la obra de Foucault señala, y es que las luchas de poder se desarrollan en muchos frentes sociales, no solo en la arena institucionalizada de la vida política de un Estado (llámense congresos, asambleas nacionales, cámaras de representantes), sino también en la red de micro-relaciones de la vida cotidiana, en los puntos e intersticios de la microfísica del poder. Es en esta red capilar donde el discurso hegemónico se distiende en cada nodo y produce efectos de poder constantes, muchas veces imperceptibles, materiales y simbólicos al mismo tiempo. La heteronormatividad está presente en muchos niveles de la existencia de los sujetos, como afirma Butler: “el régimen de heterosexualidad opera con el objeto de circunscribir y contornear la materialidad del sexo y esa materialidad se forma y se sostiene como (y a través de) la materialización de las normas reguladoras que son en parte las de la hegemonía heterosexual” (Butler, 2002a: 56). El discurso de la heterosexualidad mayoritaria devino en hegemónico y normativo al ser naturalizado por múltiples instancias de poder y saber: “a partir de su naturalización es imposible observar la causa que dio origen a la división arbitraria: la relación de poder y dominación” (Menkes, 2010: 35).

Fue Sigmund Freud quien, al inicio del siglo XX, en su obra *Tres ensayos sobre la teoría sexual* (1905), describe la meta sexual “normal” de una relación sexual como “la unión de las partes genitales en el acto llamado coito” (Freud, 1987: 57) y describe como la meta sexual “normal” del acto sexual la que se da entre un hombre y una mujer adultos. Su influencia en varios campos ha sido grande. La visión heteronormativa se impuso como neutra y no sintió la necesidad de enunciarse en discursos que la legitimasen, “la lógica heterosexual que exige que la identificación y el deseo sean mutuamente excluyentes es uno de los instrumentos psicológicos más reductores del heterosexismo: si uno se identifica como un determinado género, debe desear a alguien de un género diferente” (Butler, 2002a: 336).

Aficionada a los binarismos ontológicos (ser o no ser), epistemológicos (conocimiento u opinión), y axiológicos (bien o mal), la civilización occidental no dudó en dividir las prácticas y las identidades en femenino y masculino, macho y hembra, hombre y mujer, y las extrapoló en los supuestos “opuestos” “naturales” en un proceso de larga duración que se enfatizó en la modernidad³². Al ser naturalizado el régimen heteronormativo en Occidente, se encontraron interiorizadas las representaciones heterosexuales en muchos individuos, y adquirieron carácter de “sentido común”. A su vez, el carácter convencional del sentido de tales representaciones ha posibilitado su fijación y materialización en leyes, reglamentos, códigos, y discursos de gobierno, legitimando y reactualizando dichas representaciones hegemónicas.

Cabe dudar un instante y reflexionar sobre un punto que Núñez Noriega nos sugiere: “si fuera tan ‘natural’ la ‘heterosexualidad’ reproductiva dentro del matrimonio bendecido por Dios, no habría que contener o encauzar nada, ni educarse en los ‘altos valores morales’, simplemente habría que dejar que se manifestara tal ‘naturaleza’” (Núñez Noriega, 1994: 89). Dudemos más aún: ¿por qué la incesante reafirmación de las normas? ¿por qué la reiteración de las fronteras entre *habitus* sexuales y categorías de identidad sexual, si no es por la inefable acción del deseo humano que huye de los límites y que es cambiante?

³² Cf. LACQUEUR T. (1990).

Sujeto político. Articulación y demanda. Movimiento LGBT

En la pugna por la representación de los modelos sexuales como lucha política, los actores que luchan por dicho monopolio estructurarán un discurso homogeneizante que les permitirá colocar sus intereses sobre los de los otros actores, pues al homogeneizar la “realidad”, al hacerla coherente y unitaria, construyen las condiciones políticas necesarias para garantizar sus intereses. Es decir que el discurso hegemónico heteronormativo ha servido también en tanto racionalidad política efectiva para los movimientos LGBT en la demanda de exigencias políticas concretas, como la modificación de la legislación en los estados occidentales para incluir el matrimonio entre personas del mismo sexo.

El exterior constitutivo —las “sexualidades periféricas”— ha demostrado que la otredad en tanto valor ontológico distinto puede exigir demandas de orden público, pues ha devenido en actor político, se constituye en sujeto político en tanto muestra su capacidad de demanda ante un régimen político determinado; es un actor más en el entramado de la política institucionalizada. Su capacidad de cabildeo estará relacionada al grado de organización que demuestre. Es posible afirmar entonces que, sin el proceso discursivo de distinción sexual, sería imposible su demanda política.

Lo que permite el surgimiento de una lucha colectiva de resistencia, según Mouffe y Laclau, es la existencia de un “exterior discursivo”; es un trabajo político destinado a producir clases sociales “en tanto que *corporate bodies*, grupos permanentes, dotados de órganos permanentes de representación, de siglas, etc., tiene tantas posibilidades de lograrse, cuanto más próximos en el espacio social están los agentes que quiere juntar, unificar, constituir en grupo” (Bourdieu, 1989: 132). La identidad constituye en un ciclo de doble dirección: el “exterior discursivo”, en tanto otredad externa y en tanto unidad interna.

Así como la identidad homosexual se inventó en el siglo XIX a través de los discursos de la *scientia sexualis*, la identidad *gay* se inventó en el XX debido a un movimiento social surgido en Estados Unidos³³. Existe sin embargo una diferencia respecto

³³ El viernes 27 de junio de 1969 la policía de Nueva York organizó una redada al bar *Stonewall Inn* en el corazón de Greenwich Village en Nueva York. Ello detonó un movimiento social que se denominó “*gay*”. La formación de comunidades *gay* en ciudades como Nueva York y San Francisco, con un movimiento politizado de “liberación *gay*” a finales de la década de los 60, impulsó el surgimiento masivo de

al surgimiento de la identidad gay que marca una ruptura con las definiciones tanto de “sodomía” como de “homosexualidad”. Esta diferencia radica en que lo “*gay*” ha sido una identidad sexual politizada, una identidad auto-asumida y apropiada como bandera de lucha política, con un sentido afirmativo del yo que intentó con éxito invertir la segregación social a través de un proceso cultural de diferenciación válida, legítima y aceptable. Buscó construir una identidad que inhibiese la hostilidad social a partir de un sentido de pertenencia, de comunidad. A pesar de que “la idea de ‘comunidad homosexual’ se convierte muchas veces en una entidad mítico-real de la que se presume su poder y dimensión” (Núñez Noriega, 1994: 244), dicha entidad retórica significa una comunidad comunicativa que para el sujeto estigmatizado podría garantizar el fin del aislamiento como “otro”, en un campo más amplio de “nosotros” como “otros”.

Si bien existen divergencias de opinión respecto de quiénes conforman la “comunidad gay” y qué es lo que “piden”, fue gracias a la estrategia de movilización política del movimiento *gay* en Estados Unidos que “ha surgido la voz de travestis, transexuales, pedofílicos, sadomasoquistas, fetichistas, bisexuales, prostitutas y otros, exigiendo su derecho a la expresión y la legitimidad. Han salido del texto clínico para entrar en el escenario de la historia, como pruebas vivas de la diversidad sexual” (Weeks, 1998: 80). Los personajes creados por la *scientia sexualis* reclaman hoy legitimidad social, se apropian del término, sin por ello evadir el dispositivo histórico de sexualidad que Foucault descubrió.

El nivel de complejidad de la realidad social que ha generado el dispositivo de sexualidad se refleja en la cantidad de identidades sexuales o de género que se enumeran hoy en los llamados movimientos LGBT. Ante este nivel de complejidad, los estados occidentales han intentado asimilar y dar respuesta a las demandas concretas de actores políticos que han devenido sujetos políticos.

Los logros políticos de la llamada “comunidad gay” han sido relevantes. Fue la organización militante de homosexuales la que logró que se retirara la homosexualidad de la lista de enfermedades de la Asociación Psiquiátrica de los Estados Unidos en 1974 y la que ha cabildeado por la modificación legislativa en los *corpus* jurídicos de los estados

movimientos de *gays* y lesbianas en Estados Unidos, y posteriormente en las grandes ciudades industriales de los estados occidentales, cuando las condiciones lo permitían.

occidentales para incluir el matrimonio entre personas del mismo sexo³⁴. Han surgido, a su vez, según Jeffrey Weeks, “comunidades de intereses” diversos a través de nuevas agrupaciones que perfilan un nuevo programa moral cuyo resultado ha sido “una expansión importante en el significado del término ‘política’, para incluir no solo nuevos movimientos sino también una nueva gama de preocupaciones en las que ahora podemos incluir cuestiones sobre la salud sexual, la libertad del cuerpo, las elecciones, los placeres, etc.” (Weeks,1998: 108).

Sin embargo, debe tenerse en cuenta que los movimientos radicales que tienen que ver con la sexualidad de ninguna manera están unificados ni son coherentes, ni en sus medios ni en sus fines. Sin embargo, han introducido un nuevo elemento en la política contemporánea al construir nuevas demandas y exigencias concretas que no se habían formulado sino hasta ahora.

El *Estado*

Durante el periodo de la modernidad, el Estado se revelaba como

[...] garantía de la organización racional de la vida humana. El Estado es entendido como la esfera en donde todos los intereses encontrados de la sociedad pueden llegar a una “síntesis”, esto es, como el *locus* capaz de formular metas colectivas, válidas para todos. Para ello se requiere la aplicación estricta de “criterios racionales” que permitan al Estado canalizar los deseos, los intereses y las emociones de los ciudadanos hacia las metas definidas por él mismo. Esto significa que el Estado moderno no solo adquiere el monopolio de la violencia, sino que usa de ella para “dirigir” racionalmente las actividades de los ciudadanos, de acuerdo a criterios establecidos científicamente de antemano (Castro, 2000: 147).

Era por tanto necesario generar una instancia de observación científica sobre la sociedad que se quería gobernar. Santiago Castro afirma que “sin el concurso de las ciencias sociales, el Estado moderno no se hallaría en la capacidad de ejercer control sobre la vida de las personas, definir metas colectivas a largo y a corto plazo, ni de construir y asignar a los ciudadanos una ‘identidad’” (Castro, 2000: 147). Fue sobre esta base científica que se generaron políticas públicas encauzadas a atender los “problemas comunes” de una

³⁴ Ver *Anexo 2*.

comunidad política bajo un nuevo régimen de gobierno: el democrático-liberal. Las ciencias sociales legitimaron las políticas regulativas del Estado y representan una fuente de legitimidad.

Según Castro, el intento por crear perfiles de subjetividad estatalmente coordinados desarrolló lo que él denomina la “invención del otro” a través de representaciones constituidas por mecanismos de saber-poder. Apunta además que la invención de la ciudadanía y la invención del otro se hallan “genéticamente relacionados” (Castro, 2000). La teoría política moderna concibió al ciudadano, y fue el derecho constitucional quien lo parió como nuevo actor social y político. Fue la dimensión jurídico-política la que estableció nuevas reglas de poder sobre las subjetividades modernas. Al respecto, Foucault afirma que lo jurídico

[...] ahora resulta absolutamente heterogéneo respecto de los nuevos procedimientos de poder que funcionan no ya por el derecho sino por la técnica, no por la ley sino por la normalización, no por el castigo sino por el control, y que se ejercen en niveles y formas que rebasan el Estado y sus aparatos. Hace ya siglos que entramos en un tipo de sociedad donde lo jurídico puede cada vez menos codificar el poder o servirle de sistema de representación (Foucault, 1987a: 86).

El problema, como bien lo enuncia Foucault, “no consiste en saber si el deseo es extraño al poder, si es anterior a la ley, como se imagina con frecuencia, o si, por el contrario, la ley lo constituye. Esa no es la cuestión” (Foucault, 1987a: 87). El reto de los analistas del poder —el reto de los pensadores sobre las relaciones de dominación y de fuerza entre los sujetos contemporáneos— es advertir la imagen del poder-soberanía como máscara de un poder más profundo y liberarse de esa imagen emanada según un juego concreto e histórico, pero ya añeja y simplista, caduca, reduccionista de la realidad.

Cada cultura establece lo que Kenneth Plummer llama “restricciones de quién” y “restricciones de cómo” en torno a las prácticas sexuales³⁵, y las establece a través de normas escritas (el derecho positivo) y no escritas (hábitos y costumbres tradicionales). El Estado moderno se valió del derecho positivo para reglamentar las prácticas sexuales de sus

³⁵ Según él, “las ‘restricciones de quién’ tienen que ver con las parejas, su género, especie, edad, parentesco, raza, casta o clase, y limitan a quién podemos aceptar como pareja (lo que en Freud se denomina ‘objeto sexual’). Las ‘restricciones de cómo’ tienen que ver con los órganos que usamos, los orificios que se pueden penetrar, el modo de relación sexual y de coito (lo que en Freud se denomina ‘fin sexual’): ‘qué podemos tocar, cuándo podemos tocar, con qué frecuencia, y así sucesivamente’” (Plummer, 1984).

ciudadanos, y del discurso científico para legitimar su intervención en las mismas. Dichas reglamentaciones podían o no estar expresadas positivamente en los *corpus* jurídicos de los Estados modernos (recuérdese por ejemplo el Código Civil napoleónico que sirvió de modelo para muchos de los códigos civiles latinoamericanos). Muchas de estas reglas son informales en tanto no están enunciadas expresamente en las leyes de un Estado, y sin embargo, son saberes transmitidos por las costumbres y los hábitos de los pueblos.³⁶

El Estado como instrumento de “racionalización”, según Gramsci, obra a partir de un plan:

[...] presiona, incita, solicita y “castiga”, puesto que, una vez creadas las condiciones en las cuales es “posible” un determinado modelo de vida, la “acción u omisión criminales” han de tener una sanción punitiva de alcance moral, y no solo un juicio de peligrosidad genérica. El derecho es el aspecto represivo y regresivo de toda la actividad positiva de civilización desarrollada por el Estado (Gramsci, 1970: 400).

El derecho es sustento de la hegemonía; por ello es posible afirmar que, cuando se rompe el orden jurídico y se transforma, el orden simbólico que lo sustentaba ya no es hegemónico, sino dominante. La aparición de fenómenos emergentes manifiesta la fractura del sistema hegemónico y una de las evidencias de esta fractura es la imposibilidad del sistema por mantener el orden simbólico —expresado positivamente en el orden jurídico— intacto, inamovible, unitario. Es decir, por sostener el *statu quo* vigente.

El inicio del siglo XXI marcó el despliegue de una ola de actividades legislativas en los parlamentos y congresos de varios estados occidentales en torno al cuestionamiento y modificación del derecho positivo sobre las prácticas sexuales de esas sociedades, y por ende sobre la concepción misma de las relaciones sociales tradicionales³⁷. Este fenómeno ha venido acompañado de una serie de manifestaciones y repercusiones de gran escala en el ámbito internacional; manifestaciones sociales que han derivado en la confrontación y la división de la opinión pública en las sociedades de dichos estados. Algunos casos han

³⁶ Para la legislación respecto al sexo y sus modificaciones Cf. RUBIN G. (1992) ; para ver un estudio respecto a la legislación sobre sexualidad en México ver ROMER Andrés, *Sexualidad, derecho y política pública*, México, Porrúa, 2007.

³⁷ En el año 2000, el de los Países Bajos fue el primer estado en reconocer el matrimonio entre personas del mismo sexo. Véase el anexo legislativo cronológico.

derivado en fuertes olas de violencia e incluso de crisis política.³⁸ Pero ¿por qué genera tal encono social el hecho del reconocimiento mismo del fenómeno homoerótico? ¿Por qué la demanda de quienes han sido denominados como “minorías sexuales” de modificar el derecho positivo causa indignación, oposición y violencia social de parte de “la mayoría” de la población?

Quizás haya varias razones. La primera es la evidente fractura revelada de un *statu quo* trans-espacial y trans-histórico occidental, un quiebre que si se analiza a fondo es la crisis de un modelo civilizatorio fundado en la concepción de la familia nuclear, heterosexual, monogámica como origen mismo de la comunidad política. Otra razón es que, si bien no se le está “quitando” nada a la población inconforme, sí se está disputando el poder simbólico de amplios sectores de la población que detentan flujos de capital simbólico encarnados en las instituciones culturales y políticas de Occidente.

Recordemos la reflexión de Plummer de que

[...] por más neutral y objetivo que parezca, al hablar sobre la diversidad sexual, se está hablando sobre el poder. Cada cultura tiene que establecer —mediante procesos políticos tanto formales como informales— la gama y el alcance de las diversidades que serán ilegales o prohibidas. Ninguna cultura podría funcionar con una libertad sexual total, pero el esquema de estas restricciones es extremadamente variable en distintos tiempos y espacios (Plummer, 1984: 120).

Sin determinar los niveles de la libertad sexual a la que hace referencia Plummer, debemos interrogarnos sobre el alcance que una decisión política tomada en espacios cerrados —como lo son los órganos legislativos occidentales— logra en las prácticas sexuales de toda la población. Ello se explica a la vez porque “el equilibrio de las fuerzas políticas en un momento dado puede determinar el grado de control legislativo o la intervención moral

³⁸ El caso francés del 24 de marzo de 2013 ha sido un claro ejemplo de brotes de violencia en manifestaciones públicas de rechazo a la modificación legislativa del término jurídico “matrimonio”, donde un contingente de ciudadanos salió a las calles de París a ocupar el sitio emblemático de la 5ª República francesa y a pedir la dimisión del presidente François Hollande por apoyar la ley de matrimonios entre personas del mismo sexo, en LAURENT, S. (2013) Comment une partie de la "Manif pour tous" a voulu occuper les Champs-Élysées. *LeMonde Société*. Paris, LeMonde, consultado el 25/03/2013 en: [http://www.lemonde.fr/societe/article/2013/03/25/quand-une-partie-de-la-manif-pour-tous-voulait-occuper-les-champs-elysees_1853601_3224.html]

en la vida sexual. El clima social general proporciona el contexto en que algunos asuntos adquieren más importancia que otros” (Weeks, 1998: 35).³⁹

Los críticos radicales del movimiento LGBT, y de su demanda por la modificación jurídica para la inclusión del matrimonio entre personas del mismo sexo, afirman que el reconocimiento jurídico de las parejas de mismo sexo no es otra cosa que su adaptación al modelo del matrimonio monogámico, figura histórico-cultural occidental que debe analizarse y estudiarse a fondo al ser parte de un régimen patriarcal de alianza y transmisión de la propiedad. Aún más, afirman que aceptar las reglas del derecho positivo y del Estado liberal moderno es aceptar la lógica del modelo civilizatorio occidental que mantiene el *statu quo*.

El derecho es una construcción social que produce identidades y subjetividades, [...] contribuye a construir el imaginario colectivo: al ser un discurso social, es parte del proceso de construcción de la realidad, interviene cuando reconoce o niega facultades, pero también cuando define categorías. Así, el ser mujer, hombre, niño(a), adolescente, capaz o incapaz, delincuente o víctima están determinados por el derecho, y según esa calidad se es o no sujeto de derecho (Menkes, 2010: 35).

De esta forma, el derecho refleja los valores, los mitos, los rituales, los imaginarios, las creencias de la sociedad para la que rige y que terminan por convertirse en los supuestos que garantizan su eficacia. Las prácticas judiciales, dice Foucault, —la manera en que se arbitran los daños y las responsabilidades de las personas— definen formas de saber, tipos de subjetividades, así como relaciones entre los sujetos y la verdad. En palabras de Dominique Menkes:

[...] el derecho reconoce como sujetos de derecho solo a determinados sujetos con ciertas características. El derecho constituye a los sujetos, los ubica frente a otros actores, les marca ciertos comportamientos, atributos, roles, lugares; interdicta, legitima, excluye, prohíbe conductas, permite otras; define diferencias de género que constituyen a lo

³⁹ Dos casos ejemplifican tanto la importancia del contexto social como del equilibrio de fuerzas políticas respecto a la discusión de lo sexual en el ámbito público, por un lado en EU se desató durante los gobiernos de Ronald Reagan y George Bush una cruzada moralista de conservadurismo sexual, movilizando a la sociedad contra “liberales” o “desviados sexuales”; por otro lado en el Distrito Federal en México, en diciembre de 2009, se aprobó la modificación al Código Civil de la Ciudad de México del término “matrimonio”, lo que permitió que personas del mismo sexo pudiesen contraer uniones civiles reconocidas por el Estado, esto no pudo haber sucedido sin una correlación de fuerzas a favor del movimiento LGBT dentro de la Asamblea Legislativa que permitiese la modificación jurídica.

masculino y a lo femenino con características opuestas y contradictorias; legítima o no relaciones, controla, restringe o justifica el ejercicio de la sexualidad, mientras menos heterosexuales sean las personas, menos igualdad ante la ley existe (Menkes, 2010: 35).

El derecho positivo establece la legalidad o ilegalidad de las prácticas. La legitimidad de las prácticas no necesariamente está en concordancia con la legalidad. Lo legitimado es hegemónico desde la legalidad. Lo hegemónico está siendo cuestionado desde la eclosión de movimientos como el de Stonewall. La legitimidad es constantemente cuestionada y sometida a una confrontación en un proceso de debilitamiento y, si bien es dominante aún, la legalidad que legitimaba ciertas prácticas sexuales ya no es excluyente. Ya no es hegemónica, solo dominante, porque ya no es representativa y ya no tiene consenso.

Colonialismo y producción de ausencias

A lo largo de esta investigación se ha estudiado cómo la formación y formulación de categorías sexuales desde los distintos discursos de la *scientia sexualis* han configurado el campo sexual de las sociedades occidentales desde el siglo XIX y el XX, y cómo desde el movimiento *gay* surgido en Estados Unidos se han cuestionado dichos discursos y confrontado la hegemonía de sus identidades ontogénicas. Los estudios posteriores a la década de 1980 que han tratado temas de género y sexualidad han revelado cómo “las categorías sexuales y de género sirven como filtros de inteligibilidad de la experiencia sexual, permiten visualizar y ocultar la existencia sexual, y con ello contribuyen a su legitimidad e ilegitimidad” (Núñez Noriega, 2004: 60). La legitimidad tanto en el campo político como en el sexual hace referencia directa a la dimensión simbólica del orden disposicional de creencias, valores, actitudes y saberes que otorgan a cada individuo, en ambos campos, posiciones de sujeto, mismas que determinarán su actuar sexual en una comunidad determinada.

Así como hacer aparecer una identidad o categoría sexual, que busca imponer una distinción, es un acto político a través de los discursos de representación de la realidad, de la misma forma es un acto político —con efectos de poder importantes— invisibilizar, es decir ocultar deliberadamente, “realidades” que no se adecuan a los modelos hegemónicos de la sexualidad o que simplemente son irrelevantes para éstos. En el capítulo quinto de su obra *Masculinidad e intimidad*, Guillermo Núñez Noriega formula un aporte teórico

metodológico de suma importancia para los estudios sobre sexualidad: el término de Modelo Dominante de Comprensión de la experiencia homoerótica entre varones (MDCH); alude a éste como un obstáculo teórico-metodológico para reconocer el vasto paisaje de placeres y significados de la experiencia homoerótica (Núñez Noriega, 2004: cap. 5).⁴⁰

En las academias latinoamericanas, según Boaventura de Sousa Santos, padecemos de una razón metonímica —que toma la parte por el todo—; una razón que “tiene un concepto restringido de la totalidad construido por partes homogéneas: contrae, disminuye, sustrae el presente” (de Sousa Santos, 2006: 20). Desde esta razón, el conocimiento que puede construirse será un conocimiento totalitario, miope, rígido, un “conocimiento perezoso que es, por naturaleza, un pensamiento dicotómico: hombre/mujer, norte/sur, cultura/naturaleza, blanco/negro. Son dicotomías que parecen simétricas, pero sabemos que ocultan diferencias y jerarquías” (de Sousa Santos, 2006: 22). Lo que debemos buscar, según este teórico latinoamericano, es

[...] si en estas realidades no hay cosas que están por fuera de esa totalidad: qué hay en la mujer que no depende de la relación con el hombre; qué hay en el sur que no depende de la relación con el norte; qué hay en el esclavo que no depende de la relación con el amo. Es decir, pensar por afuera de la totalidad (de Sousa Santos, 2006: 23).

La totalidad construida desde y por Occidente violenta las “realidades” externas a ella al hacerse aparecer como La Realidad, y aquéllas incluidas en esta misma, pero al margen, en la periferia. Apelando a la analogía del pensamiento dicotómico, me pregunto: ¿qué hay en el homosexual que no depende de su relación con el heterosexual? ¿Qué hay en el sexo que no dependa de su relación con la sexualidad?

¿En qué medida hemos construido categorías analíticas nuevas y diferentes para explicar las distintas realidades sexuales y políticas que vivimos fuera del centro hegemónico de la cultural occidental? Sin una crítica de origen en nuestras investigaciones al respecto, “nuestros modelos comprensivos invisibilizan componentes de la realidad y se vuelven cómplices de los sistemas de dominación” (Núñez Noriega, 2004: 284). Sin un cauto cuestionamiento sobre las categorías que trabajamos desde las ciencias sociales será difícil mostrar “que lo que no existe es producido activamente como no existente, como una

⁴⁰ Por *experiencia homoerótica* se entiende una experiencia erótica entre personas del mismo sexo biológico.

alternativa no creíble, como una alternativa descartable, invisible a la realidad hegemónica del mundo” (de Sousa Santos, 2006: 24).

Colonialismo del saber

Así como las teorías sociales reproducen las desigualdades entre el norte y el sur, así los diferentes discursos sobre el sexo reproducen los patrones que estructuran las desigualdades entre los sujetos con distintos *habitus* sexuales, lo que Núñez Noriega ha denominado como “colonialismo homoerótico”. Debe analizarse cómo y en qué medida estas políticas y representaciones —enarboladas tanto desde los grupos LGBT articulados como desde la academia— favorecen el mantenimiento de dichas estructuras. En el fondo, todo tipo de colonialismo revela su incapacidad para ver al otro como un igual. El colonialismo funciona a través de una serie de naturalizaciones de las relaciones sociales en distintos campos disciplinarios. Edgardo Lander describe la naturalización de las relaciones sociales como

[...] la noción de acuerdo a la cual las características de la sociedad llamada moderna son la expresión de las tendencias espontáneas, naturales, del desarrollo histórico de la sociedad, la sociedad industrial liberal se constituye no solo en el orden social deseable, sino en el único posible (Lander, 2000: 11).

El colonialismo del saber se ejerce mediante una serie de rupturas; establece rupturas epistemológicas entre lo que puede ser conocido y lo que no. Organiza rupturas ontológicas entre lo que es y lo que no es. Dispone rupturas axiológicas entre lo que vale y lo que no. El modelo dominante que analiza Núñez Noriega revela un colonialismo epistemológico, ya que

[...] el carácter etnocéntrico de este discurso consiste en que utiliza los conceptos de un discurso médico, moderno y occidental, en el estudio de las prácticas homoeróticas de individuos de otras culturas y momentos históricos, sin considerar los significados de los deleites corporales homoeróticos y sus diferentes implicaciones en otras sociedades (Núñez Noriega, 2004: 285).

El término mismo de “liberación *gay*” conlleva un tinte evolucionista y etnocéntrico, al afirmar que los cambios significativos en los estados occidentales logrados por los movimientos LGBT significan un “mayor desarrollo” comparado con las experiencias que los países “no desarrollados” refieren sobre el tema de la libertad y la diversidad sexual.

Ello constituye un proceso de marginación o segregación que, como bien apunta Núñez Noriega, corre parejo con el proceso de apropiación del derecho a hablar teóricamente de la homosexualidad, pues “una vez que se establece una ‘subjetividad homosexual’ como más o menos única y estable, a través del análisis particular de un canon literario, emerge inevitablemente, un liderazgo intelectual de una pretendida comunidad homosexual global o al menos, ‘occidental moderna’” (Núñez Noriega, 2004, 367).

Mientras, la “realidad” desafía todo intento de definición, o debemos decir, las “realidades”, conformadas por multiplicidad de mundos, multiplicidad de tiempos, multiplicidad de lenguajes, de realidades, y multiplicidad de poderes. La condición humana, sus prácticas sexuales, sus representaciones del poder, están inmersos en la dinámica del cambio, lo que intentamos a través de la teoría es explicar los cambios y las continuidades, pero no por intentar explicar debe caerse necesariamente en una violencia hacia la “realidad”, ni mucho menos en el intento de congelarla o aspirar a su completo conocimiento.

CAPÍTULO 2

Aproximación al campo

Como se señaló al inicio de este trabajo, he partido de una pregunta de investigación sobre los efectos políticos que el discurso hegemónico de la sexualidad, en tanto generador de subjetividades sexuales diferenciadas, produce en forma de fronteras de la representación del otro como sujeto sexual diferenciado, y cómo inciden estos efectos en la lucha por la representación de la existencia sexual a partir del ejercicio del poder en su modalidad de distinción política. El objetivo general es mostrar que la construcción discursiva de los agentes en el campo sexual implica un proceso de distinción política que produce efectos en el espacio social; en otras palabras, pretendo mostrar una escisión política y social producida a partir de una distinción de orden sexual, estructurada mediante objetos de discurso que denomino *categorías de identidad sexual*.

El objetivo particular de este segundo capítulo, a través de la técnica de corte cualitativo del análisis de entrevistas en profundidad, es detectar aquellas enunciaciones que construyen los objetos de discurso (sexualidad y categorías de identidad sexual) que subyacen a las prácticas de los/as informantes en el campo sexual y poseen efectos en el campo político. La presente investigación pretende establecer un diálogo con las investigaciones que se realizan sobre la sexualidad desde las disciplinas científicas naturales a partir de una perspectiva sociopolítica. No pretendo generalizar los resultados que de esta tesis de investigación a realidades disímiles de la que se analiza en esta investigación, misma que se desarrolla en el Distrito Federal, México, en 2013, como un estudio de caso con siete informantes.

Si bien la presente investigación toma como principal punto de referencia el dispositivo de sexualidad foucaultiano, surgido en el continente europeo y después adoptado en otros países como Estados Unidos, no intento generalizar las condiciones diversas de cada sociedad —en este caso, la europea frente a la latinoamericana—; no obstante, cabe señalar que este proceso se enmarca en uno más amplio y de larga duración en el que el desarrollo histórico de la denominada “civilización occidental” —en la que México está circunscrito— condujo a la elongación, a la réplica y a la implantación de modelos culturales, políticos y económicos emanados de Europa y Estados Unidos en

nuestras sociedades latinoamericanas, con alcances y efectos de penetración diferenciados, mediados, desiguales y móviles.

No obstante las diferencias espacio-temporales que las coordenadas territoriales imponen a cada sociedad, la sexualidad es una construcción de la Modernidad. Si hoy se habla de sexualidad en México tanto como en Europa y Estados Unidos es debido a fenómenos como la globalización contemporánea y los medios de comunicación masiva, por mencionar solo dos ejemplos de penetración cultural de modelos históricos.⁴¹

1. Metodología y técnicas

La metodología cualitativa se seleccionó de acuerdo con el objetivo y la pregunta de investigación del trabajo y con las características que atribuí al campo de investigación; la ruta crítica que desarrollé buscó lograr una inmersión a profundidad en las subjetividades sexuales de mis informantes. La metodología cualitativa permite al investigador conocer el contexto particular de cada informante, analizar las prácticas a que se refiere y estudiar sus interacciones sociales cotidianas. Debe apuntarse que el método que se utiliza en el presente trabajo es inductivo y busca enfatizar la multi-causalidad de los fenómenos, y no una relación unidireccional causa → efecto.

La metodología cualitativa me ha dado, a la vez, flexibilidad en el diseño de la investigación y una constante retroalimentación del proceso de conocimiento que me permite ajustar las categorías conceptuales necesarias para el análisis. Como apunta Guber (2004: 60), debe recordarse que las explicaciones en ciencias sociales son *ex post facto*, y por tanto no son predictivas, ni buscan serlo: “su capacidad explicativa se basa en conexiones tendenciales formuladas en modelos, que no implican inevitabilidad histórica, sino que indican el carácter necesario del proceso”.

Se seleccionó el método de *estudio de caso* a fin de contemplar la diversidad del fenómeno de la subjetivación sexual como sujeción a un sistema normativo de poder, a partir de un abanico de casos significativos de tal fenómeno. Entre las ventajas que ofrece el estudio de caso se encuentra la selección fundamentada en la teoría de *informantes casos-tipo* —en este trabajo, de *subjetividades sexuales distintas*— donde cada informante,

⁴¹ Para una lectura sobre los paradigmas sexuales desde los albores de la civilización occidental cf. QUIGNARD P. (2005).

en tanto que encarna una subjetividad particular, supone una unidad de análisis distinta, que al compararse con otras construye un fenómeno rico en posibilidades de estudio. Este proceso no es sencillo. Como señala Guber, “para definir la unidad de análisis habrá dos criterios mayores: una vía analítica (o teórica) y otra de los actores (*folk* o *emic*), esto es, un acotamiento externamente impuesto por el investigador y un criterio impuesto desde los mismos actores” (Guber, 2004: 108).

Los criterios de selección de las unidades de análisis de una investigación cualitativa son distintos de los propios de una investigación cuantitativa; a diferencia de la investigación cuantitativa, donde se buscan “muestras representativas”, es decir, que se privilegie el criterio de representatividad (que un caso o un hecho sean pertinentes para dar cuenta de cierto haz de relaciones en un sistema social), lo que pretende un estudio cualitativo es la *profundización en los fenómenos*, es decir, busca rescatar la subjetividad de los informantes para enfatizar la relación epistémica entre las significaciones individuales y las representaciones sociales. Guber afirma, por ejemplo:

Un acontecimiento no es más o menos válido para la investigación únicamente si se presenta tantas veces; los hechos, las prácticas, las verbalizaciones, los objetos materiales, etc. nos interesan también según su forma de integración en un sistema de significados y de relaciones sociales; por eso consideramos que el *criterio de significatividad* es fundamental para la selección de discursos, personas, prácticas que observar y registrar, y para su ulterior incorporación al análisis y la construcción de esa lógica en su diversidad (Guber, 2004: 124).

He privilegiado por tanto en esta investigación el *criterio de significatividad* y, como lo apunta el paradigma constructivista, considero que la realidad sexual, la realidad política y la realidad social, se construyen desde lo cotidiano en relaciones humanas que estudiamos desde las disciplinas científicas dentro de lo que denominamos “el campo”. Éste “se constituye en el ‘referente empírico’ de la investigación, sin embargo en cuanto tal es el resultado de una construcción llevada a cabo por el propio investigador y sus informantes” (Vasilachis de Gialdino, 2006: 117).

Esta investigación supuso un reto doble para el investigador: no solo debía construir un estudio de caso que sustentara la hipótesis presentada como punto de partida desde el dispositivo de sexualidad foucaultiano, sino que, además, debía exponer la identidad como

un hecho político bajo la lógica de la analítica del poder del mismo Foucault, lógica que es opuesta al modelo positivista. Al respecto, Guber apunta:

Acostumbrados a un marco positivista, los científicos sociales hemos buscado la norma social en las prácticas; una radiografía de la sociedad es armónica y acabada cuando los valores y los patrones verbalizados coinciden uno a uno con los sistemas de prácticas de los actores. De modo tal que los casos que no se ajusten a este dictado deben ser tratados “como lo que son”: casos desviantes. Es entonces el momento de analizarlos como problemas. En cambio los que demuestran cierta congruencia no se ponen en cuestión (Guber, 2004: 242).

Por tanto, no busqué enunciar una norma de la producción de subjetividades bajo un dispositivo histórico como la sexualidad, sino que indagué en los intersticios de esas subjetividades para desnudar la norma. Me propuse escudriñar la lógica de las categorías de identidad sexual, encarnadas en el *habitus*, para denotar las huellas de una mecánica del poder microscópica donde la anomalía o desviación no puede ser supuesta sino a costa de contradecir la coherencia y la inteligibilidad de la propia norma. Para esto incluyo dos *casos-tipo* de suma relevancia (Leti y Pablo) que no se califican como “desviantes” por el hecho de no corroborar la hipótesis inicial, sino que incluso me obligan a reformularla.

La técnica utilizada a fin de aprehender la subjetividad de los informantes fue la entrevista a profundidad semi-estructurada; se desarrolló un modelo de entrevista que girara en torno a los dos ejes antes mencionados y que permitiera el mayor rango de exposición a los informantes.⁴²

2. Selección de informantes

En un estudio de caso, las *unidades de análisis* (en este caso, los y las informantes) pueden ser diversas y combinarse entre sí: individuo(s), procesos, programa(s), organización(es), institución(es), documentos escritos, entre otros; los estudios de caso “se dirigen a analizar un reducido número de unidades de análisis, un subconjunto elegido de forma intencional al que se denomina muestra intencional o basada en criterios” (Mendizábal, 2005: 87).

Desde el estudio de caso, como el propósito principal es entender el/los caso/s seleccionado/s, ya sea en forma intrínseca o instrumental, holística o encastrada, es

⁴² La entrevista constó de alrededor de 30 preguntas centrales para cada caso. Véase el cuestionario entre los anexos, *infra*.

necesario aclarar que *no* se propone inferir a partir de ellos las características de la totalidad de unidades no estudiadas. Los casos no son unidades de análisis de una muestra, son solo casos elegidos por su relevancia (Mendizábal, 2005: 95, cursivas de la autora).

Como se apuntó anteriormente, lo que se denomina “muestreo teórico” (Glaser y Strauss, 1967) se realiza para descubrir categorías y sus propiedades, y para sugerir las interrelaciones dentro de una teoría. En cambio, el “muestreo estadístico” se realiza para obtener evidencia precisa sobre distribuciones de una población para ser utilizadas en descripciones generalizantes.

Los casos de estudio aquí presentados parten de la premisa del dispositivo de sexualidad que produce subjetividades sexuales representadas por categorías de identidad sexual; por lo tanto, el recorte empírico y conceptual de la realidad social que se propuso en este trabajo buscó focalizar el primer eje rector: la producción de la subjetividad sexual a través de la enunciación de los informantes de su identidad sexual; de tal forma, se pretendió el abordaje de lo particular, priorizando los casos-tipo de identidad sexual que se consideran principales: *la heterosexualidad*, *la homosexualidad* (la identidad gay y la identidad lesbiana), *la bisexualidad*; y también se abordó el análisis de dos casos-tipo *sui generis* cuya característica primordial es la *no enunciación de su identidad sexual a partir de las categorías de la scientia sexualis*, es decir, que no se denominan a sí mismos ni heterosexuales ni homosexuales ni bisexuales, etc.

Como afirma Neiman: “la pregunta de investigación se convierte en el eje conceptual que estructura el estudio de caso” (2006: 220). Para este trabajo de investigación fue fundamental analizar los efectos de poder que sujetan a los individuos a la enunciación de su categoría sexual, pero también se buscó las razones por las cuales no se producía la identificación, la auto-distinción de las categorías sexuales en ciertos casos-tipo. La selección de los casos “se orienta en función de las necesidades teóricas y de las condiciones empíricas de los fenómenos bajo estudio” (Neiman, 2006: 233). Partí entonces de la necesidad teórica de mi investigación: saber cómo se identifican los informantes dentro del campo sexual. Supuse entonces dos tipos de muestra de los informantes: uno homogéneo y uno heterogéneo, el primero en relación a los dos casos *sui generis* —que no se identifican con el modelo de sexualidad hegemónico productor de subjetividades— y el segundo tipo constituido por subjetividades claras y distintas que enuncian la diferencia sexual bajo los términos de la *scientia sexualis*.

Entre los parámetros utilizados para la selección tomé dos principales: *el género y la edad*. Para el primero, busqué que entre mis informantes hubiera tanto hombres como mujeres; para el segundo dispuse dos rangos⁴³ (uno entre los 18 y los 30 y el otro mayor de 40 años); sin embargo, *el parámetro primordial fue la enunciación*, o ausencia de ésta, de las categorías de identidad sexual de la *scientia sexualis*, de ello resultó el siguiente diseño de selección:

Selección de informantes para el estudio de caso				
Método de búsqueda	Casos-tipo	Parámetros	Muestra final	
Método en cadena o “bola de nieve”	Muestra homogénea (2 unidades de análisis)	<i>Edad</i>	2 sujetos mayores de 40 años	
		Desconocimiento <i>a priori</i> de la enunciación de categorías sexuales sobre sí mismos	El acercamiento con el/la informante partirá sin hacer mención a categoría alguna de diferenciación sexual; se buscará que el/la informante enuncie su conocimiento o desconocimiento de las categorías sexuales existentes.	
		<i>Género</i>	1 hombre y 1 mujer	
	Muestra heterogénea (5 unidades de análisis)	Enunciación de sí mismo(a) y auto-distinción de alguna categoría de identidad sexual. <i>Edad</i> : dos rangos (entre 18 y 30 y mayores de 40)	hombre	<i>homosexual</i> menor de 30 años
			hombre	<i>homosexual</i> mayor de 40 años
			hombre	<i>bisexual</i> mayor de 40 años
			mujer	<i>homosexual</i> menor de 30 años
mujer			<i>heterosexual</i> menor de 30 años	

3. Unidades de análisis

Debido a la naturaleza de la investigación sobre las subjetividades sexuales y su enunciación a través de los *habitus* y las categorías de identidad sexual, realicé la búsqueda de los informantes a través del *método en cadena*, mejor conocido como “bola de nieve”, a partir de redes de conocidos en la mayoría de los casos (solo en dos casos —José y Héctor— el contacto se realizó vía redes sociales electrónicas). A fin de advertir los discursos sobre la sexualidad que ellos y ellas reconocían, distinguían y a partir de los cuales describían sus representaciones, me vi en la necesidad de desarrollar una

⁴³ La elección de estos dos rangos se debe al proceso de socialización diferenciado que experimentan los informantes en torno a experiencias de vida registradas y a la percepción del cambio social a través de los años.

herramienta de *atención flotante*, “un modo de escuchar que consiste en no privilegiar de antemano ningún punto del discurso” (Guber, 2004: 213). Esta técnica de análisis me permitió cuidar mucho el lenguaje de la entrevista de manera, que yo no mencionase las categorías sexuales antes de haberlas escuchado en cada entrevista o antes de saber si mis informantes las habían escuchado alguna vez o no.

Fue por ello que la selección de mis unidades de análisis derivó de la especificidad de mi investigación: mostrar los efectos de poder en la constitución de las subjetividades sexuales. La modalidad de agrupamiento de informantes dependió entonces de dos condiciones de clasificación: quienes se identificaban a sí mismos/as como detentadores de un *habitus* específico y que se llaman a sí mismos/as bajo una categoría de identidad sexual (*homosexual, heterosexual, bisexual*) por un lado, y quienes ni se identifican ni se llaman a sí mismos/as con ninguna de estas categorías, por el otro; de éstos yo tenía información general sobre sus prácticas heterosexuales (vida conyugal, matrimonio, descendencia) y había podido convivir con ellos e indagado sobre su nivel de escolaridad, su trabajo y sus prácticas religiosas. De esta manera, empecé solicitando una entrevista sobre la identidad de las personas; de manera intencionada, me abstuve de mencionar que el objetivo de la misma conduciría hacia la identidad sexual, porque supuse que esto crearía expectativas sobre la misma (como ocurrió durante la segunda entrevista con Leti) y que alguien podría rechazar la entrevista por ese motivo. Ello me obligó a estructurar la entrevista de estos dos informantes de distinta manera, a utilizar otros términos de lenguaje que explicaran de manera clara lo que los discursos sexuales enuncian en otro nivel de abstracción, en orden de lograr el *rapport* necesario y adecuarme como investigador a su contexto social significativo. El reto fue mayor, pero los resultados fueron interesantes y de suma pertinencia para la investigación.

El presente trabajo reconoce que la diversidad social está compuesta por un tejido que yuxtapone disparidades inabarcables para cualquier investigación; reconoce también que la imbricación de los fenómenos sociales cruza una red de significaciones distintas para cada contexto social y para cada individuo dentro de cada comunidad. La flexibilidad que posibilita la metodología cualitativa y las entrevistas a profundidad fue a un tiempo oportunidad y reto metodológico y analítico, ya que debía adaptarme al contexto significativo de cada nivel socio-demográfico para cada informante y alinear mi lenguaje y

el cuestionario a fin de lograr desentrañar el discurso de cada uno en el marco de esta investigación. En orden de lograr una entrevista acorde a los objetivos de la investigación, realicé tres pilotos a fin de ajustar las partes del instrumento que pudiesen causar conflicto o incompreensión. Privilegié en la redacción de este capítulo los fragmentos que dan cuenta del objetivo de la misma. De manera breve describo a continuación a mis informantes en el orden en que fueron entrevistados/as:

José es un hombre de 46 años, originario de Guasave, Sinaloa. Reside en el DF desde hace cuatro años, en la Colonia Guerrero, del. Cuauhtémoc; con licenciatura en ingeniería industrial trunca, se desempeña como jefe de almacén en una empresa de válvulas y conexiones; tiene tres hijas de su primer matrimonio y dos hijos del segundo. Fue contactado para la entrevista a través de Facebook. De aspecto franco, con una actitud de naturalidad y apertura no dudó en responder ninguna de las preguntas del cuestionario. Tuvo su primera relación sexual con una mujer a los 15 años y se casó a los 19; afirma haber descubierto que le gustaban también los hombres a los 28 años. Cuando su esposa lo descubrió con un hombre, se divorciaron y él se fue a vivir con ese hombre. Se dice bisexual. Vive ahora con su segunda esposa, quien también se dice bisexual.

Beatriz es una mujer de 23 años; nació y ha residido en el Distrito Federal, en la delegación Cuajimalpa; es pasante de la licenciatura en psicología de la Universidad del Distrito Federal y trabaja en el área administrativa de la Universidad Iberoamericana; es soltera y vive con su familia; la conocí a través de un amigo y accedió sin mayor problema a la entrevista. Muy afable al responder las preguntas, manifiesta sinceridad y a la vez reflexión sobre sus respuestas; ella se dice heterosexual y dice tener muchos amigos *gays*.

Javier es un hombre de 23 años; nació y reside en el Distrito Federal, en la colonia Nápoles, del. Benito Juárez; es pasante de la ingeniería industrial en la UNAM, trabaja en una empresa de estudios de mercado. Es soltero y vive con sus padres; de posición económica estable y acomodada, me cuenta de sus viajes por Europa y sus planes empresariales personales. Lo conocí a través de una amiga en común, accedió sin mayor problema a la entrevista y habló profusamente sobre él, sobre el “ambiente gay”, sobre sus relaciones. Se dice homosexual, aunque la palabra que más utiliza para hablar de sí es “gay”.

Leti es una mujer de 55 años, nació en el Distrito Federal; habita en un cuarto rentado en la Colonia Hornos, del. Tlalpan; abandonó la educación primaria después de su tercer año debido a problemas económicos y de violencia intrafamiliar; estuvo internada en un instituto de religiosas católicas para niñas de los 13 a los 16 años; actualmente se dedica a hacer bolsas a partir de latas de refresco y venderlas; nunca contrajo matrimonio pero tuvo dos parejas con quienes procreó cuatro hijos, tres de ellos viven; la conocí a través de un amigo y accedió con reservas a la entrevista, a la que llegó nerviosa respecto a lo que se le iba a preguntar; sin embargo, una vez explicado el propósito y las condiciones de la misma, la construcción de confianza tuvo éxito y se logró un *rapport* profundo. Ella describe su vida entera con detalles, sobre sus “esposos”, sobre sus hijos, sus trabajos, entre otras cosas. Leti no se dice heterosexual.

Pablo es un hombre de 40 años, originario del Distrito Federal, reside actualmente en la colonia Texcaltenco, del. Tlalpan; estudió una carrera técnica como mecánico industrial. Trabaja actualmente como conductor de un taxi; es casado y tiene dos hijos; lo conocí a través de un amigo y accedió sin mayor problema a la entrevista. De actitud amable y abierto al tema, respondió todas las preguntas del cuestionario. Tiene opiniones críticas a la religión y a la política. Por su trabajo escucha la radio casi todo el día y recorre muchos lugares de la ciudad. Pablo no se dice heterosexual.

Héctor es un hombre de 53 años, originario del Distrito Federal, reside actualmente en una torre residencial en la Colonia del Valle, del. Benito Juárez; tiene estudios universitarios en la licenciatura de pedagogía, así como estudios de *Law Enforcement* realizados en Estados Unidos. Trabaja como gerente operativo de una empresa de seguridad privada; ha vivido en Estados Unidos (en la meca gay, San Francisco) y en Canadá varios años. Es soltero; terminó hace un año una relación de 17 años con su pareja; lo conocí a través de Facebook; accedió sin mayor problema a la entrevista y respondió todas las preguntas, entusiasta y conversador. Héctor se dice homosexual y gay, dice tener muchos amigos homosexuales, heterosexuales, bisexuales y transexuales.

Mónica es una mujer de 26 años, originaria del Distrito Federal, reside actualmente en la colonia San Simón, del. Benito Juárez; es egresada de la licenciatura en Relaciones Internacionales de la UNAM y trabaja actualmente en una empresa de logística internacional en el área de importaciones marítimas; tiene una relación de cuatro años con

su novia. La conocí a través de una amiga y accedió amablemente a la entrevista. Respondió a todas las preguntas que le hice. De actitud decidida y asertiva, transmite una imagen de seguridad al responder de forma clara y precisa. Mónica se dice homosexual, gay y lesbiana, dice tener muchos amigos gays y lesbianas.

Considero que con los y las siete informantes se logró una construcción de confianza exitosa y un grado de *rapport* profundo que permitió obtener de todos ellos los objetivos planteados para la investigación. Para el seguimiento de la aproximación al campo me ayudé de la realización de una bitácora de investigación desde enero de 2013, misma que recolectó las observaciones, acotaciones y dudas que fueron surgiendo respecto al campo en general y a cada informante en particular durante todo el proceso de investigación.

4. Proceso de codificación de la información

Los datos recolectados en las entrevistas consistieron en poco más de ocho horas de grabación en audio (formato .wav) a los siete informantes, todo ello en un periodo de seis meses de aproximación al campo. En total, las entrevistas fueron transcritas en 185 cuartillas.

El proceso analítico de los datos vertidos en las entrevistas dispuso un proceso de análisis, clasificación y codificación de los mismos. Para dicho proceso me basé en gran parte de la metodología de la *teoría fundamentada en los hechos*, misma que dispone una construcción gradual, flexible, y comparada de los datos:

Nuestras categorías conceptuales surgen a partir de nuestras interpretaciones de los datos en vez de emanar a partir de ellos o a partir de nuestras prácticas metodológicas. Los estudios de la Teoría fundamentada en los hechos (*Grounded Theory*) emergen de la lucha con los datos, haciendo comparaciones, desarrollando categorías, engranando con muestras teóricas e integrando un análisis (Charmaz, 2005: 510).

El proceso hermenéutico del que parto sustenta un análisis cuyo inicio transita de la *codificación abierta* (que es el examen de secciones o fragmentos del material de entrevistas transcritas, compuestas por palabras, frases o segmentos significativos) a la *codificación axial*, que establece las categorías principales en orden de identificar las condiciones causales fundamentales. En este trayecto se constituyeron los dos ejes antes mencionados (la producción de la subjetividad sexual y la representación del otro en torno a

ésta) como ejes rectores de la codificación. El primer eje titulado “La producción del yo como sujeto sexual/sujeto político” comprende tres *categorías conceptuales*: 1) la identidad como hecho político, 2) las tecnologías de poder-saber y 3) las resistencias. El segundo eje titulado “La distinción del otro y la lucha por el poder de representación de la realidad” comprende a su vez tres *categorías conceptuales*, a saber: 1) el poder simbólico, 2) el *habitus* y la incorporación de la norma, y 3) el poder de representación de la realidad.

Asimismo, cada categoría conceptual supone atributos o propiedades conceptuales; la categoría conceptual “tecnologías de poder-saber”, por ejemplo, comprende cinco atributos, algunos matizados por dimensiones o variaciones que son debidamente señaladas. El lenguaje de los participantes guió el desarrollo de etiquetas asignadas a las categorías y sus códigos, mismos que fueron identificados como descriptores clave. Los códigos y las categorías se compararon de manera sistemática y fueron contrastados conceptualmente, produciendo categorías más complejas y generales.

Todo ello constituye la estructura lógica y metodológica del presente trabajo de investigación, estructura que pretende consolidar su sentido, coherencia y consistencia. De igual forma, los criterios para estructurar el reporte de los datos giraron en torno a los dos ejes rectores de la investigación y a su relación con las categorías conceptuales derivadas de éstos.

Antes de pasar al análisis del discurso de cada informante, debo señalar que uno de los retos de este trabajo ha sido enfatizar la *dimensión del poder en el proceso discursivo de distinción sexual*; por ello reitero algunas de las nociones teóricas generales que guiaron la investigación: en primer lugar señalo que, a partir de la obra de Michel Foucault, se entenderá en esta investigación por *efecto de poder* todo resultado del conjunto de las relaciones de fuerza organizadas y producidas a partir de dispositivos y tecnologías de poder en una sociedad determinada. Para Foucault, las estrategias globales que intentan coordinar y darle un sentido a estas relaciones de fuerza configuran el espacio político; las relaciones de poder son solo la forma momentánea de las relaciones de fuerza en una sociedad (Foucault, 1979a: 159).

EJE 1 La producción del yo como sujeto sexual/sujeto político

1. La identidad como hecho político

Como afirma Foucault, la *puesta en discurso del sexo* se desarrolla a partir del dispositivo de sexualidad occidental y a través de distintos discursos sobre el sexo. Me propuse como parte de este trabajo identificar primero los discursos sobre la sexualidad que los/as informantes reconocen y por los que describen y hablan de sí como sujetos sexuales. Me pregunté: *¿cuáles discursos sexuales identifican?, ¿cómo los identifican?, ¿qué tan expuestos han estado a esos discursos?*

La puesta en discurso del sexo se desarrolló desde los siglos XVII y XVIII, surgió del círculo académico de las ciencias para luego ser utilizada en aras de la salud pública y de las políticas estatales poblacionales. Para fines prácticos de esta investigación enumeré solo algunos de los discursos sobre el sexo a los que están expuestos mis informantes en su vida diaria, mismos que clasifiqué de acuerdo con la fuente de la que abrevan: 1) la familia, 2) la religión, 3) la escuela, 4) la medicina y 5) los medios de comunicación. Estas cinco fuentes de discurso fueron supuestas como vías analíticas para identificar si los/as informantes advertían que estos *locus* sociales emitían algún discurso respecto al sexo o la sexualidad.

La clasificación no supone que estas cinco instancias dispongan de una línea discursiva consistente y unitaria sobre la sexualidad; las propongo con el fin de rastrear en cada informante la formación misma de su subjetividad sexual; llaman la atención las respuestas a la pregunta **¿Qué es lo que has escuchado y visto que hablan la radio, la tv, el Internet, sobre la sexualidad, sobre el sexo?, ¿cómo lo ven?, ¿qué dicen de éste?**, porque se encuentra directamente relacionada con la *puesta en discurso del sexo*:

José: Pues es un tema así como, muy abierto ya, sobre todo en el Internet, te metes a páginas de sexo y te dicen el huevo y quién lo puso, o sea, veo que es un tema de mucha importancia para todos, este, pues todo [...] hay programas en la tv que hablan acerca de la sexualidad, de la homosexualidad, de la heterosexualidad, de la bisexualidad...

Javier: Este... sí sé que hay programas que tratan la sexualidad, que la abordan pues de una manera pues estudiada y honesta pues, clichés, que hablan de los clichés, hace poquito estuve con mi novio viendo un programa que se llama *Tabú respecto a las prostitutas...* en *National Geographic Channel*.

La estimulación del dispositivo de sexualidad en los medios de comunicación masiva ha permitido a los discursos nacidos de la *scientia sexualis* la difusión del conocimiento sobre la sexualidad en voz de los llamados “especialistas del sexo”:

Pablo: Hay una estación donde sale una sexóloga, igual sin pudor... 88.9 fm, habla sin pudor por decir, de las relaciones sexuales de los hombres, qué es lo que más le puede satisfacer al hombre en una relación sexual con una mujer, a la mujer igual cómo se le debe en ocasiones de tratar para que tenga una excitación un poco más plena, vaya, sí hay también, por eso ya como que los medios hablan más.

Mónica: Bueno, la radio eh, por ejemplo escucho a Marta de Bayle y hablan muchísimo de sexualidad, así de todo [...] es W radio, y tiene un programa como de todo, y hablan mucho de sexualidad y así [...] sí, sí está bueno, dice muchas tonterías, pero aparte sí tiene cosas interesantes, tiene *especialistas* de todo, y hay una sexóloga y una ginecóloga y todo. Por ejemplo, hacen un programa “Todo sobre la vagina” ¿no? así, todas las cosas que te puedas imaginar de la vagina ahí te las cuentan.

De acuerdo con Foucault, el dispositivo de sexualidad se inserta en aparatos de producción de las subjetividades sexuales, enmarcados en mecanismos disciplinarios, por una parte, y en discursos de poder-saber por otra. A fin de lograr advertir el reconocimiento de las categorías de identidad sexual en los informantes, me pregunté: *¿qué significantes han escuchado y con qué los relacionan?, ¿dónde los han escuchado?, y ¿cómo se diferencian unos de otros?* Podemos suponer que la exposición de un sujeto a los discursos de la *scientia sexualis* supondría un mayor reconocimiento de los términos, significantes y categorías que de ella emanen. Por ello mi pregunta estuvo dirigida a saber si reconocían o no los significantes emanados del discurso médico-psiquiátrico decimonónico (*homosexual, heterosexual, bisexual, intersexual, transexual*) así como si reconocían las categorías de reconocimiento sexuales surgidas en procesos culturales distintos, como los significantes “gay” y “lesbiana”.

Antes de mencionar las categorías de identidad sexual, pregunté: **¿Cómo se les llama a quienes sienten atracción por personas de su mismo sexo?** A lo que obtuve las siguientes respuestas: José dijo “gays” y “jotito”; Beatriz dijo “homosexuales”, “gays” y “lesbianas”; Javier respondió “gays”, “homosexuales”, “putos”, “maricas”, “jotos”, “lenchas”, “tortillas”; Leti contestó que “manfloras”, “lesbianas”, “maricón”, “joto” y “puto”; Pablo dijo que “putos”, “maricón”, “lesbianas”, “manfloras” y “manitascaídas”; Héctor mencionó “gays”, “putos”, “desadaptados” “enfermos” y “maricas”; Mónica por su parte contestó que “joto”, “gay”, “maricón”, “puto”, “lencha”, “tortillera” y “marimacha”.

Solo dos de ellos, Beatriz y Javier, mencionaron la palabra “homosexual” entre sus respuestas. Posteriormente se les preguntó: **¿has escuchado alguna vez la palabra “homosexual”?** La totalidad respondió afirmativamente; sin embargo, Leti no podía pronunciar la palabra “homosexual”⁴⁴ ni asignarle un significado preciso, solo decía haberla escuchado. Ante la misma formulación de la pregunta pero para “heterosexual”, seis afirmaron haberla escuchado y Leti negó haberla escuchado; pasó lo mismo con las palabras “bisexual” y “transexual”: solo ella declaró no haberlas escuchado nunca antes. No obstante, a pesar de haber afirmado que las conocían, hubo quienes no supieron qué significaban, Pablo por ejemplo.

2. Tecnologías de poder-saber

Uno de los efectos de poder de las tecnologías de poder-saber sobre los sujetos es la concepción del sexo bajo la noción de *la verdad de uno mismo*. Verdad encarnada en forma de secreto a descubrir y que en los casos de desapego a la norma heterosexual se narra con la figura del “clóset”, tecnología de poder-saber que entraña una relación epistémica. Me pregunté si *los y las informantes hablan con criterios de falso/verdadero ¿Hablan del “clóset”?*

José: Yo tenía 28 años; te digo que fue cuando *me destapé...* fue cuando *me abrí completamente* porque toda mi familia se enteró.

Héctor: cuando mis papás supieron de mí, por ejemplo, este... “pues es tu vida, tú sabes lo que haces”, y nunca volvieron a hablar del tema [...] pues *hay gente que prefiere guardarlo, hay gente que lo expresa*, entonces, es lo que te decía, es saber respetar el gusto de cada quien, hay gente que no le gusta que sepan qué partido político eres, hay gente que dice: sí, yo soy priísta de corazón, yo soy perredista y hay gente que dice no, *me reservo*, entonces ahí vale la privacidad de cada quién, ¿no? y eso es en muchos países, no nomás aquí.

Héctor indica que la expresión de la atracción sexual se puede “guardar” o “reservar”, mientras que José habla de “destaparse” o “abrirse”; la figura del *clóset*⁴⁵ señala uno de los vértices de las tecnologías de poder-saber sobre la sexualidad en la modernidad. Mónica narra parte de lo que ella denomina un “proceso”:

Mónica: Fue como un proceso, este, *salir del clóset de ti mismo* es como súper complicado, entonces, eh, fue, fue así, o sea, fue un “me encanta estar con ella, *esto está raro, esto está mal*, o sea, sí te cilindreas (*sic*) mucho porque dices... Porque lo que sí es

⁴⁴ Leti intentaba decir “homosexual” pero no podía y decía “homocsesual”, *Vid. infra*.

⁴⁵ *Vid. supra*.

cierto es que *yo nunca en mi vida escuché la palabra ni “gay” ni “lesbiana”, o sea nunca, yo no sabía que eso existía* hasta creo que tal vez la prepa o la secundaria, no estoy segura de si en la secundaria escuché el término como tal, o sea, yo no sabía que eso era una opción, o no sabía que había gente así, o sea, no tenía ni idea de que existía. Creo que eso fue como complicado para mí, porque decía: “esto está raro”, y fue así, fue como a principios de prepa con Violeta que fue la primera vez que me di cuenta...

Investigador: Y ¿ya sabías que a ella le gustaban las chicas o...?

Mónica: No, no; fuimos nuestras primeras las dos, y a ella le pasó lo mismo que a mí, entonces estuvo padre porque *nos descubrimos juntas* las dos en general.

“Descubrirse” dice Mónica en alusión a lo que se es en tanto sujeto sexual, el verbo “salir” connota el movimiento de un *locus* a otro, en este caso un *locus* que cambia la vida de los/as informantes. En el siguiente fragmento parece hablar de dos salidas del clóset: una “de ti misma” y otra que podría parecer hacia los demás:

Investigador: Entonces tú dices que “saliste del clóset” como a los 17.

Mónica: No, salí como a los 18, bueno *salí del clóset a mí misma*, es que *es muy complicado*, este, *el proceso* donde *tú mismo sales*, donde dices... *te aceptas como tal*, porque te puedes dar mil choros ¿no? Puedes decir: “es un juego”, o “solo es ella”, “es una etapa, no pasa nada”. Entonces recuerdo mucho mucho mucho como un momento crucial en mi vida que fue un día que salí así, no sé, venía de X lado, iba a verla a ella [a su novia], habíamos quedado de vernos en X lugar de la prepa. Entonces, mientras caminaba, así, tomé la decisión de que así, ya, porque siempre *nos besábamos a escondidas*; entonces ese día dije: “no más”, o sea “no pasa nada”, entonces ese día llegué y la besé en medio de la escuela, entonces fue como *quitarme un gran peso de los hombros*, o sea, así, muy cañón, fue un *aceptarme a mí misma* y decir “no pasa nada”, y decir “si el mundo está ok con ello, pues está bien, y si no, pues ni modo”, y ya, pues estuvo padre.

La densidad discursiva de este fragmento revela varios matices e intersticios que descubren mecanismos de saber y poder interesantes: ella apela a un “proceso” que alude a una temporalidad en que se “sale del clóset”, es decir una “salida” que se da paulatinamente, una transición que ella califica como “complicada” y que parece tener dos direcciones entre “ella misma” y el otro o los otros. Proceso que conduce a la “aceptación” de ambos (de ella misma y del otro) donde el término “como tal” parece significar la condición sexual. La “salida” simula una transición que acá derivó en un “quitarse un gran peso”. Pero ¿cuál es ese gran peso? La primera persona a la que Mónica decide comunicar la “verdad” sobre que su atracción a las mujeres es su primo:

Mónica: Creo que a mi primo, sí, a mi primo, uno de mis primos que también era gay, *yo sabía*; entonces le dije y pues ya. *Él juraba que no era gay, pero yo sabía en el fondo que sí era*, entonces yo le conté y como a los dos años me contó que él también era y yo: “¡ay!, sí bueno, *ya lo sabía*”. A mi primo, yo creo, a mi primo y a mi hermana, pobrecita, estaba muy chiquita, pero pues *tenía que saber*, mi primo y mi hermana.

Saber la “verdad de uno mismo” parece derivar en la necesidad de comunicarse (“tenía que saber”). Héctor añade la “aceptación de uno mismo” como una dimensión de la categoría “verdad de uno mismo” en el siguiente fragmento:

Héctor: Pues no sé, *hay gente que no se acepta nunca*, hay gente que desde chiquito se acepta y, y este, es, es diferente...

¿Qué implica el “aceptarse”? ¿la verdad se acepta? Mónica establece una relación entre “la verdad” y “estar mintiendo” al referirse a la posibilidad de dejarle saber al otro la verdad de uno:

Mónica: No, para mí es, no es importante, pero está padre, cuando alguien comienza a ser cercano a mí, si es gay, *pues saberlo ¿no?* Porque al final es como parte, o sea, *es parte de él ¿no?* No es lo mismo que *estar mintiendo*, y lo digo también para mí, porque cuando empiezas a hablar con alguien tengo que decir: “bueno, es que mi novio va a pasar por mí” ¿no?, o “mi novia, mi novio, mi novia...”, o sea, obviamente no llego y digo: “*Hola, soy Mónica y soy lesbiana*”, *no, o sea, no me causa conflicto, pero no lo voy diciendo por la vida*, o sea, las personas cercanas a mí, o que comienzan a ser cercanas, creo que es importante. Pero si no, no. En el trabajo, por ejemplo, *tienen que saber*.

Para ella la “verdad” de su condición sexual “es parte de sí”, es constitutivo al ser de cada persona. La “mentira” entonces es la contraposición de “la verdad”, pero ¿mentir sobre qué?, ¿sobre lo que alguien es o sobre lo que a alguien le atrae?

Javier: Tampoco por ser gay me voy a llenar la oficina de arco iris y me voy a vestir, este, súper exagerado para que todo el mundo sepa que soy gay y con banderas en el coche a todos lados, porque eso tampoco es pedir igualdad. O sea, yo *no te voy a llegar “hola soy Javier, soy gay”*, no; voy a decir: “hola, soy Javier”, y si después me preguntas si soy gay, te voy a decir que sí, nomás porque sí, pero, porque me voy a comportar igual que la gente.

Héctor: Ya no sé si sepa o no que soy gay [su compañera de cuarto], se ha de imaginar, o quién sabe.

Investigador: ¿No se lo le dijiste?

Héctor: No, *tampoco me ando anunciando, pero si me preguntan, pues les contesto*.

La similitud entre los fragmentos de tres informantes que se auto-identifican como “gay”⁴⁶ es asombrosa, los tres afirman no tener problema en asumirse como homosexuales y se enuncian como tales; y sin embargo rechazan “anunciarse” como tales, no lo comunican en primera instancia. Parecen poder disponer del saber que detentan voluntariamente en un tipo de resistencia que les da control sobre un punto que puede ser tanto de vulnerabilidad y

⁴⁶ Javier, Héctor y Mónica, al preguntarles si consideran que es lo mismo “homosexual” que “gay” respondieron afirmativamente; para los tres, estos dos términos son intercambiables.

exposición en un aspecto que consideran como parte de su ser (y parte importante), como algo que puede ser aprovechado y funcional en cuestiones por ejemplo de cercanía, de identidad y sentido de pertenencia. La condición sexual que remite a la “verdad de uno mismo” contiene un sentido epistemológico que revela parte del ser —deviene ontológico— donde el poder que emana de la respuesta “Sí, soy homosexual” es una hoja del doble filo de la enunciación sobre la sexualidad. La otra faceta es la pregunta misma: no existiría una sin la otra. La pregunta produce la respuesta; ésta refuerza la incitación de aquélla. La enunciación de lo que se es, en los términos de la categorización de la *scientia sexualis* sobre la atracción sexual, es una de las tecnologías de poder sobre los sujetos.

Al respecto me pregunté si *las personas se enuncian como X o Y en función de la categorización de las scientia sexualis*. Y si esto es así, *¿cómo lo hacen?* José se ha auto-denominado como “*puto*”, “*gay*” y “*bisexual*” en distintas ocasiones y contextos. Él y su esposa se auto-identifican como bisexuales. Una vez que pregunté a cada informante si reconocía cada una de las categorías de identidad sexual que utilicé como marco de referencia, pregunté: **¿tú crees que entras en alguna de estas?, ¿en cuál?** Solo Leti y Pablo respondieron “no”. José dijo entrar en la categoría de bisexual, Beatriz en la de heterosexual, Javier, Héctor y Mónica en la de homosexual. Mónica habla por ejemplo de la apropiación del término “*gay*”, comúnmente asignado a los varones homosexuales, por parte de algunas mujeres homosexuales:

Mónica: Lo que pasa es que mucha gente le dice *gay* a los hombres y lesbianas a las mujeres, pero yo, por ejemplo, yo a mí misma me digo *gay*, lesbiana de repente. Mucha gente lo toma... muchas lesbianas consideran muy agresiva esa palabra [lesbiana], entonces es más fácil, se identifican más como *gays*, o sea...

Investigador: **¿Entonces hay mujeres que se dicen *gays*?**

Mónica: Sí, yo a veces me digo *gay*, pero en general la sociedad le dice *gay* a los hombres y lesbianas a las mujeres, pero, yo creo que es lo mismo.

Héctor dice, sobre la enunciación de sí mismo:

Investigador: **¿Tú dices que eres *gay*?**

Héctor: ¡Ah, sí!, no pues... ya a esta edad hay que promoverlo. De chavito pues te da miedo muchas cosas, de chavo te da miedo porque te van a correr de tu casa, tu situación económica, que la escuela ¿qué van a decir tus amigos? Conforme van avanzando los años, y lo he visto en mí y en otras personas, que les va valiendo gorro, entonces a mí, si me preguntas, yo contesto: “¿tienes algún problema tú con tu sexualidad? Porque yo no”, yo sé muy bien qué quiero.

Investigador: **¿A qué edad dijiste “yo soy *gay*”?**

Héctor: Desde quinto de primaria lo sentí, pero pues no sabes qué es lo que está pasando.

Investigador: **¿Qué sentiste en quinto de primaria?**

Héctor: Pues igual la *miss* [la profesora] me caía mal y no quería estar en su salón y yo quería estar con tal maestro, o quería estar con mis amiguitos más grandes ¿no? Eso es lo que sentía-

Investigador: Pero hace rato me dijiste que fue hasta los 22 años...

Héctor: Ah, porque alguien me acusó, alguien habló a mi casa, porque no existía celular ni nada de eso, y entonces alguien me acusó y me preguntaron [sus padres le preguntan si era homosexual] y dije “sí” [...] yo *ya sabía, pero pues no lo reconoces* como tal a esa edad, este, o lo mantienes muy en secreto.

Para Héctor una cosa es “saberlo” y otra “reconocerlo” en referencia no solo a momentos distintos de la advertencia de la “verdad de uno mismo”, sino en referencia a instancias epistémicas que sitúan a cada uno en un espacio social diferente. Héctor habla de temporalidad: “de chavito” y “a esta edad” (desde los 22 años en que enunció ante sus padres que era homosexual hasta los 53 que tiene ahora han pasado 31 años), pero también habla de repercusiones sociales: “la situación económica” y “la escuela”, que atañen a los efectos que corresponden a una nueva posición en el espacio social.

Una vez que el secreto “sale” del clóset, ¿cómo cambia la posición de los sujetos en el espacio social? Hay ocasiones, cuenta Mónica, en que la “verdad” que uno expresa en la enunciación es negada por aquellos que la reciben:

Mónica: En este punto, ya, *pasó de ser un chisme a algo que ya, o sea que todo mundo sabe, pero que nadie habla*. Entonces mi abuela en particular sabe, pero lo niega. De repente me dice cosas raras, feas, y saluda igual a mi novia, *yo sé que ella sabe que es mi novia*.

Mónica nunca ha hablado con su abuela sobre su atracción hacia las mujeres; ella fue una de las personas de las que afirma que no se atrevió a contarle “la verdad” sobre sí, sin explicarnos el por qué.

Debe acotarse que haber escuchado las categorías de identidad sexual de alguna fuente discursiva sobre la sexualidad no deriva necesariamente en la asignación, a ese vocablo escuchado, del significado original. Identificar la “diferencia sexual”, en tanto parámetro de distinción basado en la coherencia entre el objeto de deseo sexual y la clasificación correspondiente según el discurso de la *scientia sexualis*, bajo la lógica de las categorías sexuales, requiere de una internalización de dicha diferencia. Alguien que posea el esquema de percepción de la diferencia sexual como categoría de identidad (*homosexual, heterosexual, bisexual*, etc.) logrará una definición de las categorías de identidad sexual. La capacidad de definir las o de distinguir una categoría de las otras varía en cada informante.

Para José, la identificación con una de ellas (la categoría de bisexualidad) imprime cierto grado de certeza en su afirmación:

José: ¡Ése soy yo, eso es la bisexualidad! [habla sobre un programa de tv en Discovery Channel que trató el tema de la bisexualidad], porque no sé, fue por un tema de decir “es que al bisexual le gusta más coger con hombres, al bisexual le gusta más, de repente le salen...” No, el bisexual, *siempre* tiene sexo ya sea hombre o mujer y lo va a disfrutar igual. *Eso es.*

Su afirmación es categórica: “eso es” la bisexualidad, para él la definición de bisexualidad es clara; hace énfasis en la palabra “siempre”, que puede tener una connotación temporal (todas la veces que tiene relaciones sexuales) o una connotación de continuidad indiferenciada más allá de lo temporal, como si fuese constitutiva de la condición ontológica del sujeto (en cada caso de bisexualidad). Otros informantes, como Pablo, confunden los términos o describen significados diferentes a los de la *scientia sexualis* o los interpretan de distintas maneras:

Investigador: ¿Qué entiende usted por un transexual?

Pablo: ¿Un transexual? Una persona que le gusta, ser atractivo.

Investigador: ¿Y qué entiende usted por una persona gay?

Pablo: Que es una persona que le, que siente atracción por, bueno es que ahí la he escuchado de ambos, una que, bueno porque es el dicho “es que es un gay”, que le gusta una persona del mismo sexo, y otros que son personas que les gusta persona de diferente sexo, pero les gusta tener una, se inclina mucho hacia la ropa femenina.

Como se señaló en el capítulo anterior, las subjetividades sexuales que surgieron del dispositivo de sexualidad se califican de “ontogénicas” en tanto constituyen la razón sexual subyacente que explica su forma de ser y que configura toda la existencia de los sujetos.

Durante la aproximación al campo me encontré con una dimensión de análisis inesperada que cuestiona la unidad ontogénica de las subjetividades sexuales; ello derivó de lo que narraron los informantes respecto a una categoría específica: la bisexualidad, misma que causa conflicto, confusión y dudas.

José: Bisexuales como yo, en toda mi vida nomás [ha conocido] dos [...] *unos dizque bisexuales y que no es cierto porque hay mucha gente que dice ser bisexuales.*

Investigador: A ver cuénteme, ¿cómo es eso de que hay unos “dizque” y hay unos que “sí son”?

José: Los dizque bisexuales son aquellos que dicen que les gustan las mujeres y les gustan los hombres, pero eso no es cierto, ¿por qué? Porque les cae uno en que realmente el gusto es más sobre el hombre, pues. En el caso de hombre-hombre y en caso de mujer, nomás lo hacen para tapar el ojo al macho, pa' decir: “ay, que no hablen de mí”, y eso es *mentira: “tú eres gay completamente”*, como se lo dije un día a un cuate, “me gusta eso... Es que a mí me vale verga güey, al chile, entonces tú no te aceptas güey, que *eres completamente gay* y que estás casado con esta morra nomás para que te digan que eres hombre, ¿por

qué? Porque tú no la quieres güey”. O sea, yo he tenido como dos tres broncas con unos cuates así en cuanto a los que *dizque se creen bisexuales*.

José fue el primer informante que entrevisté. Cuando escuché la frase “*eres completamente gay*” mi sorpresa residió no solo en su relevancia, que contradice la unidad y coherencia de las subjetividades sexuales, sino también porque la distinción que él advertía se movía en un campo epistemológico claro: José podía percibir grados de verdad, grados epistémicos basados en nociones que para él eran evidentes respecto al “ser completamente”. La bisexualidad se descubría como un terreno incierto de verdad y falsedad, terreno que distendía una relación entre el campo epistemológico y el ontológico. *¿A qué se refería cuando hablaba de “ser completamente”? ¿Existían entonces gradaciones en las subjetividades sexuales? ¿Alguien podía ser más o menos bisexual u homosexual que los demás?* La dimensión de análisis que se abría ante mis ojos revelaba un poder de nominación y representación de la realidad que esgrimía el informante:

Investigador: Y entonces ¿cómo usted...?, o sea, ¿cómo identifica que alguien es...?

José: ¿Como yo?

Investigador: Sí, que alguien “sí es” bisexual, “verdaderamente bisexual”.

José: Como *verdadero*, sí, porque no es tan fácil, no es tan fácil. Si yo he descubierto a esas dos personas que *son completamente* como yo es porque he tenido el acercamiento y he visto cómo se desempeñan con sus esposas y cómo se desempeñan en otro tipo de ambiente, porque los he visto de cerca que *son igual que yo*.

Mi sorpresa aumentó cuando entrevisté a Javier y emitió enunciados muy parecidos respecto de la bisexualidad:

Javier: Yo entiendo por bisexual una idea arraigada, casi siempre lo relaciono con promiscuidad... Para mí la bisexualidad... tengo ahí cierto *issue* mental [duda o conflicto], porque solo conozco a una persona a la que realmente pueda decir: “este güey es bisexual porque se enamora y se quiere coger a un hombre y a una mujer por igual”, pero, *casi todas las personas bisexuales, que se hacen llamar bisexuales que yo conozco, son personas homosexuales con inseguridad a admitirlo*. Desde mi perspectiva, pues, es mi opinión... y, este, o muy promiscuas, que se quieren coger a quien sea y les vale madres, entonces para mí la bisexualidad no, *no creo que exista como tal*, sino simplemente es un *issue* mental de no poder agarrarte los huevos y decir “me gustan solo las mujeres o me gustan solo los hombres” y decir “pues ya me acostumbré a estar con mujeres por lo que dice la sociedad, no me da asco porque ya me, o sea, ya se lo perdí, pero la verdad a mí me gustan los hombres porque eso es como *mi esencia*, entonces voy a decir que soy bisexual por miedo a decir “soy gay” ¿no? O sea, es como *una verdad a medias*, es lo que yo siempre he pensado...

Javier revela en este fragmento de la entrevista varias nociones importantes: la “verdad” de la sexualidad puede disfrazarse de verdad incompleta, de “verdad a medias”; verdad que es

“esencia” de la persona; la “verdad” sexual se “admite”, se publica, se comparte. La verdad sexual está completa hasta que uno/a se dice, “se hace llamar” tal o cual sujeto sexual ya “constituido”:

Javier: Pues es que se me hace muy difícil concebirlo, o sea, creo que puede ser posible, pero hasta el momento te digo, solo hay una persona que diga “¡verga! ese güey sí...” ¡y ahorita ya es gay! O sea, ahorita ya él se dice *100% gay*... pero, por ejemplo, él me platicaba y yo decía “no, es que sí estás enamorado de esta vieja”, y al rato me platicaba lo mismo pero de un güey, entonces decía “bueno pues va”, pero ahorita él ya es *100% homosexual*, se dice pues.

¿Existen “porcentajes” de subjetividades sexuales? ¿Son ascendentes o descendentes estos grados a los que se referían José y Javier? Beatriz aunó a la discusión:

Beatriz: Pues es que está raro, ¿no? Bueno, yo creo que la bisexualidad en sí, como que *he dudado de que exista*, pero yo creo que es una mujer o un hombre que a lo mejor puede tener una relación con un hombre, pero a la vez se besa en un fiesta, no sé, con una chava o un chavo y no tiene ningún problema con eso y qué chido ¿no? [risas].

Por demás interesante la construcción discursiva de la bisexualidad, donde tres de los informantes advertían líneas de verdad, de gradaciones, de porcentajes incluso, de esencia y apariencia. Me embargaba la duda de la noción de apariencia con la que los tres apuntaban la subjetividad sexual de determinados actores, acusándolos incluso de “falsos”. ¿Quiénes son entonces los que “sí son” subjetividades “completas” en el campo sexual?, y ¿quién posee el poder de nominación y representación de esos actores? Reflexionar sobre la *scientia sexualis* es cavilar sobre un saber especializado y muy localizado, muy específico; se trata de un conocimiento elitista y reservado de los científicos del sexo, conocimiento que resulta polémico pues no hay un consenso definitivo.

Leti vivió tres años en un internado de religiosas; ella dice haberse sorprendido en el momento en que descubre ahí que existían parejas de niñas, de jóvenes, y que existían prácticas homoeróticas dentro del internado. Cuarenta y dos años más tarde, narra cómo hay quienes “son” y quienes “aparentan ser” marimachas. Dice que ella misma “aparentó ser, pero no fue en realidad”:

Leti: Y le digo [a su sobrina intersexual]: “No hija, sigue adelante, si tú eres así, mira, yo no me burlo de ti porque yo viví una vivencia así, no con una persona que era gay, con *una que aparentó ser gay conmigo*, pero no era...” Paula [su ex-compañera y ex-pareja] no era, *era normal, mujer*. Ahí *las dos éramos aparentando* este, lo de una este, *marimacha* que ahora se les dice así ¿no? ¡Ándale esa palabra era lo que andaba buscando! Entonces eso era, *aparentar eso nosotros*. ¿Por qué? Porque estabas viviendo con puras mujeres.

“Las dos éramos aparentando” apunta a una dimensión particular de la categoría de la *verdad de uno mismo*, el juego retórico entre la “verdad” y la “apariencia” se desarrolla en un plano epistémico que es zona de acción para las tecnologías de saber-poder.

Según Foucault, la mecánica del poder disciplinario configura un **régimen normativo** que produce la sujeción de los individuos. La estrategia global de la que él habla estructura un eje discursivo en torno a “la norma”; ésta no es más que el conjunto de características que se suponen como legítimas dentro de un orden social. La norma sitúa a cada sujeto en coordenadas específicas dentro del espacio social. Según Bourdieu, estas coordenadas colocan entonces en *posiciones de sujeto* que giran en torno a la misma norma. Lo primero que hice para identificar el régimen normativo en los informantes fue preguntarme: *¿Qué quiere decir normalidad y qué quiere decir anormalidad? Y ¿cómo hablan mis informantes sobre “lo normal”?* Cuando Leti habla sobre los travestis, a quienes asimila con los “putos”, dice:

Leti: En el día eran *normales*, y me platicaban: “hola chica ¿cómo estás?” “Hola”. Y siempre, y son muy amables en el aspecto de convivir contigo, son muy buenas gentes conviviendo con uno, mientras tú no te metas con ellos y les hagas cosas malas, son buenas gentes con uno, y tienen una manera, este, muy especial de tratar a los amigos; en el día son... se portan muy bien; en la noche ya ellos se vestían bien bonito igual.

Investigador: Entonces ¿en el día parecen hombres?

Leti: Sí, *normales*.

Investigador: Pero en la noche se visten de...

Leti: ¡Ajá!, ya se vestían de, de su ropa de mujer, y en el día son de pantalón y eso. Acá todavía, donde está mi hijo, en el Estado de México, donde está Joel, ahí también hay varios, son peluqueros, y le hablan bien a mi hijo y todo. Le digo: “¡Ahí nomás, Joel, no dejes que te acaricien! ¡Sí!, ¿no...?” [risas]. Pero ya son de esos ya viejones, pero también ellos así luego, ¿cómo te dijera? Son muy compartidos en plática, y toman el café y hablan muy bonito y todo, son una persona muy agradable.

La “normalidad” de alguien, para Leti, deviene del apego al *sistema sexo/género*⁴⁷ y no a la categoría “heterosexualidad” de la *scientia sexualis*. Cabe insistir en que Leti no reconoce estas categorías, sino solo “de oídas”, por lo que se remite a todas sus distinciones según otro parámetro: el de *sexo/género*, que organiza la distribución social de los roles entre hombres y mujeres. El “no dejes que te acaricien” parece recopilar un saber que ella afirma respecto de la causalidad del ser “puto/maricón/joto”,⁴⁸ una especie de temor de que alguien, a partir de una experiencia o una práctica homoerótica, después devenga

⁴⁷ *Vid. infra*.

⁴⁸ Leti utiliza tres palabras para asignar a los hombres con prácticas homoeróticas: “puto”, “maricón” y “joto”, las utiliza indistintamente y reflexiona: “unos nacen y otros se hacen”.

“puto/maricón/joto”, según ella. Hago una pausa e intento saber si ella se concibe dentro de la norma, entonces le pregunto de manera intencional:

Investigador: Y entonces ¿cómo se les llamaría a todos los demás que no son ni “jotos” ni “putos” ni “maricones” ni “marimachas” ni “manfloras” ni “lesbianas”? ¿Cómo se les llamaría?

Leti: ¿Cómo se nos llamaría? Pues yo digo que *personas normales* ¿no?, normales, pues eso es lo que para mí es eso [risas].

La respuesta de Pablo es similar:

Investigador: ¿Cómo se llama esa relación entre un hombre y una mujer?

Pablo: Ajá, es que como que casi no se le... Yo creo que por lo mismo que como es, este, *más común*, no se le ha buscado un nombre ¿no? Porque para nosotros, “¡ah, *ése es normalito!*” [risas]. Pero no se le ha buscado, todavía no le han... [silencio].

Para él lo “normalito” es “lo más común”. Poco después, en el diálogo, Pablo reconoció el término heterosexual, a diferencia de Leti:

Investigador: ¿Qué entendería usted por heterosexual?

Pablo: ¿*Heterosexual*? Pues es una persona, puede ser *normal*, vaya, que la atracción sea por otra persona del sexo opuesto, vaya...

Más que señalar una contradicción en su discurso (primero dice que “no se les ha buscado nombre” y después que se les llama heterosexuales), advierto oquedades en la comprensión y exposición al discurso de la *scientia sexualis*: al no utilizar el término de la categoría sexual y al solo haberlo escuchado en fuentes como la radio, el grado de internalización del discurso es menor. Héctor en cambio muestra un matiz de resistencia frente a la norma:

Investigador: ¿Cómo llaman a las personas que se sienten atraídas por personas del otro sexo?

Héctor: *Normales*, ellos se dicen normales, yo me siento normal ¿no? Y este, pues normales, *heteros*.

Héctor no solo distingue el *habitus* heterosexual del homosexual —a diferencia de Pablo—, sino que también parece asignar o relacionar la “normalidad” a la heterosexualidad (“los heteros”), al igual que José:

Investigador: Ahora dígame ¿cómo me describiría usted a una persona heterosexual?

José: ¿Una persona heterosexual? Pues *una persona normal, tranquila, este, encaminado*, con gustos *exclusivamente* para el *sexo opuesto*.

La relación es también asertiva y categórica, casi intercambiable: heterosexualidad es sinónimo de normalidad. Normalidad que muchas veces no necesita ser nombrada, pues solo “es”:

Investigador: Ahora dime, ¿cómo llaman a las personas que se sienten atraídas por personas del otro sexo?

Mónica: Pues no las llaman, ¿no?, solo *normales*, o sea *no las llaman, no tienen nombre*, no tienen despectivismientos (*sic*), son *personas normales*.

3. Resistencias

Para Foucault no existe el poder sin resistencia, cuya relación más que de acción-reacción es de *concentración-dispersión* de los efectos de poder. *¿Cómo perciben los informantes la existencia y aplicación de estas categorías de identidad sexual? ¿Qué reflexión les producen? ¿qué piensan de ellas? ¿Hay renuencia ante los discursos sobre la sexualidad?*

Las resistencias en los focos múltiples del poder que Michel Foucault describe posibilitarían una *re-subjetivación* de los sujetos, es decir, la subversión momentánea de la posición de sujeto que la norma les asigna y una nueva colocación dentro de otra posición de sujeto. Beatriz apunta que:

Nadie es normal y no hay nada normal, pero sí como que digas pues eso, del sadomasoquismo, el zoofismo [*sic*]... que tú lo puedes ver del lado de “ay, ese güey está enfermo o está loco”. Pero pues si esa persona encuentra así satisfacción, pues qué chido.

Pablo muestra una renuencia interesante al discurso sobre la sexualidad:

Investigador: ¿Usted entraría en alguna de estas categorías o de estos nombres que le acabo de mencionar?

Pablo: [Silencio; parece meditar muy bien su respuesta] No.

Investigador: ¿Por qué no entraría?

Pablo: Porque, mira, como te he dicho, mira... Yo al menos respeto a todos, y no me gusta, *tienen el nombre porque se les ha dado, mas no porque en realidad sepamos qué es*. Al gay porque decimos: “ah, ése es un maricón”; pero en realidad no le podemos poner un nombre, poner una etiqueta ¿no? Simplemente tenemos que verlo como un ser humano, por eso no.

Él advierte claramente que se trata de significantes otorgados a fenómenos de la realidad, por eso se niega a entrar en alguna de las categorías de identidad sexual. Héctor por su parte, señala un grado de libertad respecto a los discursos:

Investigador: Tú ¿a quién crees que le hace más caso la gente en general respecto a la sexualidad y las relaciones sexuales, a cuál entre la iglesia, los médicos, las escuela o los medios de comunicación?

Héctor: No, yo creo que... si a la gente le ponen un “No” a algo, pues no le va a gustar, “ah, está bien, si me dicen que no lo haga, no lo hago”. No, entonces, la gente a veces no hace caso en particular, así; le hace caso a alguien que conoce, de cierta confianza o porque ya le pasó, entonces dice: “ah, pues no me voy a meter ahí”, pero que realmente la gente siga un patrón, no. A lo mejor porque yo mismo no lo he seguido, sabes que esto es malo, bueno no me voy a meter, o te dicen “no vayas a ese antro porque está así y le hacen así”, “ah entonces sí voy...” Cada quien decide.

La yuxtaposición entre “lo que me dicen hacer” y “lo que tomo en cuenta” implica, por ejemplo, la posibilidad de suspensión de la enunciación y el cuestionamiento de la norma:

Héctor: Hay, por ejemplo, conozco una pareja que dice que no son gays y llevan juntos 35, 40 años.

Investigador: ¿Pareja de hombres?

Héctor: Ajá.

Investigador: ¿Y no son gays?

Héctor: No, “nosotros no somos gays”, y no van a antros gays, y viven juntos. “No, no, nosotros no somos, yo nada más tengo sexo con él, pero no soy gay”.

Beatriz incluso advierte que son categorías derivadas de una clasificación:

Beatriz: Ay, pues no me gustan como esos tipos de categorías, como clasificar a una persona en “tú eres gay, tú eres lesbiana”, pero pues sí, *yo creo que soy heterosexual*, me gustan los hombres.

El “yo creo” no lo asume tanto como una producción propia de su “verdad sexual”, sino como una imposición que viene de otro.

EJE 2 La distinción del otro y la lucha por el poder de representación de la realidad

4. Poder simbólico

El poder de las representaciones sociales deriva de una doble raíz: por una parte, hay formas de saber, formas epistémicas colectivas; y por otra parte, hay marcos de acción. Según Foucault, por representación no hay que entender una pantalla o ilusión, sino un modo de acción real (Foucault, 1979a: 170). La estructuración de los campos está relacionada con el poder simbólico que se disputa en cada uno, según Pierre Bourdieu. Por ello, mi investigación debía identificar las representaciones hegemónicas en el campo sexual. Me pregunté: *¿cuáles son las representaciones hegemónicas en el campo sexual? ¿Cómo lo estructuran y cómo otras representaciones pueden desestructurar dicha*

hegemonía? Estas representaciones se relacionan de manera directa con la “normalidad” como objeto de discurso que naturaliza las prácticas cotidianas de los sujetos:

José: Yo descubrí todo este desmadre a partir de que ella [su primera esposa] me mandó a la verga. Mi primera esposa era como una vida normal se podría decir...

Investigador: **¿Las otras no lo son?**

José: Mmmmh, bueno, en el término como Dios manda, por decir: vagina-pene, pene-vagina.

El lugar del discurso religioso sobre la sexualidad en la sociedad mexicana posee un peso relevante debido al porcentaje de población que dice practicar la religión católica en México⁴⁹ y a su génesis misma en tanto nación. A pesar de no ser nuestro tema el discurso de la religión católica sobre la sexualidad,⁵⁰ fue tomado como punto de referencia dentro de los discursos que impregnan los saberes sexuales de los informantes; cabe decir solamente que a la pregunta: **¿A cuál de estos discursos sobre la sexualidad has dejado de poner atención respecto a la sexualidad y a las prácticas sexuales?**, la totalidad de mis informantes respondió que a la iglesia (católica), independientemente de su sexo, escolaridad o posición económica.

Las representaciones hegemónicas atraviesan el entramado social, de tal forma que un sujeto, independientemente de sus características socio demográficas, identificará modelos de comportamiento, de expectativas colectivas, tales como el matrimonio o los roles de género, entre otras. Las representaciones hegemónicas se ven cuestionadas cuando un fenómeno disidente irrumpe en la percepción del sentido común. Tal es el caso del matrimonio entre personas del mismo sexo:

Investigador: **Oiga, y en esto de las parejas, por ejemplo, actualmente que se ha discutido sobre las parejas del mismo sexo, de hombre con hombre, mujer con mujer, ¿usted cómo lo ve?**

Pablo: Pues yo no lo... Lo que pasa precisamente es lo que te comento ¿no?, si no tienes una forma de entender, no puedes, no puedes aceptar otra cosa más que lo que tú piensas, y eso trae consecuencias, las cuales no permites, o no aceptas, la situación en que otras personas pueden ser felices ¿no? *Que lo más común, porque se ha traído por arriagos (sic) o por más que, porque lo trae arraigado la sociedad, es la pareja hombre/mujer, pero no está estipulado en ninguna, en ninguna religión, ni está estipulado en ninguna sociedad así, que en realidad debe ser una, una, es la pareja ideal ¿no?* Yo, antes que todo eso, yo creo que deben de... Bueno, las personas que desarrollan ese, esa *emoción*, ese sentimiento, pues *tienen derecho* de que, si así son felices, pues, pues que lo experimenten, que lo vivan, y si creen que... Que no es lo que ellos deseaban, pues tienen

⁴⁹ De los 112 336 538 habitantes registrados en México hasta 2010, 92 924 489 dicen ser católicos (fuente: *Panorama de las religiones en México*, INEGI, 2010).

⁵⁰ Para un acercamiento al discurso sobre la sexualidad en la religión católica cf. HERNÁNDEZ L. (2010).

la oportunidad de cambiar, y probar otra forma de vivir ¿no? Porque en esta vida, si no somos felices, pues prácticamente ¿qué hacemos?, ¿joder al otro? ¿Para qué? Pero yo no tengo, bueno en mi punto de vista, está bien, siempre y cuando sea por el sentimiento de ser feliz y tener una satisfacción personal.

El sujeto parece distinguir la carencia de una “estipulación” de la norma y por tanto la contingencia del modelo heteronormativo; habla además de “la pareja ideal” como si ésta fuera un horizonte axiológico. Él afirma que las personas que se sienten atraídas hacia personas de su mismo sexo “tienen derecho” a ser felices. El sujeto aprueba la otredad, otorga legitimidad a su existencia. Su posición parece de empatía hacia el fenómeno homoerótico; el discurso hegemónico muestra fracturas en tanto se cuestiona su validez. No obstante, el conjunto de representaciones hegemónicas tiende un velo naturalizador que constituye el sentido común de los sujetos, dispone hacia unas situaciones, oculta otras:

Investigador: Por ejemplo, hay personas que se sienten atraídas por personas de su mismo sexo, por ejemplo: un hombre con un hombre o una mujer con una mujer...

Leti: Sí, yo lo viví, yo lo viví en el internado, tuve una relación con una niña, con una muchacha, porque fijate, cuando yo entré al internado, *yo nunca sabía que había relaciones de mujer con mujer, yo me espanté, y me espanté y me sorprendí* porque, allá a los besos les decían “caldos”, entonces cuando yo llego y oigo que una, que la muchacha portera —Guillermina se llamaba— que dice: “oye, ¿sabes qué? Es que aquí encontraron a la Petra y a la Comino —así eran sus apodos de esas dos—, que las encontraron caldeando”. Y yo estaba muy ignorante y agarro y les digo: “oye, ¿qué, aquí dan caldos?” [risas]... Y como son groseras, me dijeron: “estás pendeja, niña, caldos es besarse” [expresión de sorpresa]. Y yo me sorprendí, dije: “ay diosito, yo no voy a hacer eso”. Y cuando dices tú eso nunca te lo imaginas que vas a caer, yo duré tres años ahí, un año y medio con la pareja.

Al igual que Mónica, Leti no reconocía la existencia de prácticas que el régimen heteronormativo y sus representaciones hegemónicas establecen como las únicas posibles, es decir, las expresiones afectivas y eróticas entre un hombre y una mujer; descubrir otro tipo de experiencias causa temor en ambas informantes. La invisibilización de las prácticas homoeróticas deriva en lo que Boaventura de Sousa Santos denomina la *producción de ausencias*.⁵¹

⁵¹ La **producción de ausencias** es una dimensión de análisis derivada del *poder de representación de la realidad* que posean los discursos sobre la sexualidad en un espacio social determinado. Al respecto me interesó saber *qué categorías de identidad sexual no aparecieron en sus diálogos*. Nadie entre mis siete informantes reconoció la categoría de identidad sexual “intersexual”, categoría relativamente reciente que proviene del discurso médico y que alude a las personas antes llamadas “hermafroditas” (término que sí reconocieron Leti y José). Es interesante preguntarnos *¿desde dónde se utilizan las categorías que apelan a identidades sexuales concretas?* Una categoría de identidad sexual que aún no sale del argot médico o

El régimen normativo hegemónico no solo estructura las posibilidades de expresión sexual de los individuos, sino que además produce efectos de poder que constriñen la necesidad axiológica de pertenencia a dicho régimen, so pena de sufrir el estigma social, la falta al acceso de recursos materiales y simbólicos (el matrimonio por ejemplo) e incluso la muerte (tal es el caso de los crímenes por homofobia).

Javier narra una estrategia que a él le servía para aparentar la pertenencia al régimen hegemónico heteronormativo, donde se revela un poder individual frente a la dominación del entorno:

Javier: Me besuqueaba con las niñas bonitas en teatro, este, siempre asegurándome de que algún güey, que sabía que le iba a contar a los demás, me viera. Todo era con la intención de que me dejaran de *bullear* [molestar] y funcionó en su momento [...] Yo me mantenía muy seguro hacia las demás personas de que era heterosexual, aunque yo ya sabía que no lo era [...] Me daba miedo como postergar, como el tiempo de riesgo a que alguien me viera en la calle y... y que se dieran cuenta que era gay y le contaran a mis papás.

Como toda representación social, producto de un proceso histórico, temporal y espacial, la construcción de las representaciones hegemónicas es dinámica; lo cual implica una dimensión de temporalidad en la categoría conceptual de las *representaciones hegemónicas*, donde algunos informantes advierten un cambio, muchas veces radical, entre las representaciones de antaño y las de la actualidad:

Héctor: Ten en cuenta que era otra época a la de hoy, o sea, todo estaba muy... todavía muy tapado ¿no? O sea, es más, no había ni condones, comprabas algunos en la farmacia y parecían globos de fiesta, entonces no había nada de eso.

Investigador: Pero entonces, ¿cómo te enterabas de que...?

Héctor: Solo, realmente tenías que investigar las cosas solo. En esa época de chavo, te estoy hablando de 1977 o 1980, todavía hasta 83 y 84, tenías que investigar dónde había un antro, si fuera gay o no, no sabían la palabra que era *gay*.

El tiempo funge como vector que registra la trayectoria de los cambios en el orden simbólico en una sociedad dada, este orden sufrirá desajustes que serán advertidos más tangiblemente por las personas con mayores experiencias, es decir, entre la población de mayor edad, en este caso Héctor. La “inexistencia” de la palabra gay en el contexto mexicano en el que vivía este informante en los años 80, delata distintas coordenadas simbólicas en un mismo tiempo, pues mientras en los Estados Unidos el movimiento gay

académico a la difusión de la opinión pública, parece no producir efectos de distinción en los sujetos, pues para ellos simplemente no existe.

llevaba ya una década de existencia y de lucha política, en México permanecía hermético un orden simbólico donde las expresiones homoeróticas eran silenciadas, ocultas, no ignoradas sino obviadas, donde apenas el movimiento lésbico-gay comenzaba a hacer ruido en las marchas organizadas en la ciudad de México. Para Héctor y Leti los cambios en el orden simbólico de las representaciones sexuales durante los últimos treinta años han sido remarcables, incluso sorprendentes, al grado de que hoy ambos se posicionan respecto a temas como el matrimonio entre personas del mismo sexo, la adopción de infantes por estos matrimonios, o la posibilidad de que su descendencia no sea heterosexual.

▪ **Casos *sui generis*: Leti y Pablo**

Cuando se planteó la fórmula de selección de los informantes, se discutió la necesidad de investigar los efectos de distinción en los casos-tipo de personas que se auto-asignaran una categoría de identidad sexual, pero consideré relevante a la vez analizar los efectos de distinción en personas de las que no supiéramos que se auto-asignaran una categoría (al menos en público) y que tuviesen una edad mayor de 40 años, debido a que su proceso de socialización sería distinto en relación con informantes menores de 30 años que identifican más los efectos de los movimientos LGBT, por ejemplo. De tal forma, se procedió a entrevistar a dos personas de diferente sexo mayores de 40 años. Lo que encontré es fascinante.

Esta diferencia de origen respecto a la selección de los informantes derivó en los casos *sui generis* de Leti y Pablo. Para el análisis de sus entrevistas fue necesario valirme de herramientas metodológicas más adecuadas a su contexto social. La herramienta de análisis denominada *sistema sexo/género* es una formulación que Gayle Rubin construyó en su texto *The Traffic of Women: Notes on the "Political Economy" of Sex* (1975); gracias a ella, los estudios de género han podido avanzar en el análisis de la organización social del género a lo largo del proceso de larga duración que se conoce como *patriarcado*, mismo que se caracteriza por ser heteronormativo y monogámico.

Ya que el análisis de las entrevistas desde la categoría *sistema sexo/género* implicaría extender este trabajo a sendas que no corresponden a nuestro objetivo principal, retomé esta aportación teórica debido a la pertinencia metodológica que implicaba un fenómeno en particular: tanto para Leti como para Pablo el eje de distinción de las prácticas

y las identidades sexuales no es el de las subjetividades de las *scientia sexualis*, sino el apego o no de los individuos al *sistema sexo/género*.

Por ello, el reto ante estos dos sujetos fue más profundo: mi pregunta versaba sobre *cómo inscribían las categorías de identidad sexual del discurso de la scientia sexualis dentro del sistema sexo/género y viceversa*. Para ello es necesario señalar que el *sistema sexo/género* en tanto plataforma histórica transversal a distintas temporalidades y distintos espacios de lo que conocemos como civilización occidental, es mucho más amplio y por ende mucho más complejo que la *scientia sexualis*, en tanto conjunto de discursos científicos surgidos en la modernidad dentro del campo académico y posteriormente utilizados por el Estado. Fue precisamente la *scientia sexualis* quien al formular sus postulados no advirtió la contingencia de los mismos, utilizando a diestra y siniestra premisas que hundan sus raíces en el *sistema sexo/género* y cuyos resultados teóricos no pueden deslindarse de preconcepciones sexo/génericas en muchas ocasiones falaces.

Cabe señalar también, que no es que los demás informantes no se refirieran a una estructuración sexo-genérica respecto de las categorías de identidad sexual (la utilización de vocablos como “puto”, “marimacha” o “maricón” para referirse a personas homosexuales varones o mujeres, por ejemplo, es muestra de ello), sino que los únicos que no advierten la producción de subjetividades sexuales a partir del discurso de la *scientia sexualis* son Leti y Pablo. Otro indicador importante derivó de la pregunta expresada en la entrevista: **¿Cómo llaman a las personas que se sienten atraídas por personas del otro sexo? Es decir, mujer-hombre y hombre-mujer**, formulada antes de haber mencionado los nombres de las categorías de identidad sexual. Solo en estos dos casos la respuesta se enfrentó con una dificultad para nombrar, para designar la realidad. En estos dos casos hay una naturalización completa del fenómeno de atracción entre sexos distintos (hombre y mujer): después de pensar un rato, respondieron: “esposos”, “pareja”, “concubino”, “noviero” (al hombre que le gustan demasiado las mujeres) y “loca” (a la mujer que le gustan demasiado los hombres) de parte de Leti; de parte de Pablo las respuestas fueron: “bien machín” (para los hombres a los que le gustan las mujeres) y para las mujeres no respondió nombre alguno; en cambio, había mencionado las formas en que se les dice a las personas atraídas por personas de su mismo sexo:

Pablo: Mira, lamentablemente, volvemos a lo mismo, lamentablemente nos metemos con una ideología que es arraigada en la sociedad, y es más fácil en ocasiones insultar que

respetar; entonces, se habla por insultos ¿no? *Putos, maricón, lesbianas, manfloras, manitascaídas*, exactamente... muchas veces les llaman más por insultativo [*sic*] que por, por, este, pues que son, este [silencio]. Bueno, ya no respetan esa libre expresión. Y pocas veces se les dice, bueno, porque *también hay bisexuales ¿no?*, que les gusta hombre y mujer también. Entonces es muy poco que le llamen *como en realidad se le tiene que llamar*.

Me preguntaba si Pablo sabía que hay una forma en que se les “tiene” que llamar a los sujetos. Él reconocía solamente dos palabras: “bisexual” y “heterosexual”; de éstas, solo podía definir bisexual, y confundía el significado de heterosexual. Me interesó sobremanera la mezcla, la yuxtaposición de discursos sobre la sexualidad que se desarrolla en el habla y en la realidad cotidiana de los sujetos. Ello muestra un relieve rico en diferenciación y nada uniforme. Leti afirma por ejemplo que lo más común es que a las personas atraídas por otras de su mismo sexo se les llame “putos” o “maricones” a los varones, y a las mujeres “lesbianas”:

Investigador: ¿Qué es más común, que se les diga “marimachas” o “manfloras”?

Leti: Pues a las mujeres, lesbianas.

Investigador: ¿Y a los hombres?

Leti: Maricones o putos, como es lo que más.

Ella misma le dice a su sobrino “pinche putito”, de broma según ella. Incluso ha escuchado el término “homosexual”, aunque no puede pronunciarlo:

Investigador: Usted dice que se les llama “manfloras”, a las mujeres, ok, ¿y a los hombres cómo es que se les dice?

Leti: Pues *homoc... sexuales*, travestis.

Me pareció claro que lo que ella intentaba decir al formular la palabra “homocsesuales” era una alusión a “homosexuales”. Leti afirma que es su sobrino (al que ella califica como “putito”) quien le ha “enseñado” —en palabras de la informante— cómo se les “debe” llamar a quienes se sienten atraídas/os por personas de su mismo sexo, sin que ella tome en consideración necesariamente lo que él le dice. Ella llama “manfloras” a las mujeres que se sienten atraídas por otras mujeres y que tienen un comportamiento masculino, es decir, que transgreden el sistema sexo/género que establece roles de comportamiento asignado a cada género. Ante la palabra “heterosexual” sucedió esto:

Investigador: ¿Ha escuchado alguna vez la palabra heterosexual?

Leti: *Hectero... sexual* es el que tiene o mujer, el que es este, ¿ehhh?, que tiene su pareja que es mujer con mujer, pero a veces tiene otra pareja que es hombre ¿no?

Investigador: Heterosexual entonces me dice que ya lo ha escuchado.

Leti: Sí, pero esos *hectero... sesual* [dificultad para pronunciar la palabra heterosexual] ¿qué tienen?, ¿más relaciones con otra persona? ¿Son tres personas?

Cuando le pregunté sobre el término, ella lo repitió como “heterosesual”; en lo que intenta decir no se distingue si habla de un bisexual o una lesbiana probablemente. Ella piensa que los heterosexuales son “los que tienen más relaciones con otra persona” y los “que son tres personas”, entre los que se advierte que son dos mujeres y un hombre; ante su pregunta decido explicarle el discurso de la *scientia sexualis*:

Investigador: Algunas teorías y algunas personas llaman “heterosexual” a alguien a quien le gustan las personas del otro sexo: un hombre con una mujer o una mujer con un hombre, por ejemplo usted con su esposo.

Leti: ¡Ah! No sabía yo.

Este fragmento me hizo pensar en la existencia de saberes coyunturales. Las categorías de identidad sexual de la *scientia sexualis* son términos que aparecen en la vida cotidiana “de oídas”, pero que al no ser utilizados o comprendidos, no se internalizan en los sujetos y *no producen efectos de distinción en torno a ellas*. Esto podría deberse a varias causas, entre ellas, a la abstracción de las categorías de identidad sexual, que conduce a la dificultad de materializar el proceso de *anclaje-objetivación*⁵² de esta representación social, así como a la falta de acceso a fuentes legítimas de saber que lo enuncien. Es decir, si bien Leti ha escuchado algunas categorías de identidad sexual, como la de “homosexual”, de parte del sobrino, puede no otorgarle mucha atención o confianza a esta fuente de información.

Algunos de los rasgos que comparten Leti y Pablo son el grado de escolaridad menor al de mis demás informantes; ambos niegan “entrar” o ser parte de alguna de las categorías de la *scientia sexualis*; ambos reconocen haber escuchado los términos “homosexual” y “heterosexual” (que Leti no puede pronunciar) pero no saben exactamente a lo que se refieren. Durante la investigación pude percatarme de que el grado de exposición al discurso de las categorías de identidad sexual está relacionado con la legitimidad que se otorgue a dicho discurso, por lo que la diada legitimidad/ilegitimidad representa un atributo de la categoría conceptual del *poder simbólico*.

Un discurso posee legitimidad en tanto es reconocido como portador de “verdad” o de certeza; su grado de legitimidad le otorgará un lugar en el espacio social. A fin de que los informantes pudieran identificar los discursos formulé la pregunta: **¿En qué lugares y**

⁵² *Vid. supra.*

en qué grupos has escuchado que se hable sobre el sexo y las relaciones sexuales? Una vez que me hubieran respondido qué instancias identificaban, yo formulaba preguntas respecto de las fuentes de discurso sexual que se enumeraron anteriormente (iglesia católica, escuela, médicos y medios de comunicación). Una vez que escuché las respuestas a cada fuente de discurso, pregunté:

Investigador: ¿Cuál crees tú que tiene más razón sobre cómo deben ser las relaciones sexuales?

Javier: Pues *la parte estudiada de la escuela*, pues... porque en la escuela, la que yo viví que estoy seguro que no es la misma que una escuela marista, por ejemplo, este, yo creo que para mí ésa es la mejor visión, pues, la estudiada, siempre para todo *la ciencia* y la honestidad para mí es como lo que hace la mejor compatibilidad con mi modo de vida.

Investigador: De estos grupos y lugares que le he mencionado (iglesia, escuela, médicos y medios de comunicación), ¿a quién cree usted que le hace más caso la gente sobre las relaciones sexuales?

Leti: Pues *le tiene que hacer caso* yo creo que a los médicos, yo me imagino que muchos le hacen más caso a los médicos, porque ellos ya les explican qué es lo que puede, este, descender de una relación que no sea, que se cuide, que, de esos del SIDA, de los que fuman, del cáncer que viene porque fuman, todo eso, yo me imagino que es a los que les hace uno más caso, *porque* es un médico que *ya sabe*.

Pablo: Entonces esas ideas y esas formas de pensar que anteriormente se tenían arraigadas, ahorita ya están cambiando por, por los medios de comunicación, porque pues ya, este, *nos van guiando*, qué formas puedas tú estar mejor satisfecho ¿no?, para tu salud.

La pregunta fue formulada intencionalmente con base en términos deontológicos (“cómo deben ser”), de confianza (“le hacen más caso”) y de razón (“tiene más razón”). Debo mencionar que, gracias a las pruebas piloto, se advirtió la necesidad de ajustar la formulación de la pregunta con las palabras “grupos o lugares” para identificar las fuentes de discurso o instancias discursivas, ya que los informantes no lograban identificarlos como entidades unitarias ni consistentes, lo cual corresponde con los campos estudiados, ya que ni la iglesia católica ni los médicos coinciden en su interior y en sus diferentes fracciones en torno a distintos puntos de vista en múltiples temas. Sin embargo, la doctrina de la jerarquía de la iglesia católica respecto a la sexualidad suele ser clara y unitaria, mientras que advertí en los informantes una confianza en los médicos derivada de la capacidad de aquéllos de “cuidar la salud” —la salud sexual, por ejemplo—; los informantes asumen lo que los médicos prescriben como epistémica y axiológicamente *neutro*, en tanto ellos son los que “saben”. Ello despertó en mí una reflexión: y es que el campo epistémico de los médicos puede o no advertir la genealogía de sus postulados, mismos que han servido para

el desarrollo de muchas de sus ramas científicas, los aceptan sin dudar siquiera de la validez de sus categorizaciones, esto es, sin contextualizar los saberes que surgieron de la ciencia médica en el siglo XVII y XVIII. Este rango nimio de duda sobre el discurso médico, le otorga una legitimidad de suma importancia en el espacio social, pues para mis informantes, ellos detentan “el saber”, “el conocimiento científico” y por tanto el poder simbólico para nombrar la realidad.

Acceso a recursos

La estructuración del espacio social, a partir de las representaciones sociales, permite o niega el acceso a tipos determinados de recursos a los individuos en una comunidad política, donde los recursos son escasos. Los recursos pueden ser bienes materiales o simbólicos. El matrimonio es un bien simbólico que posibilita bienes materiales, entre ellos: acceso a los servicios de salud y vivienda del Estado, seguridad legal ante la herencia de propiedades, estatus social, entre otros. Mónica y Javier, los informantes homosexuales más jóvenes, piensan casarse:

Investigador: ¿Piensas casarte alguna vez?

Javier: Sí, sí, o sea, me gustaría. Incluso en mi boda ir vestido de blanco, pues. Sí me voy a casar, bueno, sí quiero, no sé si lo vaya a hacer; desde muy pequeño quiero, y lo voy a hacer porque además ya sé con qué agencia y todo, aunque me salga en un ojo de la cara. Mi sueño es casarme en el Castillo de Chapultepec, en Bellas Artes o en el Palacio de Correos, este, y sí me quiero casar y quiero hacer una boda por los aires y de etiqueta y quiero tener una vida casado con alguien compartiendo un pinche pago de coche o de departamento y con sus peleas, con sus cosas buenas *como cualquier otra pareja heterosexual*, porque es hermosísimo tener una pareja con quien compartir tu vida, este, que desafortunadamente *entre los homosexuales no sé por qué no se nos da mucho*.

El matrimonio entre personas del mismo sexo ha desatado en muchos estados occidentales la conformación de un antagonismo entre grupos, donde el apoyo, el encono, la violencia y el debate público giran en torno, más que a la modificación o no de las leyes de los estados, a la disputa de un bien simbólico milenario, cuya función en la sociedad occidental deriva en deberes y prerrogativas relevantes para toda comunidad política (la adopción y educación de niños y niñas, por ejemplo). Leti asegura:

Leti: yo no critico a, a las lesbianas, a los travestis, a los *homocsesuales*, no, me caen bien la gente, porque, lo único que no acepto es el casamiento y la adopción. Pero sí. Viví un año muy bien, enamorada, enamorada [de su pareja mujer en el internado], bueno, yo lo veo un poco, este, de que se casen yo lo veo mal, de que sean cada quien decide su vida como es, pero de lo que se casen y de que tengan hijos, no, a mí no se me hace correcto, ¿por qué? Porque ¿qué educación le vas a dar al hijo que adoptes? Si te ve teniendo

relaciones con tu pareja, ¿le vas a transmitir eso?, lo que... la educación que le estás dando ¿no? Porque dicen que la escuela de los hijos... la escuela de los padres es lo que le das a tus hijos [...] lo intentaría convencer [a su sobrino “puto” en caso de que quiera casarse] y platicar, porque le pondría eso de la educación, “¿cómo vas a educar a un hijo que tengas, o que te lo regalen, si tú no estás educada? Estás haciendo lo incorrecto” ¿no?

Para Leti, tener hijos para “putos”, “maricones”, “marimachas” y “lesbianas” es incorrecto, porque afectan a los/as niños/as ya que aquéllos hacen “lo incorrecto” y no deberían “educar” a nadie. Por su parte, Héctor advierte un cambio entre los homosexuales de antes y los de ahora en torno al matrimonio y la adopción:

Héctor: Creo que los chavos de ahorita de, de tu edad digamos o hacia abajo, son más respetuosos, les vale, o no es que les valga, simplemente pues no lo miran y no se meten, y los viejos quieren estar componiendo las cosas porque traen esa mentalidad, por ejemplo, hoy, *alguien gay de mi edad muy probablemente no adoptaría a un niño*, pero si le preguntas a un chavito gay de 20 años, sí le gustaría adoptar un niño, y la... mis amigos de mi edad van con eso ¿no?, que no, y los más jóvenes traen esa idea, a lo mejor que *está de moda ¿no? Es el ambiente*.

Héctor parece percibir una brecha importante que va más allá de una “moda”, como él la califica: es el quiebre mismo de un paradigma y el establecimiento de otro en torno a un bien simbólico que antes pertenecía única y exclusivamente a un núcleo familiar heterosexual: la crianza de uno o varios infantes. Las consecuencias de ello no son triviales, la disputa por la “adopción de un infante” es la batalla que más conflicto causa en las sociedades occidentales. Lo que han logrado movimientos como el LGBT en su búsqueda por la igualdad jurídica en el matrimonio, y el movimiento feminista con su búsqueda de autonomía respecto al cuerpo, es crear las condiciones para que se coloque en la agenda de la discusión política la adopción de infantes. Hoy existe ya en las representaciones sociales de los sujetos, tanto viejos como jóvenes, la figura retórica de la “familia homoparental”; es ya un núcleo signifiante que causa reacciones distintas, pero que antes no existía en el imaginario colectivo. La colocación de un bien simbólico en la mesa de debate político como tema de debate refleja la disputa por el mismo, disputa que es parte de una lucha más amplia: la lucha en el nivel de la representación de la realidad. El régimen hegemónico heteronormativo se fractura en tanto más se cuestione, dejando de ser hegemónico y siendo ya solo dominante.

5. *Habitus: incorporación de la norma*

Pero *¿cómo se percibe al otro en tanto diferente? ¿Cómo se distingue al otro en tanto sujeto sexual?* Me preguntaba sobre la lógica de la percepción de la diferencia y sobre la naturalización de las prácticas en tanto atributos de la categoría conceptual de *habitus*: *¿los informantes naturalizan las prácticas, las distinciones y a las personas?* Ello me llevó a desarrollar el concepto de “semióticas sexuales” en tanto que el *habitus* se encarna en los cuerpos, en lo “superficial”, y emana en *signos sexuales*. Al igual que la tecnología del “secreto” como la “verdad de uno mismo” a la que alude Foucault, que es una verdad que para “salir” debe ser enunciada, las semióticas sexuales parecen mostrar que el cuerpo mismo es un signo o una red de signos que señalan sin enunciar, que apuntan, que distinguen, y al hacerlo colocan, sitúan, distancian al otro del yo; forman parte del proceso discursivo de distinción. Por tanto, podemos afirmar que las *semióticas sexuales* son *semióticas políticas*:

Investigador: ¿Cómo distingues a una persona homosexual?

Javier: Pues es raro, porque sí creo que existe como el *Gaydar*,⁵³ que de repente tu amiga dice: “no es gay”, y tú: “cállate, sí es gay”, algo te lo dijo, obviamente algo fuera del extremo amaneramiento o de la manera de hablar, una manera de vestirse, este, pues hay como ciertas actitudes, formas de expresarse, ciertos tipos de conductas, este...

Investigador: ¿Cómo cuales?, dame un ejemplo, tú vas en el metro, en la calle...

Javier: O sea por ejemplo yo puedo decirte que alguien es gay por la manera en que camina, aunque me equivoque. Sí siento que la manera de caminar de un hombre y una mujer puede determinar si es gay o no, pero la manera en la que se viste, digo yo, ahorita vengo como cualquier mortal, pero, si he tenido mis momentos de vestirme muy particular que un heterosexual no se vestiría así, este, la manera de mover mucho las manos o amaneramiento, cosas así. *Sí, también hay heterosexuales bien amanerados que sí son heterosexuales, por conductas aprendidas*, pero también la mayor parte de los homosexuales, bueno las personas que son amaneradas o que hablan así como “ay es que no mames o sea” [en tono agudo y muy cantado] o sea, igual y puedes llegar a ser alguna excepción; pero eso sí, puede decirte claramente que eres gay, como la manera de expresarte, vestirte, obviamente si te pones tacones y te maquillas, cosas así ¿no? Como *el exterior* y, este, pero pues también hay personas homosexuales de las que yo jamás diría que son homosexuales, o sea que... como no hay nada que me lo indique más que porque ya me la estás mamando casi casi ¿no?, así. Por ejemplo, eso pasaba mucho en el metro, o sea, de repente me veían y era así como “¿neta sí es gay?” Y ya al rato que se estaba toqueteando decías “bueno, pero, en la vida me lo hubiera imaginado”, o la jotita de pelos pintados *supersaiyayin* fase 3, que dices: “¿es fibra óptica lo que traes en el pelo o qué es?” Pues es difícil, o sea, podría decir que es la actitud.

⁵³ *Gaydar* es un término del “ambiente gay” que surge de la combinación entre “Gay” y “Radar”, haciendo alusión a un radar de gays o que identifica gays.

La diferencia está en la superficie:

Investigador: ¿Y cómo puedes distinguir a un heterosexual?

Javier: pues sería lo mismo, con las mismas actitudes, mismo todo, porque también hay personas que se ven muy heterosexuales y no lo son, personas que se ven muy gays y tampoco lo son, te podría decir que es como la actitud, *lo que proyectas* a la gente, *lo superficial* pues. O sea, este, porque ahí sí podría decirte tu forma de, no sé de ser exitoso en el trabajo no puede decirme si eres gay o eres hetero, tu forma de querer vivir tu vida tampoco me dice si eres gay o eres hetero, o sea, más bien es como *lo superficial, la portada del libro*.

Me preguntaba entonces *¿cómo se distingue a la norma, a “los normales”?*

Investigador: Ahora, dígame ¿cómo distingue usted a una persona heterosexual?

José: *Pus normal, si lo veo normal*. Pues que *son como uno, normales...* pero es que no, *una persona para mí heterosexual, es una persona, ¡pues normal!*, no sé cómo decirle compa, no, no sé... *o sea yo no, yo no, este...*

Investigador: Entonces ¿no se puede distinguir a una persona heterosexual?

José: *Normal, pues, que actúe normal, hasta ahí nomás, ya en el fondo pues hay gente normal que no ha salido [del clóset].*

Parece que la supuesta “normalidad” se encuentra en actos performativos de la acción cotidiana. No obstante, existen contradicciones cuando mis informantes hablan de “lo normal” como lo otro, pero que “son como uno”. Persiste la alusión a “lo superficial” y “lo profundo” como el juego del secreto que “no ha salido”.

Investigador: ¿Cómo puedes distinguir tú a una persona homosexual?

Beatriz: Ah, pues es muy fácil, pues en su forma de hablar, en su forma de sus expresiones, en lo que te dicen, aunque no sea muy obvia como decimos, bueno como dicen *ustedes los gay*, o sea pues lo ves ¿no? Como por ejemplo, cuando intentas ligar con un güey que es gay y ves el desinterés total, pues dices “qué triste” ¿no? [risas].

Cuando se asume la otredad, se estructura un *nosotros* y un *ustedes* (el “ustedes los gay” de Beatriz o el “a nosotros los homosexuales” de Javier) que señala el exterior constitutivo y lo reactualiza, lo reafirma. Los esquemas de percepción son esquemas compartidos que posibilitan la distinción del otro:

Héctor: *Porque tú eres, te das cuenta que el otro es, y la mirada no engaña*. Entonces te das cuenta... no dices nada, pero sabes que ahí está ¿no? entonces, este...

Investigador: ¿Cómo puedes distinguir tú a una persona gay u homosexual?

Héctor: *Por la mirada*, la forma de ver, desde lejos, la mirada te delata muchas cosas [...], para el ambiente, el gay, la mirada es súper importante, ¿no? Porque si estás en un lugar, en la calle, en el metro, pues con la mirada te das cuenta si es o no es. Hay gente que tiene su antenita o *un sexto sentido* que *lo detecta* más fácil [...] pues puede ser alguien muy obvio que parezca gay y a lo mejor ni es, simplemente es amanerado, pero ni es, y le encantan las mujeres y... y no se va con chavos.

Javier y Héctor hacen una concesión al sistema sexo/género, ya que admiten que puede haber personas que transgredan en el exterior las semióticas del género, pero que esto no signifique una atracción sexual distinta del modelo heteronormativo. Héctor coincide con Mónica respecto a un “sexto sentido” como capacidad de distinción:

Investigador: Oye, y por ejemplo tú dices: “de mi primo yo ya sabía y me lo dijo hasta después de dos años”, ¿cómo sabías que él era gay?

Mónica: Es que es como *un sexto sentido que tenemos los gays*, seguro lo has escuchado, se llama *el gaydar*... o sea, de verdad, o sea, desarrollamos un sexto sentido, donde dices: “ése” o “ésa”, y ya mentalmente pues... es súper práctico, sí, luego yo le digo a mis amigas, por ejemplo, en la oficina, ¿no?, les digo así: “él es gay, seguro”, y me dicen: “¡ay no ¿cómo crees?!”. Y les digo: “vas a ver, un día de estos va a caer y vas a ver”, y ya.

El *habitus* produce semióticas sexuales que se comparten entre grupos sociales. A pesar de ello, la distinción no es inequívoca todo el tiempo; existen fallos en la distinción del otro, esto es, existen posibilidades de confundir la semiótica sexual del otro y creer que ese otro comparte el *habitus* de uno:

José: Ese güey habló conmigo y me dijo: “quiero contarte algo”, “anda morro, dígame”. Se puso hasta, no sé, estaba como sudando, y *fijese, ahí me falló el olfato, ahí me falló el olfato*... de que *a veces no se nota*. E íbamos en el camino y me dice: “es que tú siempre me dices de mi novia”. “¿Y qué onda con Anita (una compañera del trabajo)? Porque veo que se abrazan mucho, digo yo pensé que era tu novia”. “Te voy a contar una cosa, te voy a contar una cosa, es que soy gay, ¿eh?, no te vayas a...”. “No ¿por qué? Yo también soy”.

Beatriz incluso ha intentado coquetear con hombres que después resultan ser homosexuales:

Investigador: Pero eso quiere decir que sí has intentado ligar con un gay.

Beatriz: ¡Ah, sí! Pero pues yo no sabía que era gay, primero, pero ya entablando la conversación pues dije: “no mames, este güey es gay”.

Investigador: Pero entonces, hay chicos que no los distingues.

Beatriz: Ésa vez sí, pero ahorita ya.

Investigador: ¿Ahorita ya distingues a todos...?

Beatriz: Cuando convives con personas que son gays, luego luego cuando ves dices sí es, el tipo, pues sí es gay, luego luego se ve... Y sí, no ha fallado mi pronóstico muchas veces.

Más allá de las contradicciones en que incurrieron varios informantes (afirmando que es fácil distinguir a las personas —homosexuales y gays específicamente—, y después, narrando cómo han tenido experiencias en donde han errado la distinción), el fallo en la distinción me condujo a un intersticio más de la identidad sexual como signo de verdad infalible e irrefutable de la ontología sexual de los sujetos. Existía, sí, la distinción del otro sexual en tanto su cuerpo emanara signos sexuales que marcaban la distancia; el poder

colocaba en un *locus* a cada actor sexual; pero existía también en la superficie social, la advertencia de una dimensión que desafiaba la normalidad por el simple hecho de la multiplicidad de formas de la realidad, de la diversidad de comportamientos humanos, y sobre todo, de la volatilidad del deseo.

Investigador: Ahora dígame ¿cómo es una persona homosexual? ¿Cómo la describiría?

Pablo: No pues, pues *normal* ¿no? Vaya, porque ahí sí estaría difícil describirlo, porque, cuántas personas pueden ser, este, hombres, y con un sentimiento distinto. Entonces, la verdad sí sería...[silencio, se queda pensando un tiempo]... pues hoy en la actualidad tampoco, porque hay personas que son, te digo hay algunos que sí, por su forma de actuar, sí se les puede distinguir, pero a mucha gente creo que... Pues te voy a ser honesto, tengo una prima que es lesbiana y nunca se vio que... ella tiene 40 años y hasta apenas tendrá tres años que pues dijo: “no, es que yo soy lesbiana pues”. ¡Ah canijo! Bueno pues... y eso porque apenas, este, ya empezó a vivir bien con una, con su pareja.

Una de las preguntas que yacía en la base de mi investigación versaba sobre las nociones de límite y frontera; me preguntaba por su razón dentro del campo sexual; me preguntaba si la insistente moción por parte de los discípulos de la *scientia sexualis* por definir las conductas, los placeres y los sujetos, era proporcional a la inestabilidad de las pulsiones humanas, a la fluctuación de las prácticas sexuales y a la oscilación del poder en los cuerpos que buscan el placer. *¿Era solo la necesidad apremiante del avance médico por designar las subjetividades sexuales la que constituyó toda una lógica de distinción en la modernidad?*

Y al recordar lo que apuntaba Foucault respecto del análisis freudo-marxista⁵⁴ sobre la regla como límite del sexo, pensaba que debía existir una razón no solo para el establecimiento de fronteras⁵⁵ entre las subjetividades, sino para la necesaria reactualización de las mismas, para la reafirmación del exterior constitutivo: el poder había constituido a los sujetos sexuales, pero su tarea no terminaba ahí, pues parecía haber algo en la contingencia del devenir entre los sujetos que desdibujaba las fronteras, que desafiaba los límites. El poder necesitaba trazar de nuevo los límites, el poder requería la *reiteración de las fronteras*, y lo lograba a través de la corporización [*embodiment*] de la norma que produce la distinción, pero su logro es momentáneo pues, después de todo ¿por qué es necesario fijar algo constantemente, si no es por su índole volátil?

⁵⁴ *Vid. supra.*

⁵⁵ El latín *definire*, progenitor del verbo definir, apunta precisamente a poner fin, delimitar, señalar dónde termina una cosa y dónde comienza otra.

Debía entonces rastrear las huellas del deseo en los informantes; no las del deseo apegado a la norma de las categorías sexuales, sino las del deseo cotidiano, de los intersticios de la identidad sexual como categoría analítica y política. Debía preguntarme sobre la duda, la curiosidad que ellos habían sentido por experimentar, las contradicciones que asaltaban su noción misma de subjetividad y que señalaran las fracturas de la identidad, rendijas ontológicas que posibilitaran la contradicción epistemológica.

Pregunté: **¿Crees que a un hombre que le hayan gustado toda su vida las mujeres, puedan gustarle alguna vez los hombres, y viceversa, que a una mujer que le hayan gustado toda su vida los hombres, puedan gustarle algún día las mujeres?** La totalidad de mis informantes respondieron que “sí”. Incluso, la mayoría me contó anécdotas propias y de personas conocidas que cambiaron su objeto de atracción sexual a lo largo de su vida:

Javier: Por ejemplo, sí sentía cierta como... excitación, besando a algunas niñas, pero leve, o sea, como más por travesura de hacerlo en la escuela que porque sí. En secundaria me enamoré de una mujer, de una niña, Yael, la niña más hermosa... yo le gustaba muchísimo a ella y ella me gustaba mucho a mí, pero nunca me animé a decirle nada porque sí *tenía como ese conflicto de no saber si me obligaba a enamorarme de una niña, si sí me estaba enamorando*, si era como una amistad muy intrínseca, no, no, nunca quise hacer nada con ella, pero me gustaba mucho. Ahí sí, genuinamente, sí me enamoré de ella. Pensaba en ella, este, me imaginaba saliendo con ella.

Javier se refiere a la ocasión en que sintió el deseo de experimentar:

Javier: Bueno, sexualmente me sentí atraído por mi mejor amiga un día que nos fuimos a Playa del Carmen, está buenísima la chava y nos pusimos una peda de dios padre, y en el cuarto pues nos, nos desnudamos por completo, sin pena así para nada, nos fuimos a dormir en la misma cama, y lo pensé... No, no tuvimos contacto ni nada, pero sí pensé como, en mi pedez [ebriedad], también dije: “¡puta! igual y estaría padre ver ¿no?, qué pasa”, y no tuve una erección pero, este, pero sí sentí como cierta curiosidad, más que atracción, como curiosidad sexual por estar con una mujer, ha sido como la única [experiencia heterosexual]... o sea, sí estoy seguro, cien por ciento seguro, que si la hubiera besado y ella me hubiera correspondido, si me la hubiera cogido, estoy seguro de eso porque lo quería hacer, pero no porque me naciera, sino que era como “tal vez estaría bien probarlo”, no porque me dieran ganas, porque creo que eso no es lo mío, este, pero ha sido como el único *vestigio de heterosexualidad* que he tenido por ahí últimamente.

Uno de los efectos de poder que las categorías de identidad producen en las subjetividades es la exigencia de coherencia entre *lo que se es* y *lo que se debe sentir* en tanto atracción sexual. El discurso de la identidad coherente se quiebra en momentos de “curiosidad” o “duda” respecto a lo que la identidad prescribe; irrumpe el deseo en un momento de

desinhibición en que el sujeto se siente tentado a transgredir su propia identidad y, sin embargo, no lo hace. Al reconocer que tuvo un “vestigio de heterosexualidad”, Javier nos remite al mismo patrón de referencia en que se distinguen las sexualidades. Por su parte, Leti relata:

La señora nunca se dio cuenta, porque la señora era una de esas señoras como de rancho. Y después ya se civilizó la señora... la dejó [su marido por otro hombre], y nunca se casó la señora, nunca, se quedó decepcionada del señor, y en su casa no se tocaba esa palabra del marido, ni sus hijos, porque la decepcionó. Porque a veces no te das cuenta de lo que tienes en tu casa, puedes vivir muchos años, es difícil eso porque vives muchos años con tu pareja que tú crees que es para ti, que es para tus hijos, que es tu familia, y de repente le gustaban los hombres, y los dejó.

Mónica me cuenta que ella tiene encuentros ocasionales con mujeres heterosexuales:

O sea, me ha pasado, se va a escuchar muy mal que lo diga, pero *me ha pasado como un par de veces que conozco a bugas⁵⁶ que, pues nada: las enamoro y así*, entonces se sacan de onda ¿no?, porque dicen: “es que está muy cañón ¿no?, porque eres tú”. Entonces, o sea, *sí les gustó, y sí bla bla bla*, después nos separamos y regresan a sus novios, así ¿no? No sé si eso pueda contar, y por supuesto están las historias de señoras que son casadas, que tienen hijos, y que llega un punto donde se enamoran de otra mujer. Por ejemplo, sí conozco la historia de la mamá de un amiga ¿no? Sí, y no es necesariamente que todo el tiempo hayan sido *closeteras⁵⁷* y un día decidan salir, sino que de verdad un día dijeron: “no, pues está padre aquí también”, y ya, o sea, sí creo que se puede.

Para ella “nada más enamorarlas” significa únicamente atraerlas sexualmente: ella conquista o “enamora” mujeres que se consideran heterosexuales y que después “regresan” con sus novios. *¿Puede considerarse a estas mujeres, que solo experimentan “ocasionalmente” con mujeres, como heterosexuales? ¿Cómo se concibe la heterosexualidad desde esos sujetos?* Pues desde su perspectiva, esas mujeres no son lesbianas. El “está padre aquí también” simboliza un *locus*, un *aquí* no como homosexualidad, sino como experiencia homoerótica, que desde los esquemas del hablante descoloca y sitúa en “otro lado”.

Investigador: Entonces dices que tuviste un enamoramiento en 5º de primaria con un niño, ¿alguna vez te ha atraído algún otro chico?

Mónica: *Me gustan*, yo creo que al momento todavía no... [silencio] o sea, me gustan, *hay hombres que me gustan, me parecen muy atractivos*, pero, yo sé que no podría enamorarme de ellos, *o sea, igual me podría acostar con ellos y disfrutaría*, pero nunca tener la conexión que puedo tener con una niña.

Investigador: O sea, ¿físicamente sí podrías tener algo con un chico?

Mónica: Sí, sí, sí... yo creo que sí, bueno sí lo he tenido.

⁵⁶ “buga” es un término utilizado en el medio gay en la ciudad de México para referirse a las personas heterosexuales.

⁵⁷ “closetero/closetera” se refiere, en el medio gay, a una persona que no ha “salido del clóset”.

Los intersticios de deseo revelan la porosidad de la *existencia sexual*, categoría analítica que desarrolla Guillermo Núñez Noriega y que apunta a la apertura de los sujetos a las experiencias sexuales, sin referirlas necesariamente a una identidad sexual hermética y coherente. Ratifican los descubrimientos que Alfred Kinsey y su equipo de investigadores realizaron en el siglo pasado respecto a las prácticas homoeróticas existentes en gran parte de las personas, en dicho caso de la sociedad estadounidense, mismas que hacen que declaraciones sobre la imposibilidad de que una persona heterosexual tenga jamás en su vida alguna experiencia homoerótica —y viceversa: que las personas homosexuales no puedan tener experiencias heteroeróticas—, sean por demás falaces⁵⁸.

Mónica: Por ejemplo, hay unas [mujeres heterosexuales] que digo: “a ésta ni con cinco tequilas *la vuelvo* [lesbiana]”

Investigador: ¿Con cinco tequilas “vuelves” a una chica buga en lesbiana?

Mónica: Sí, yo digo... Sí, yo sí le digo, con mi mejor amiga del trabajo, me encanta, así, le digo: “yo creo que Angelina sí se dejaba, fíjate”. Me dice: “¡ay no!, ¿cómo crees?” Le digo: “Sí, tres tequilas y sí se deja”, y ya se ríe nada más, pero también tengo una amiga que estoy segura que ni con diez, ni con diez.

Investigador: ¿Y por qué crees que con unas sí y con otras no?

Mónica: No sé a qué se deba, yo creo que es más un tema de... No, no sé a qué se deba. Yo creo que hay chicas más bien un poco *más abiertas a las experiencias* y así... yo creo que tiene que ver mucho con sus actitudes o la manera en qué piensan, o *qué tan abiertos están*, o, muchas cosas, muchas cosas, y no tacho ni a los que sí se dejan ni a los que no se dejan, como quieran.

Mis dudas se multiplicaban: *¿O sea que alguien se puede “volver”?* *¿El tequila ayuda a alguien a “volverse”?* *¿Estas personas se “vuelven” “completamente”?*, o *¿por cuánto tiempo?* *¿Cuántas personas han tenido alguna experiencia homoerótica en su vida y después “vuelven” a las prácticas heterosexuales?* Y viceversa *¿cuántas personas consideradas homosexuales han tenido prácticas heteroeróticas y después “regresan” a las prácticas homosexuales?*

⁵⁸ Afirmar que la identidad es coherente conmigo misma y que el sujeto que es heterosexual lo ha sido y lo será siempre, es decir que no puede ni podrá tener alguna experiencia homoerótica en su vida, forma parte de las representaciones hegemónicas heteronormativas, mismas que manifiestan cada vez más una fractura simbólica, una apertura reciente —si no es que ha existido siempre— a las experiencias homoeróticas por parte de personas que se dicen heterosexuales; tan solo en la Encuesta Nacional de valores en Juventud 2012, realizada por el Área de investigación aplicada y opinión del Instituto de Investigaciones Jurídicas de la UNAM, se revela que 4.3% de los jóvenes encuestados afirmaron haber tenido al menos una relación sexual con personas de su mismo sexo.

Las identidades sexuales crean la ilusión de que una cosa deviene en otra; devenir en alguien más por la causa ontogénica del deseo sexual: el objeto que deseo me transforma todo entero, me “vuelve” otro. Por tanto, “volverse” o “volver a alguien” denotaba una dimensión de análisis particular del atributo epistémico *reiteración de las fronteras*. Dado que analizar cómo ha cambiado la percepción sobre las subjetividades sexuales desde su génesis (siglo XVIII) hasta ahora significaría una investigación que rebasa por mucho este trabajo, podemos advertir sin embargo cambios relevantes en la forma en que los informantes se refieren a las subjetividades en cuanto condición de flexibilidad. Lo que alguna vez fue rígido —si es que así lo fue o lo pareció ser— ahora se desestructura por múltiples factores:

Investigador: ¿conoces a alguien bisexual?

Héctor: Sí, claro, *está de moda*, sí, está de moda, antes no [...] siento que ahora como que está de moda, como que *lo aceptan más*, igual las chavas, *les da lo mismo*, ¿no? Hay muchos, sí, muy radicales ¿no? Pero... *los chavitos ya con dos tres copas te van a decir que sí*, o sea, y, ha pasado, o sea, me ha pasado. ¡Ay, a mí sí me ha ido mejor!, ¿no?, que ya de repente se la sueltas: “¿Ah sí?” Y empiezan: “¡ah! oye y ¿qué es eso? Oye y ¿por qué?” Y ya *la curiosidad los mata* ¿no?, o sí son, pero pues también les da miedo, no sé.

Toda distinción produce efectos políticos en el espacio social. La *diferencia* es la expresión epistémica de una estructuración de la percepción, en torno a un eje que construye discursivamente al otro. El poder simbólico que esgrimen las distintas fuentes de discurso sobre un punto determinado de la realidad produce efectos que configuran a los mismos sujetos dentro de ese espacio político. Pero *¿qué efectos poseen los parámetros de distinción de la diferencia sexual en la vida de los informantes? ¿Cuáles son los efectos de la norma en el espacio social? Y ¿cómo los advierten tanto los sujetos que se apegan a la norma como los que no?* Los contextos particulares de cada persona favorecen o no la expresión de la disidencia a la norma sexual:

Javier: En la prepa yo nunca conocí a alguien como tabú, tuve un amigo que sí me dijo: “yo no lo entiendo, no lo acepto, te quiero muchísimo como amigo y me parece magnífico, o sea haz lo que quieras”, pero sí me dijo: “es algo que sí me da asco, no es algo que me obligue a dejar de hablarte, pero es algo que no lo entiendo, ya que a mí sí me desagrada”. Entonces yo le dije: “bueno pues equis, a mí me da asco el sexo con mujeres, entonces creo que es algo equivalente”. Nunca tuve ningún problema, hasta la universidad, por ejemplo, pero en la prepa viví muy pleno porque nadie me hizo *el fuchi* nunca.

El “fuchi” representa el estigma; en el caso de Javier, él invierte el estigma hacia los heterosexuales y parece neutralizarlo. La sensación de *seguridad* ante la ausencia de

discriminación es un bien al que él puede acceder por su contexto; sin embargo, él califica su condición de homosexualidad como una “vida difícil”:

Javier: Creo que es más fácil ser heterosexual... por la estúpida sociedad, o sea, si a mí me dieran a escoger “¿quieres ser heterosexual u homosexual?”, mil veces prefiero ser homosexual que heterosexual, pero sí creo que... porque te da carácter, o sea porque *vivir difícil por ser quien eres* te da carácter y, si lo sabes llevar, pues, porque también te puede atropellar y disminuir a un exceso cabrón, pero siento que, que, aunque es lo mismo es más fácil en esta sociedad, en México y en muchas otras partes del mundo, creo que en muchos aspectos es más fácil ser heterosexual hombre o mujer a ser homosexual, o cualquier variación: bisexual, transexual, intersexual, travestido o lo que sea.

En cambio, el contexto en que el sobrino de Leti se desenvuelve diariamente es muy diferente:

Leti: “¡Ay, es que anda de pinche puto!” Ésa es la palabra más fea que le dicen... es muy común, porque eso es lo que le dicen a los chavos que andan por ahí... A mí me caen bien, fíjate. Yo, a pesar de que luego dicen: “¡Ay, esos pinches putos!”, yo tuve una cuñada, que en paz descansa, que apenas murió, tiene ahorita ya cinco años ya que murió, y ella atacaba mucho a mi sobrino: “Ay, ahí viene ese puto, ese pinche puto”. Era su hermana de la que murió, era su tía, le digo: “Ay, Tere, no diga eso”. “Ay, es que ese pinche puto me da asco”. Le digo: “No diga eso”.

En ocasiones, el medio estigmatizador es la propia familia:

Investigador: Y con tu mamá ¿cómo fue cuando les contaste que te gustaban las mujeres?

Mónica: Fue tormentosísimo, o sea, sí se puso como loca y, dijo que qué había hecho mal: “¿Por qué? Dios mío ¿por qué mi hija?” [haciendo una voz de sufrimiento] O sea, sí estuvo muy feo, este, pero la verdad es que mi mamá ha trabajado mucho, o sea, yo la entiendo, yo la entiendo de verdad la entiendo, cómo fue criada, lo que ella piensa, yo la entiendo y le he dado su espacio así, su tiempo, hasta el punto en que ahorita pues saluda a mi novia y le dice “hija” y la abraza. Sí, a Violeta [su primera novia y ahora ex] no la puede ni ver, o sea, la aborrecía, y entró una etapa donde: “No sales, y sales solo con chaperón” o cosas así, pero ya después como que poco a poco le ha echado muchas ganas mi mamá.

Asegura que la dificultad es doble, una intra-personal, en que se batalla con lo aprendido, y otra hacia el otro, cuando se batalla por ser diferente:

Mónica: Yo... no es difícil, o sea... es que depende mucho, yo creo que hay gays con mucha suerte, porque yo me considero una gay con mucha suerte, una lesbiana con mucha suerte, porque no creo que sea lo mismo ser gay para mí, a una persona que viva en Iztapalapa y sea gay, o sea, creo que *tiene que ver muchísimo el entorno socioeconómico con el que creces*, definitivamente ningún nivel es fácil, porque *cada uno vivimos nuestro infierno. Y salir del clóset respecto a nosotros mismos, respecto a nuestra familia*, expectativa, o sea mil cosas, pero sí creo que hay gente para la que es todavía más difícil... por su entorno y por su... en general en todos los aspectos, sí creo que no es fácil, pero sí creo que ya no es, que hay veces que no es tan difícil, o sea, para mí en realidad lo difícil ha sido a nivel personal con mi familia, pero ya al exterior, *nunca he tenido un tema*

de discriminación ni nada, es el único tema, o sea, no es fácil, pero tampoco es tan difícil, insisto, no sé, para una persona de Iztapalapa o de provincia cómo pueda ser su infierno personal... a mí sí me gusta ser como homosexual, a veces pienso “*si me dieran a escoger ¿sería heterosexual?*”, digo: no. Pero ésa soy yo, no creo que algunos seamos mejores que otros, *para mí está cómodo ser así*.

La figura del “infierno” señala la transversalidad del enfrentamiento entre “lo que soy” y lo que “debo ser” según el régimen heteronormativo; todos viven un “infierno”, pero no de la misma forma. La *interseccionalidad* que tejen las relaciones sociales estructura niveles de discriminación que afectan de distintas formas y magnitudes a cada sujeto en el espacio social, imprimiendo marcas de poder en todas ellas y puntos de resistencia móviles desde las mismas. Tanto Javier como Mónica encuentran viable ser homosexuales, ambos son sujetos de medios económicamente estables, con automóvil propio, estudios universitarios, trabajos permanentes, que dicen no sufrir ningún tipo de discriminación. Héctor vivió algo parecido, pero matiza:

Héctor: Pues vas teniendo miedos porque sabes que te inculcan lo contrario, y sabes que, si no están de acuerdo con lo que te gusta, te van a correr de tu casa o te van a mandar a un hospital, o ese tipo de cosas, y entonces, conforme vas creciendo y vas siendo independiente económicamente, independiente moralmente, y vas mandando más tú vida, pues eso va, eh, quedando a un lado ¿no?... Es diferente, pero en mi caso pues siempre me respetaron, nunca me hicieron, nadie me hizo problemas.

6. Poder de representación de la realidad

Con la finalidad de advertir la construcción del exterior constitutivo derivado de la distinción entre *habitus* sexuales, derivé de la categoría de análisis “poder de representación de la realidad” dos atributos dimensionales de la representación en el campo sexual: la **percepción cuantitativa** y la **percepción cualitativa**. Sobre la **percepción cuantitativa** me pregunté: *¿Cómo perciben los informantes el espacio social en cuanto a la cantidad de personas situadas en las dos categorías más conocidas (la homosexualidad y la heterosexualidad)?* Ello porque la percepción que causan las dimensiones de cantidad —por supuesto, aproximada únicamente— tiene un efecto constituyente entre una “mayoría” considerada “normal” y unas “minorías” dadas por sentado, o tomadas como tales, debido al sentido común:

Pablo: Hay más personas normales ¿no?, que, bueno, tienen su nombre, ¿cuál es su nombre? [le explico el término “heterosexual”]

Investigador: ¿Cómo sabe que hay más “personas normales”?

Pablo: Porque pues lo ves en la calle, ¿no? Es más, ves más parejitas hablando, desde adolescentes hasta adultos, más parejitas en la calle que van, que van desarrollando ese sentimiento, este, de... proyectado ¿no?, de la pareja.

Desde el exterior constitutivo, la diferencia es percibida a partir de la norma que, en tanto norma (estadística), se asocia con “la mayoría”, y por consiguiente, a la mayoría como “normal”:

Héctor: Somos más tachados porque somos minoría, ¿no?... *obviamente hay más bugas* [heterosexuales], porque *todavía el gay es minoritario todavía*.

Investigador: ¿Por qué “obviamente”?

Héctor: ¿Por qué? Porque muchos no se dan a notar, por la cultura, entonces *no se sabe*.

Investigador: Pero entonces ¿cómo dices “hay más bugas”?

Héctor: Ajá, ah, sí, claro, pues es un... no es, *no es tan grande, o sea, los que se notan, pero debe de haber otro número más de los que sí son y no se notan, ¿no?*

La “mayoría” de las personas heterosexuales es evidente según este fragmento; el “todavía” parece remitir a un tiempo inconcluso, como un “no sé después, pero ahora...”; Héctor parece contradecirse entre el “obviamente” categórico y el “no se sabe” dubitativo. Sin embargo, para mis siete informantes, en la sociedad hay más personas heterosexuales (o “gente normal” según Pablo). Mónica tampoco lo duda:

Investigador: En tu familia, en el trabajo y en la escuela ¿crees que hay más homosexuales o heterosexuales?

Mónica: Hay más heterosexuales

Investigador: ¿Cómo lo sabes?

Mónica: *Pues porque lo sé, o sea, en mi familia solo somos dos, este, en mi trabajo somos minoría también, porque ya los he contado, o sea, sí somos la minoría en general; sí hay más heterosexuales, creo yo.*

La reducción a la “obviedad” conduce a la tautología. Cabe resaltar que, desde una lógica muy simple, para contar algo es necesario percibir ese algo como contable, como distinguible. El fenómeno de la naturalización de la diferencia devela un poder particular, el poder del sentido común. A la misma pregunta, Beatriz dijo:

Beatriz: Ay, la neta, *últimamente creo que hay más homosexuales*.

Investigador: ¿Por qué? ¿Cómo sabes?

Beatriz: En los lugares en que he ido, en el trabajo, incluso, bueno, en mi familia no todos son homosexuales, pero sí hay homosexuales en mi familia, mis amigos yo creo que últimamente, o sea hemos hablado de... no manches, o sea, voy a un lugar aunque no sea un lugar gay y si me gusta un güey ya al rato veo que está ligando con otro güey y no manches, qué poca.

A pesar de que Leti y Beatriz tienen una diferencia de edad de 32 años, ambas notan un cambio social:

Investigador: Y ¿usted cree que hay muchos “maricones” y “putos” y “jotos”?

Leti: Ahorita ya hay más, ahorita ya está...

Investigador: ¿Antes no había?

Leti: Antes no se daba a saber, yo creo que sí había, pero no sé, o sea no, no estaban muy a la voz del pueblo y no, casi no se dejaban ver. Ay, no, ahorita ya... este ¡estamos invadidos! [risas]

¿Para qué saber si existen más personas homosexuales o heterosexuales en una población? En ningún país, y en ninguna política pública de contenido estadístico, se ha podido establecer con certeza una cantidad determinada de lo que se conoce como “población de la diversidad sexual”; y es que en la lógica de las democracias contemporáneas occidentales, donde el número de votos o el número de escaños se traduce ineludiblemente en la calidad y la cantidad de atención institucional a determinado sector de la población, la percepción cuantitativa parece fundamental. Gran parte de los discursos tanto de derechas como de izquierdas, tanto del movimiento LGBT como de grupos conservadores, han asumido esta lógica discursiva de las mayorías —incluso de La Mayoría— frente a las minorías. Yo me pregunto ¿existe tal entidad como la mayoría heterosexual, o es más bien un objeto de discurso resultado de procesos históricos y políticos modernos?

Respecto del segundo atributo dimensional de la representación en el campo sexual, la **percepción cualitativa**, me pregunté: *¿cómo perciben mis informantes el espacio social en tanto colectivos bien diferenciados y sus características particulares?* Javier, por ejemplo, habla de “una sociedad gay” bien diferenciada:

Investigador: ¿Crees que estos estereotipos [en referencia al programa de la televisión norteamericana *Will & Grace*] reflejan como son los gays?

Javier: Por ejemplo, *Will & Grace* hablaba muchísimo de sexualidad y de todos los estereotipos y clichés de *la sociedad homosexual*... y pues sí, porque para empezar *esos estereotipos no se inventaron*, o sea, los estereotipos que presentan ahí, a mi punto de vista, *sí reflejan la realidad de la homosexualidad*, porque trataban todos... todos los estratos sociales de, de todas las clases sociales, de todas las maneras en las que hay un estereotipo de homosexual; yo pienso que *sí lo refleja porque sí los hay*, porque tengo amigos que caen en todos... *sí siento que reflejan bien lo que la sociedad tiene*, o sea, la parte X o Y de la sociedad, *sí es real, para mí sí es real*... tú entras en un estereotipo y yo también siento que entro en otro tipo de gay, en otro estereotipo... hay gran variedad y todos somos parte de una, sí, a mi parecer, con sus excepciones ¿no? Sin embargo, *para mí la mayor parte de la sociedad, nueve de cada diez entran en un estereotipo muy marcado*, yo sí soy de esa opinión pues.

Javier parece decir que, al “no inventarse”, los estereotipos se “tomaron de la realidad” tal cual; para él, el estereotipo “sí es real”. Los estereotipos son formas condensadas de las representaciones sociales; los esquemas de percepción advierten y clasifican a todas las

personas que se conoce de acuerdo con dichos esquemas: la realidad es enfocada, interpretada y categorizada desde éstos.

Ambos atributos de análisis —la percepción cuantitativa y cualitativa del otro sexual— posibilitan el estudio de la **comunidad** como espacio de sentido compartido, sujeta a coordenadas simbólicas de pertenencia y posición de sujeto en un espacio social. Mi pregunta era si *él/ella se sentía parte de una comunidad o categoría grupal de identidad sexual*. Núñez Noriega los denomina “*habitus grupales*” (Núñez Noriega, 1994: 159), para Javier ha sido importante en su vida este *habitus* grupal:

Javier: O sea, era increíble haber conocido a un tipo de gente —justo después de haber salido del closet— en donde todo el mundo quería como que ser amigo de todo el mundo, entre todos les gustaba a todo el mundo, y a mí me gustaba casi todo el mundo, aunque no fueran guapos, todos nos besábamos con todos, ¡eran unos dramas! Un... típico de prepa, así, literal, todos los dramas clichés y todo, súmale que además éramos gays, entonces era como un sentido de pertenencia que jamás en la vida había tenido.

La “*identidad gay*” se descubre como *sentido de pertenencia a un grupo*:

Javier: Si sé que alguien es gay, pues igual me puedo intentar llevar mejor con él por la misma identidad, pues sí puedo llegar a decir que tal vez si sé que alguien es gay creo que procuro llevarme bien, o por lo menos hacerme notar, este, que si es hetero. Si es hetero, tal vez pueda sentir indiferencia a tener amistad con él o no; si se da, perfecto; si no, también.

La “*comunidad*” es la expresión concreta de la referencia a una “*identidad*” donde se comparten los códigos de percepción y distinción:

Mónica: A lo que le llamamos “*las marimachas*” en *la comunidad*, pues son las que son así como niños, o sea que sí, sí reflejan cierta actitud masculina como a propósito, ¿no? O sea, *dentro de nuestro medio, nos llamamos de muchas maneras* ¿no? Entonces, por ejemplo, si yo le digo a una chava “*marimacha*” no, yo no lo hago despectivamente, cuando a lo mejor un señor, un microbusero, insisto, sí lo haría despectivamente.

Son comunidades políticas en tanto son comunidades simbólicas que estructuran espacios de poder donde se sostienen los ejes de distinción. El ciclo que comienza con la producción del yo como sujeto sexual distinto, se cierra en la distinción del otro que configura el exterior constitutivo, un ciclo donde circula el poder por venas microscópicas con efectos múltiples.

CONCLUSIONES

Este trabajo de investigación de ninguna manera ha pretendido generalizar sus resultados. El criterio que rigió en todo momento el estudio de caso fue el de profundizar en el fenómeno abordado desde lo particular. Se aspiró a la validez del método inductivo en el marco de la metodología cualitativa.

Partí de dos teorías sustantivas que fungieron como los ejes articuladores de la investigación, a saber: la mecánica del poder a través de las tecnologías del yo expuesta por Michel Foucault, y la lucha por el poder de representación de la realidad a partir del *habitus* expuesta por Pierre Bourdieu. El comienzo del trabajo supuso una amplia investigación teórica que derivó a su vez en una aproximación al campo mediante entrevistas a profundidad con siete informantes tomando como base el método de estudio de caso. La selección de informantes implicó un recorte teórico: todo ello quedaría inconcluso sin un retorno a la teoría de la que se partió. El ciclo epistémico que se cierra con la corroboración de lo encontrado en el campo describe una trayectoria no circular, sino en espiral que constituye el registro del avance científico de cada disciplina. Debo señalar entonces lo encontrado y registrado, las respuestas que advertí, pero también las preguntas que asaltaron el desarrollo de la investigación y las que quedaron en el tintero.

El punto de partida de la investigación fue rastrear la construcción discursiva de la sexualidad que mis informantes expresaban. Puede afirmarse que la totalidad de la muestra posee al menos dos fuentes discursivas sobre la sexualidad (entre la familiar, la escolar, la médica, la mediática). Todos —excepto Leti y Héctor— tuvieron en su instrucción educativa temas sobre salud sexual y nociones básicas de diferencias sexuales. Los siete afirman haber escuchado al menos una vez en su vida el término “homosexual”, a pesar de que Leti y Pablo no identifiquen su significado ni lo empleen en su lenguaje. Con el término “heterosexual” sucedió lo mismo, pero en este caso, Leti no lo había escuchado. Si bien es cierto que la percepción de cada uno/a es distinta respecto a la diferenciación entre cada discurso en torno al tema de la sexualidad, lo que pude notar es que los sujetos juegan con los discursos, intercambiándolos a placer, a conveniencia: los yuxtaponen a pesar de que se contradicen unos con otros y muchas veces son conscientes de esa contraposición. Sin embargo, le otorgan a cada uno un nivel valorativo de respeto: Beatriz y Leti afirman

otorgar un gran respeto a lo que dice la iglesia católica, por ejemplo, pero reconocen no tomarlo en cuenta, mientras que José y Javier reconocen la educación sexual como importante, pero ellos mismos han dejado de utilizar protección en algunas ocasiones de encuentros sexuales. Por su parte, Pablo y Mónica revelan una resistencia a las categorías de identidad, pero las utilizan para categorizar a los demás.

Existe una coexistencia de marcos de referencia epistémicos en los sujetos de la muestra: cada quien realiza una evaluación de cada nuevo discurso procedente de alguna instancia discursiva y decide si lo incluye o no en su marco de acción cotidiana, pero no se deshace completamente de los anteriores. Por ello Leti, a pesar de que se le ha informado y explicado los significados de las categorías de identidad sexual, no los utiliza; para ella no tienen sentido; en ella, el proceso de anclaje-objetivación de las representaciones de la *scientia sexualis* no produce efecto.

Según Michel Foucault, es en los mecanismos que funcionan fuera de los aparatos del Estado —por debajo de ellos, a su lado, de una manera mucho más minuciosa y cotidiana— donde puede advertirse la dominación como multiplicidad de sometimientos, por ello esta investigación considera que la presencia del poder se revela en los límites del comportamiento como líneas de acción en los sujetos. La importancia de cada historia particular es su carácter minúsculo, es develar la cotidianeidad de la sexualidad que fluye muy por debajo de las construcciones teóricas generales y grandilocuentes, es rastrear el registro del poder en los cuerpos, en las prácticas, en cada acto que se articula en redes de representaciones sociales. Coincido con Foucault en que el poder debe ser visto más bien como un proceso que como un objeto, como algo que se contagia más que como algo que se detenta. La discontinuidad del poder no imposibilita su registro; por el contrario: las relaciones de fuerza que estructuran las formas de ejercicio del poder están inscritas en los cuerpos, en las instituciones, en las desigualdades económicas y en el lenguaje, por lo que dicha discontinuidad requiere una atención específica, un método particular de análisis.

Y fue en el lenguaje donde hallé registros de la mecánica del poder. Ya que el lenguaje estructura y eleva la comunicación a un nivel simbólico, las palabras están cargadas de una fuerza política creadora: el poder del lenguaje se revela como aquel que irrumpe en el campo óptico gracias a esquemas de percepción epistémica que rigen el actuar de los sujetos. A través del lenguaje, la mecánica del poder convierte las categorías

de identidad sexual en principios de clasificación e inteligibilidad, las constituye en razón de ser y en orden “natural” de las relaciones sociales.

Como apunta Julia Flores, nombrar es el aspecto más obvio de la dimensión lingüística de lo político pues politiza al comunicar hacia todos (Flores, 2004: 28). A la vez, nombrar-*se* denota la dimensión interna del poder que constituye al yo como su producto; la identidad del yo es fruto de las relaciones de fuerza inscritas en el sujeto. De ello surgió la primera categoría analítica trabajada en esta investigación: “la identidad como hecho político”, cuyos atributos conceptuales fueron la *identificación de los discursos sexuales* y la *reconocimiento de las categorías de identidad sexual*.

Me importó señalar el juego de la verdad sexual según la mecánica del poder, donde el “secreto” a descubrir sobre las subjetividades denota una tecnología de poder-saber que aporta inteligibilidad a las prácticas sexuales de algunos informantes (José, Javier, Mónica, Héctor y Beatriz), quienes solo atribuyen coherencia a su actuar a partir del *habitus* que configura su identidad sexual; incluso exigen la coherencia, la demandan: las tecnologías de poder-saber derivan en formulaciones singulares como “100% homosexual”, “completamente bisexual”, “dizque bisexual”. La pregunta sería: ¿por qué la identidad sexual requiere coherencia e inteligibilidad? En la perspectiva de Foucault, el poder en Occidente busca la verdad del sujeto en el sexo. La producción misma de la verdad en forma de secreto, es decir, que el sexo sea cuestión de verdad y falsedad, revela que se ha sometido al campo fenoménico sexual a un juego epistemológico, juego en el que los árbitros serán los intérpretes legitimados por la *scientia sexualis*.

Para Foucault, la verdad misma es poder, funciona en cada momento bajo formas hegemónicas particulares. La confesión del “secreto” es la formulación lingüística, verbalizada, del poder, cuya mecánica funciona gracias a la necesidad de confesar “lo que se es”. La expresión verbal es el momento crucial de la subjetivación o, en palabras de Foucault: “la confesión es la marca de la verdad” (Foucault, 1990: 92), verdad que como se muestra en esta investigación, es engendrada por un poder discursivo. Por ello, los casos de Leti y Pablo son sumamente reveladores, pues no confiesan en la misma lógica que los demás; la mecánica del poder-saber moderna no los permea: estos dos casos muestran oquedades del modelo hegemónico de representación sexual de la *scientia sexualis* occidental. Y no solo eso, muestran la existencia de una geografía del poder, más que de

una temporalidad política lineal donde se daría un desarrollo continuo y uniforme de las sociedades, tal como lo estipulan algunas teorías evolutivas de la sociedad; esto es, develan la existencia de superficies forjadas desde el poder que son discontinuas e irregulares, desnudan vacíos, oquedades, simas en los cuerpos y en la población, espacios donde la modernidad y sus discursos solo flotan sin ser internalizados, aceptados y mucho menos comprendidos; el espacio que configura el poder en los cuerpos y en las prácticas es una cartografía donde pueden ser leídas las huellas mismas del poder.

La auto-adscripción a las categorías del modelo dominante de identidad sexual que realizan cinco informantes (José, Javier, Héctor, Mónica y Beatriz) me permitió formular la segunda categoría analítica trabajada en la investigación: “tecnologías de poder-saber”, cuyos atributos conceptuales fueron *la verdad de uno mismo*, *la enunciación del yo sexual*, *la identificación de la diferencia sexual*, y el *régimen normativo*. Cada informante, al declararse se confiesa y al confesarse se somete a la verdad, la reproduce y la reactiva. Es en el momento de la enunciación del yo, bajo las coordenadas de las categorías de la identidad sexual, cuando se asume la diferencia marcada por las representaciones hegemónicas de las expresiones sexuales; tal como afirma Núñez Noriega, se acepta tácitamente una posición de sujeto en torno a esta diferencia sexual, misma que deviene en diferencia política no solo en tanto se distinguen las fronteras del discurso hegemónico y se decide libremente quedar fuera de éste, sino porque a la vez cada quien se posiciona como sujeto de poder, como sujeto político que posee la capacidad de distinguir entre quienes merecen, quienes poseen el derecho simbólico de imponer y legitimar la existencia sexual del otro. Al colocase a sí mismo en la posición de una categoría cognitiva sexual (llámese “homosexual”, “heterosexual”, “bisexual”, etc.), el yo acepta también las condiciones estructurantes del campo sexual al asumir categorías sexuales emanadas de los discursos de saber dominantes.

Pero no hay un sometimiento absoluto al poder. Al igual que Foucault advierte y tal como se muestra en este trabajo, existen resistencias móviles, fluidas, tácticas frente a hechos generales de dominación. De ello surgió mi tercera categoría analítica (“resistencias”), donde busqué los puntos frágiles de las identidades, las discontinuidades de los *habitus*. Algo puedo afirmar como cierto: la vivencia de la sexualidad sobrepasa con mucho las definiciones que se pretenden desde los discursos de la *scientia sexualis*. Toda

resistencia al poder discursivo de la sexualidad puede significar un proceso de *re-subjetivación*, de re-inención constante de sí mismo. Encontré no pocos cuestionamientos al discurso de la diferenciación entre categorías de sexualidad, y aun más, encontré nociones de saber respecto a la realidad discursiva de las mismas categorías sin conocer los informantes la genealogía misma de estos discursos.

A diferencia de lo expuesto por ciertos discursos sobre la sexualidad respecto a lo “terminado”, lo “concluido” de la identidad en los individuos, las identidades que pude analizar no parecen ser fronteras infranqueables; aparecen más bien como límites imaginarios, sujetos a cambios, a nuevos trazos, nuevas coordenadas, horizontes a los que se tiende, más que trayectorias a seguir, sometidos a un proceso de subversión y redefinición constantes. Las identidades son fuerzas articuladoras que inscriben fronteras en el sujeto; éste es el producto de aquéllas. Las identidades dibujan procesos dialécticos donde la definición del yo puede ser larga o corta temporalmente, pero es contingente, finita y en algunos casos lábil.

Las tecnologías de poder-saber que actúan en la existencia sexual de los individuos —entre ellas, la “verdad de uno mismo”— configuran su identidad sexual y la sitúan como hecho político. Los informantes que re-significan los términos identitarios (Héctor y José, por ejemplo) detonan sus contradicciones, sus ambigüedades e incoherencias. En el fondo, como afirma Núñez Noriega, están subvirtiendo las categorías identitarias dominantes; el carácter político de la vivencia erótica rebela poderes a nivel microscópico, cotidiano.

Cuando mis informantes se “categorizan” según su *habitus* sexual, no solo están designando un calificativo a su existencia sexual —recuérdese que la noción foucaultiana de *subjetivación* designa una relación de poder tanto discursiva como material—, sino que también se trata de un proceso de sujeción a un régimen material del poder. Tanto el sujeto que se apropia de la diferencia normalizada como el que se resiste a ella son ya efectos del poder: el poder circula a través de ellos dice Foucault.

Desde la perspectiva de Pierre Bourdieu, es el acto mismo de la categorización —el momento de hacerse reconocer que es ejercido por una autoridad— el que ejerce por sí un poder: las categorías instituyen una realidad utilizando el poder de revelación y de construcción ejercido por la objetivación en el discurso. Al proceso de “encarnación” de las identidades Bourdieu lo define como un trabajo colectivo de socialización que es constante

y difuso; para él, es un proceso de somatización de las relaciones de subordinación en el que precisamente lo que engendra la norma se hace carne, se hace cuerpo.

Lo que demuestran los casos de Leti y Pablo es que las fronteras entre los *habitus* de las categorías de identidad sexual no existen si no son percibidas. Si la distinción, como operación lógica del juicio, surge de la percepción y es la base para toda construcción argumentativa del lenguaje humano, y no puede haber percepción de diferencias donde no existe un eje de distinción (en este caso, las semióticas de las identidades sexuales), entonces no habrá juicio; *ergo*, no puede haber construcción enunciativa del lenguaje porque no existen los significantes en el vocabulario de cada sujeto. De ello se sigue que no puede existir una distinción política en estos sujetos (los que no han internalizado el discurso de la *scientia sexualis*) con base en las categorías de identidad sexual de este discurso particular. La distinción política, en estos dos casos, radica en otro lado: surge de la transgresión o respeto al sistema sexo/género; en el grado en que se respete dicho sistema, el sujeto accederá o no a la legitimación de su actuar, de su existencia sexual; todos los sujetos estamos sometidos en distintas proporciones a dicho régimen, ya que las categorías sexuales están imbricadas con el sistema sexo-género. De ahí que entre los significantes para referirse a las personas que sienten atracción por personas de su mismo sexo, enunciados por todos los informantes, exista una mezcla entre categorías de identidad sexual (homosexual, heterosexual, etc.), identidades culturales politizadas (gay, lesbiana) y de transgresión al sistema sexo/género (puto, joto, maricón).

Existen dos tipos de discursos según Foucault: los que se desarrollan en la vida cotidiana de los sujetos, que “se dicen” en el transcurso de los días y de las conversaciones y desaparecen en el acto mismo que los ha pronunciado, y los discursos que “permanecen dichos”, mismos que están plasmados en los textos religiosos, jurídicos y científicos. Ambos tipos de discurso causan efectos de poder en la realidad social con distintos grados de repercusión en los sujetos. En esta investigación se enfatizó el primer tipo discursivo frente al segundo; no obstante, la constante en el desarrollo de las entrevistas ha sido que todos mis informantes le otorgan un grado alto de confianza al discurso médico y a sus agentes sin advertir la imposición discursiva de dicha instancia de conocimiento sobre las prácticas sexuales. Ello puede explicarse por el grado de legitimidad que posee la “ciencia” —y la medicina en ella comprendida— quizá por los resultados materializados en la salud

pública durante el siglo XX, entre otras razones de “oposición al cambio social” (Chauncey, 1982: 79) que Foucault calificará como “controles sociales” (Foucault, 1987a: 33).

Lo cierto es que la ciencia tiene historia y es una historia política, resultado de relaciones y fuerzas sociales. Innegable es también el papel que jugó el saber médico en la producción de discursos respecto al sexo; de ello derivé la cuarta categoría analítica de este trabajo: “el poder simbólico”, cuyos atributos conceptuales fueron las *representaciones hegemónicas*, el *sistema sexo/género*, *legitimidad e ilegitimidad*, y el *acceso a recursos*. Como se supuso al inicio de la investigación, los sujetos cuyo comportamiento sexual es legitimado por el discurso sexual hegemónico (Leti, Javier y José) buscan imponer las categorías con que ellos se identifican y cuyos esquemas de percepción de la realidad sexual asumen como válidos, tanto hacia sí mismos como hacia los demás.

Podrá preguntarse ¿qué grado de arbitrariedad posee un principio de clasificación que solo busca describir la realidad? A fin de cuentas, las ciencias y el ser humano mismo buscan enunciar lo que observan, perciben y pretenden comprender. Se me dirá: ¿por qué asumir que la formulación de estas categorías identitarias, que permiten a las ciencias estudiar las prácticas sexuales, es un producto del poder? ¿Por qué suponer que las identidades, cuya formulación como tales en la arena de la política institucionalizada se traduce en demandas concretas, es parte de un discurso impositivo?

La duda es razonable, no obstante, la arbitrariedad de ese principio de visión y división radica en la pretensión de homogeneizar la realidad. Al estudiar los objetos de conocimiento se violenta la realidad diversa y multiforme; el significante derivado solo es un efecto comunicante, pero la irrupción del juicio sobre la realidad es producto de una violencia epistémica. Las prácticas discursivas tienen efectos ideológicos de peso: ayudan a producir y reproducir relaciones de poder desiguales entre las clases sociales, entre mujeres y hombres, entre las mayorías y las minorías culturales o étnicas, a través de la manera como representan los objetos y sitúan a las personas.

Las ciencias ejercen un poder que les otorga su estatus de legitimidad y autoridad simbólica, reproduciendo al mismo tiempo las distinciones en el ámbito social que producen efectos de orden político. Al igual que Bourdieu, postulo que la ciencia no hace sino registrar un estado de la lucha de clasificaciones, es decir, un informe del estado de las

fuerzas materiales o simbólicas entre aquellos que toman parte en la lucha en el nivel de la representación de la realidad, por lo que todo eje de distinción será contingente e histórico.

Al advertir las representaciones hegemónicas sobre la existencia sexual en los informantes, devino la formulación de mi quinta categoría analítica: “*el habitus*”, pieza fundamental para comprender la maquinaria que organiza y reproduce relaciones de poder en forma de disposiciones internalizadas. Para los informantes que han asumido la diferencia sexual desde las categorías de identidad (Mónica, Javier, José, Héctor y Beatriz), la diferencia se convierte en principio ordenador de toda la existencia sexual y de sus posibilidades de relación con los otros dentro de una comunidad. Al aceptar la diferencia, entran en la dinámica de la diferenciación, y al entrar en dicha dinámica, el orden disposicional del *habitus* grupal los somete a una constante exigencia de coherencia, de inteligibilidad, dentro de una estructura semiótica que corresponda a su sistema de referencias representacionales, para acceder y permanecer en su grupo de pertenencia, en su grupo diferenciado, como sucede con Javier y Mónica.

Los efectos de poder se manifiestan en un ciclo discursivo de verdad, esto es, el poder de la *scientia sexualis* no consiste solo en exigir la verdad de parte de los sujetos, sino que al enunciarla éstos y al descifrarla aquélla se producen discursos de verdad. A esta primera fase le sigue una segunda, en donde los sujetos escuchan tal discurso de la *scientia sexualis* y lo asumen como verdadero, al grado de aceptarlo y erigirlo como principio ordenador de sus existencia sexual, y aún más, principio legítimo de distinción. Tanto para Javier como para Mónica —los dos informantes que además de categorizarse como homosexuales se asumen como gays—, las representaciones sociales tienen una realidad objetiva, sobre todo para Javier, quien afirma que los estereotipos de homosexuales fueron “tomados de la realidad”.

Las distancias sociales están inscritas en los cuerpos gracias al *habitus*, según Bourdieu; encarnadas en las prácticas cotidianas, a decir de Foucault. Al respecto, mis dudas sobre la noción de límite, de frontera, que mostraron mis informantes respecto de las identidades, crecían en tanto me sumergía en los juegos semióticos que ellos enunciaban al reconocer al otro como distinto. Me parecía fascinante el hecho de que esa misma noción del contorno de la subjetividad deviniera en barrera, pero barrera frágil, pues a cada asalto de la duda sobre el deseo (esa súbita sombra irracional) del yo, cada informante parecía

necesitar una respuesta que re-actualizara la frontera, que le recordara que *era y seguía siendo* solamente esa categoría sexual y no otra, para no quedar varado en una confusión erótica. Ya que toda frontera es producto de un acto jurídico de delimitación, de igual forma, la enunciación de la categoría sexual es la huella viva del acto de autoridad consistente en circunscribir las prácticas sexuales. El territorio definido será el cuerpo de los sujetos y sus prácticas sexuales, es decir, su misma existencia sexual.

El deseo erótico se manifiesta en la totalidad de nuestra existencia, de manera directa o indirecta, consciente o inconsciente, y según Freud, su perversidad polimorfa no le otorga una sola dirección hacia determinados objetos sexuales. Esto lo pude observar en los fragmentos en que los informantes (José y Héctor) hablan sobre la bisexualidad y sobre los “nuevos placeres” que se permiten los individuos más jóvenes en referencia a experiencias homoeróticas o heteroeróticas. Revela que las fronteras simbólicas de las prácticas eróticas entre los sujetos pueden ser negociadas. Desestabiliza a la vez el discurso de las identidades sexuales rígidas y atemporales del régimen de poder-saber moderno sobre la sexualidad.

La realidad fenoménica de la sexualidad es diversa y heterogénea; por tanto, asumir *a priori* la homogeneidad del campo sexual significa dar un salto ontológico en el que se supone que la lógica de la construcción teórica refleja evidentemente la lógica de la realidad, que la manifiesta sin yerro. Mis informantes parecen saber que no es así; sin embargo, hablan de una “mayoría” frente a varias “minorías”. De aquí surgió la sexta categoría analítica sobre el “poder de representación de la realidad”, cuyos atributos conceptuales versaron sobre las *formas tanto cualitativa como cuantitativa* en que los informantes percibían las dimensiones del otro en tanto “comunidad”. Cinco informantes afirmaron que, según su percepción, en la sociedad hay más heterosexuales; Pablo afirma que hay más “gente normal” y únicamente Beatriz afirma que ahora existen más homosexuales que antes. A manera de corolario de la investigación dejo abierta la pregunta sobre la certeza de si la heterosexualidad es o no una constante que puede tildarse de “mayoría” en determinada población; al menos por sus declaraciones e historias adyacentes de conocidos, los discursos de los informantes dejan entrever que “la mayoría” heterosexual podría ser solo una ficción discursiva, resultado de un dispositivo de sexualidad histórico y occidental.

Al decir que la sexualidad es un objeto de discurso, una construcción discursiva, no pretendo negar su existencia en tanto realidad ontológica. Señalo más bien que es producto del poder, que se manifiesta en los discursos de los/as informantes y los configura al subjetivarlos. La construcción discursiva del exterior constitutivo entre la heterosexualidad y todas las demás sexualidades (homosexualidad, bisexualidad, etc.) ha devenido —en las sociedades occidentales— en la existencia de un *cleavage* antagónico; coincido con Schmitt, la fuerza de un antagonismo radica en su capacidad de manifestación de un *cleavage* en la comunidad social; curiosamente, el diseño de políticas públicas para intentar nivelar ese *cleavage* es el culmen de esa manifestación y también su perpetuación.

Si dentro de la dimensión de la política institucionalizada la definición de un “problema político” parte de la suficiencia de la significación política de un grupo tal como lo plantea Schmitt, el que en los últimos diez años varios estados occidentales se hayan avocado a la formulación de políticas públicas y legislaciones en defensa de las “minorías sexuales” podría no significar necesariamente la disminución de las diferencias sustantivas entre “grupos vulnerables”, sino quizá todo lo contrario, el Estado reconoce al “otro sexual” como diferente, como distinto; a un tiempo legitima el *cleavage* y lo perpetúa. La distinción sexual asumida por la política institucional, al aceptar el discurso dominante, tiende un velo normalizador que impide reconocer las formas de poder y dominación que el dispositivo de sexualidad instituyó en las sociedades occidentales. ¿Por qué entonces es tan importante la distinción para lo político? Porque estructura los flujos del poder, dibuja las posibilidades de lo político. La distinción del otro como diferente me actualiza como ente unitario. La base ontológica que produce la distinción deviene en base axiológica que dispone distinciones de otro orden.

Desde la perspectiva de esta investigación, no se trata de que las “minorías” oprimidas “tomen conciencia” de su sujeción a un poder opresivo y externo que viene de una “mayoría dominante”, sino que se cuestione la existencia de esta mayoría. Se trata más bien, de que la asunción misma como sujeto sexual sea ya una consecuencia, un efecto del dispositivo de sexualidad occidental, y aun más, que al reproducir el principio de visión y reproducción del mundo social en el campo sexual, este dispositivo se afiance y se perpetúe. Al suscribir la lógica dominante de las representaciones heteronormativas donde se da por hecho que las personas heterosexuales son la norma (estadística y axiológica) de

toda sociedad, se cae en una falacia de consecuencias políticas de gran impacto, el discurso se normaliza y deviene en “verdad”, cada sujeto asume la posición que le “corresponde” en un campo político, fruto de la distinción en el campo sexual. El sujeto distingue a todo otro sujeto en el campo sexual como diferente, como integrante de una categoría que asume como cierta y a cuyo lugar en la jerarquía hegemónica de las prácticas sexuales corresponderá un estatus y un acceso diferenciado a recursos de toda índole.

Se me dirá que la construcción social de la realidad es así: que se construye a través de las diferencias, y se me preguntará qué veo de conflictivo en ello pues es una forma de organización de la acción humana. En efecto. Sin embargo, al preguntarme si los signos poseían una génesis “natural”, al analizar la genealogía del sistema de diferencias que constituyó la semiótica de las subjetividades sexuales en el discurso de la *scientia sexualis*, me encontré con la contingencia histórica, social y cultural que derivó en la formulación misma de los signos distintivos, esto es, siguiendo las huellas del sometimiento a la diferencia, encontré el rastro del poder hendido en los sujetos.

Al igual que Bourdieu, señalo que asimilar la diferencia conlleva el principio de la dominación de una identidad sobre otra. Luego entonces, puede afirmarse que lo que logró el movimiento gay (antes de ser LGBT) al menos en su lugar de origen (Estados Unidos), fue utilizar el estigma e invertirlo simbólicamente, a fin de ganar legitimidad social y demandas políticas concretas. No obstante, abolir el estigma “realmente y no mágicamente”, en palabras de Bourdieu, supondría la destrucción de los fundamentos mismos del juego que produce el estigma y que generan la búsqueda de una autoafirmación en la diferencia, es decir, hacer “desaparecer los mecanismos a través de los cuales se ejerce la dominación simbólica, y de un mismo golpe los fundamentos subjetivos y objetivos de la reivindicación de la diferencia que ella engendra” (Bourdieu, 1980: 70). El reto desde mi punto de vista se encuentra en des-estructurar el juego de la distinción.

En mi opinión como investigador, lo que tanto las teorías de la sexualidad como los movimientos LGBT occidentales deben enfrentar, es imaginar nuevas formas de desarticulación de las estructuras discursivas de poder de la *scientia sexualis*, del sistema sexo/género y del régimen patriarcal. Quizás haya que imaginar nuevas formas de lucha, quizá la identidad ya haya cumplido su papel histórico y el sujeto —unitario, cerrado, consciente y racional— haya logrado su papel de garante del orden normativo de los

derechos humanos en un plano jurídico-positivo moderno. Pero la complejidad de la realidad rebasa los logros; por un lado, la narrativa de las identidades ha ayudado a la exigencia pública de un movimiento (el LGBT) en demandas públicas específicas, pero por otro, termina manteniendo el principio de visión y división hegemónico de las categorías de identidad sexual al naturalizar las identidades y al invisibilizar otras formas de existencia sexual.

Por ello sugiero, siguiendo a Michel Foucault, comprender la sexualidad como acontecimiento más que como estructura; las prácticas sexuales son actos que tienden hacia un vector que la sexualidad ha fijado en la “orientación” o “preferencia” y que se materializa en la identidad. Debemos asumir que la sexualidad es un concepto problemático y complejo y que las respuestas también serán complejas. Prueba de ello fue comprender el desafío que la interseccionalidad de condiciones estructurantes de cada informante supuso en este trabajo, pues cada sujeto en el campo sexual manifiesta condiciones diferenciales —no solo en la dimensión sexual y de género, sino también de clase, étnica, económica— que se desempeñan de manera muy compleja en la organización de la interacción corporal y subjetiva y, por lo tanto, en la definición de las mismas como relaciones de poder.

Los retos que enfrentamos como sociedad en el campo sexual no quedan excluidos del campo político. Desafíos como la producción de pornografía, la trata de personas en redes internacionales, los abusos sexuales a menores, los embarazos adolescentes no deseados, la fecundación *in vitro*, la inseminación artificial, la investigación embriológica, la eugenesia y la ingeniería genética, entre otros muchos, son fenómenos que cruzan ambos campos —el sexual y el político— y que no podrán ser estudiados, analizados y formulados en respuestas sociales sin la comprensión del fenómeno que estructuró en nuestras sociedades occidentales el campo fenoménico que denominamos sexualidad.

Gran parte de los estudios sobre la política y lo político se han desarrollado enfocándose en las altas esferas de los grupos dirigentes —llámense poderes de la unión, partidos políticos, élites económicas, eclesiásticas, empresariales, etc.— produciendo, a decir de Foucault, una historia de las cumbres. Yo considero que es necesario asomarnos hacia abajo, a la vida cotidiana del poder, al laberinto de contradicciones, asunciones, estirones y jaloneos del poder, ya que el poder no solo viene de arriba, según el filósofo francés. Así como la importancia de la sexualidad radica en su mismo carácter minúsculo,

de igual manera analizar el poder allí donde se vuelve capilar, donde logra permear las conductas y las prácticas, significa advertir los canales a través de los cuales logra sus efectos en las sociedades. Gracias a ello, mi elección del tema de este trabajo de investigación surgió al plantearme que éste es parte de un proyecto más amplio en mi formación académica que busca dilucidar una cuestión central, un fenómeno que debe ser discutido desde la sociología del poder y desde una ciencia política de las formas de verdad y de saber emergentes, la reflexión sobre dos fenómenos: el conocimiento como relación de poder y el deseo sexual como causa y efecto a la vez de fuerzas políticas y sociales.

Anexo 1

<i>Guión semiestructurado para entrevista a profundidad</i>		
I. PARTE INTRODUCTORIA		
#	Pregunta	Objetivo
	El investigador se presenta, explica el fin, motivos y proceso de la entrevista. Se explica la confidencialidad de la misma y se solicita grabarlo(a). Solicita datos generales de la persona a los que solo el investigador tendrá acceso.	Acercamiento general del investigador con el informante. Establecimiento de las reglas. Demostración de apertura para lograr un nivel de confianza aceptable para ambas partes y un rapport profundo con cada uno(a).
1	Cuéntame un poco de ti, de dónde eres; dónde vives; a qué te dedicas; cuántos años tienes. Dónde creciste, con quiénes, cuántos hermanos tienes; asististe a escuela pública o privada...	
II. ANTECEDENTES DISCURSIVOS SEXUALES		
2	Durante tu vida ¿en qué lugares y en qué grupos has escuchado que se hable sobre cómo deben ser las relaciones sexuales? Por ejemplo, la escuela, la iglesia, los medios de comunicación, etc.	Rastrear cuáles han sido las fuentes discursivas sobre la sexualidad a los que ha estado expuesto(a) cada informante y a través de los cuáles se ha configurado su “identidad sexual” (en caso de haberla). Cuáles son las instancias productoras de discursos sexuales que el sujeto puede reconocer. Cómo son percibidas estas instancias normativas de poder-saber
3	¿En tu familia hablaban sobre el tema de las relaciones sexuales? ¿qué se decía o qué no se decía?	
4	¿Fuiste criado(a) en alguna religión? ¿has escuchado que la iglesia (católica u alguna otra en su caso) habla sobre las relaciones sexuales? ¿qué dice o sugiere al respecto?	
5	¿Has escuchado que en la escuela se habla sobre las relaciones sexuales? ¿qué dice o sugiere al respecto?	
6	¿Ves televisión? ¿Escuchas radio? ¿Internet? ¿has escuchado que los medios de comunicación dicen algo sobre las relaciones sexuales? ¿qué dicen o sugieren al respecto?	
7	¿De todos los lugares y grupos donde se habla respecto a cómo deben ser las relaciones sexuales (la iglesia, la escuela, los médicos, los medios, la familia) tú a cuál le haces más caso? ¿por qué?	
8	¿En cuál confías más?	
9	¿Cuál crees que tiene más razón sobre cómo deben ser las prácticas sexuales?	
10	¿Has dejado de poner atención a alguno de ellos? ¿por qué?	
11	¿A quién crees tú que le hacen más caso en su vida sexual tus amigos/tus padres/tus compañeros de trabajo?	
		Advertir la confianza en los discursos
		Advertir la percepción racional de los discursos
		Advertir la adherencia y grado de libertad respecto a los discursos.
III. PRODUCCIÓN DEL SUJETO		
12	¿Cómo llaman a las personas que se sienten atraídas por personas de su mismo sexo?	Apelar a los significantes que estructuran el campo sexual y que el sujeto advierte y utiliza como diferenciación entre los individuos.
13	¿Cómo llaman a las personas que se sienten atraídas por personas del sexo diferente?	

14	(Dependiendo el caso): ¿Alguna vez te has sentido atraído por una persona de tu mismo sexo? (Dependiendo el caso): ¿Alguna vez te has sentido atraído por una persona del sexo distinto?	Provocar la enunciación del sujeto respecto a su posición en el campo sexual y sobre la dirección general o constante de sus deseo hacia determinados sujetos sexuales.
14a	(En caso de ser afirmativa la anterior) ¿Qué pensaste cuando sentiste eso?	Provocar el ejercicio imaginativo y observar la reacción del sujeto.
15	(Dependiendo el caso): ¿Crees que alguna vez puedas sentirte atraído por una persona de tu mismo sexo? (Dependiendo el caso): ¿Crees que alguna vez puedas sentirte atraído por una persona del sexo diferente?	
15a	(En caso de ser afirmativa la anterior) ¿Qué pensarías si pasara?	
16	¿Has escuchado alguna vez la palabra homosexual/heterosexual/bisexual/intersexual/transexual/gay/ lesbiana?	Percepción de la penetración del discurso hegemónico de diferenciación sexual respecto a las categorías de identidad sexual derivadas de la <i>scientia sexualis</i> . Advertir las ausencias en las representaciones, interpretaciones y reinterpretaciones respecto al mismo.
17	¿Qué entiendes por homosexual/heterosexual/bisexual/intersexual/transexual/gay/lesbiana?	
IV. PERCEPCIÓN CUALITATIVA		
18	¿Podrías describir a una persona heterosexual/homosexual/bisexual/intersexual/transexual/gay/lesbiana?	Que el sujeto enuncie las características, parámetros y marcos de referencia del juicio que produce la distinción en el orden cualitativo del campo sexual. Deconstruir la categorización de las identidades en cada caso de internalización individual.
19	¿Tú entrarías en una de esas? ¿En cuál entrarías? Si no ¿por qué no?	¿Los sujetos se adscriben a un <i>habitus</i> sexual determinado (heterosexualidad, homosexualidad, bisexualidad, transexualidad, intersexualidad) al enunciar su diferencia respecto a una <i>identidad sexual</i> clara y distinta? ¿Existe en ellos algo que pueda denominarse <i>identidad sexual</i> ?
20	¿Conoces a alguien homosexual?	Percepción del otro como distinto
21	¿Conoces a alguien heterosexual?	
22	¿Conoces a alguien bisexual/intersexual/transexual/gay/lesbiana?	
23	¿Crees que es mejor ser homosexual o heterosexual o bisexual? ¿por qué?	Percepción del marco axiológico del(a) informante
24	¿Crees que alguien que le han gustado toda su vida los hombres de pronto le puedan gustar las mujeres y viceversa?	Advertir las fronteras de las identidades, su porosidad, su fragilidad y contradicciones.

25	¿Crees que existen prácticas normales y anormales, sanas y enfermas en las relaciones sexuales? ¿por qué?	¿Existe en mis informantes la percepción sobre el régimen normativo?
V. PERCEPCIÓN CUANTITATIVA		
26	En tu familia, en el trabajo, en la escuela ¿hay más homosexuales o heterosexuales? ¿cómo lo sabes?	¿Perciben los sujetos una distinción entre <i>habitus</i> sexuales a partir de la narrativa que estructura “mayorías” y “minorías” sexuales? Si es así ¿qué efectos causa en ellos sentirse una “mayoría” o una “minoría”?
27	¿En qué es diferente de ti una persona heterosexual/homosexual?	Marcos de inteligibilidad de la distinción sexual en mis informantes.
27a	¿A qué crees que se debe?	
28	¿En qué es similar a ti una persona heterosexual/homosexual?	
28a	¿A qué crees que se debe?	
29	¿Cómo puedes distinguir tú a una persona homosexual/heterosexual/bisexual? ¿en qué te fijas?	Señalar las semióticas sexuales que estructuran el <i>habitus</i> de cada identidad. Advertir la formulación de la construcción diferenciada de la existencia sexual en nuestra sociedad occidental como el origen de una distinción política.
29a	Si tú te comportaras así ¿qué pasaría?	
30	¿Crees que es importante saber si alguien es homosexual o heterosexual?	
30a	(En caso de ser afirmativa la anterior) ¿Por qué sería importante?	
31	Cuando sabes que alguien es homosexual/heterosexual ¿cómo cambia tu actitud hacia esa persona?	
32	(Dependiendo el caso) ¿Te has sentido atraído(a) alguna vez por una persona homosexual?	Una vez que el sujeto ya ha internalizado las categorías de identidad sexual ¿éstas son coherentes? ¿son rígidas? ¿son inmutables? ¿existe coherencia en las “identidades sexuales”?
33	(Dependiendo el caso) ¿Te has sentido atraído(a) alguna vez por una persona heterosexual?	

Anexo 2

<i>Cronología de la legislación sobre matrimonios del mismo sexo en los estados conemporáneos</i>		
Año	Estado	Proceso legislativo
2001	Países Bajos	Primer Estado que autorizó el matrimonio de parejas del mismo sexo. Las obligaciones y derechos de los cónyuges son idénticos a los de los heterosexuales, entre ellos la adopción.
2003	Bélgica	Las parejas homosexuales tienen los mismos derechos que las parejas heterosexuales. En 2006, obtienen el derecho de adopción.
2005	España	Las parejas homosexuales, casadas o no, tienen la posibilidad de adopción.
2005	Canadá	La mayoría de las provincias canadienses ya autorizaban la unión entre personas del mismo sexo antes de la aprobación de la ley.
2006	Sudáfrica	Primer país africano en legalizar la unión entre dos personas del mismo sexo por "casamiento" o "unión civil". Las parejas de homosexuales también pueden adoptar.
2009	Noruega	En 1993 ya se había adoptado una ley de unión civil. La nueva ley de 2009 establece la igualdad de derechos entre homosexuales y heterosexuales, incluyendo el matrimonio, la adopción y la fecundación asistida médicamente.
2009	Suecia	En 1995 ya había autorizado la unión civil y en 2003 el derecho de adopción.
2009	México	En diciembre de 2009 la Asamblea Legislativa del Distrito Federal aprueba el matrimonio entre personas del mismo sexo, meses más tarde la Suprema Corte de Justicia mexicana permite la adopción a este tipo de parejas.
2010	Portugal	Modifica la definición de matrimonio al suprimir la referencia a "de diferente sexo". Excluye el derecho a adoptar.
2010	Islandia	Hasta entonces, los parejas homosexuales contaban con otro tipo de reconocimiento legal. La adopción se autorizó en 2006.
2010	Argentina	Primer Estado en América Latina en autorizar el matrimonio homosexual. Las parejas homosexuales tienen los mismos derechos que las heterosexuales y pueden adoptar.
2012	Dinamarca	Dinamarca fue el primer Estado en permitir, en 1989, las uniones civiles de parejas homosexuales. En junio, las autorizó a casarse por la Iglesia Evangélica Luterana, el culto oficial del Estado. El derecho a la adopción se reconoció en 2009.
2013	Uruguay	Previamente ya había legalizado la unión civil y la adopción de niños por parejas homosexuales.
2013	Nueva Zelanda	Las uniones civiles se autorizaron en 2005. En 2013 las parejas entre personas del mismo sexo adquieren los mismos derechos que las parejas de diferente sexo.
2013	Francia	Después de largos debates en la Asamblea francesa, protestas en las calles y enfrentamientos entre grupos opositores, fue aprobada la ley del matrimonio entre personas del mismo sexo.
2013	Gran Bretaña	Los diputados se pronunciaron en febrero a favor de la legalización y el texto debe ser examinado ahora por un panel de parlamentarios y ser armonizado con la Cámara de los Lores.
2013	Colombia	La iniciativa de ley que permitía el matrimonio entre personas del mismo sexo (que tuvo 51 votos en contra y 17 a favor) no fue aprobada después de amplios debates y confrontaciones.
2013	Estados Unidos	La Suprema Corte de Justicia emite dos sentencias el 25 de junio declarando inconstitucional la ley que limitaba el término "matrimonio" a la unión entre un hombre y una mujer, y rechazó, a la vez, la ley del estado de California que prohibía el matrimonio entre homosexuales. En nueve de los 50 estados norteamericanos este tipo de unión es legal (Iowa, Connecticut, Massachussets, Vermont, New Hampshire, Nueva York, Washington, Maine y Maryland, y Washington DC).
En Alemania (desde 2001), Finlandia (2002), República Checa (2006), Suiza (2007), Colombia (2011) e Irlanda (2011) se reconocen las uniones civiles entre personas del mismo sexo.		
Recorrido cronológico construido a partir de diversas fuentes hemerográficas locales e internacionales, así como reseñas historiográficas.		

Bibliografía

- ARDITI, B. (1995) Rastreado lo político. *Revista de Estudios Políticos*.
- BOGGS, C. (1980) *El marxismo de Gramsci*, México, Premia.
- BOURDIEU, P., & PASSERON, J. C. (1975) *El oficio del sociólogo: presupuestos epistemológicos*, México, Siglo XXI.
- BOURDIEU, P. (1980) L'identité et la représentation. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 35.
- _____. (1986) L'illusion biographique. *Actes de la recherche en sciences sociales*, 62.
- _____. (1989) Social Space and Symbolic Power, *Sociological Theory* 7.
- _____. (1997) *Les usages sociaux de la science. Pour une sociologie clinique du champ scientifique*, Paris, INRA.
- _____. (1998) *La domination masculine*, Paris, Éditions du Seuil.
- _____. (2000a) Le champ politique, en *Propos sur le champ politique*, Asociación Française de Sciences Politiques, Presses Universitaires de Lyon.
- _____. (2000b) Formes d'action politique et modes d'existence, en *Propos sur le champ politique*, Asociación Française de Sciences Politiques, Presses Universitaires de Lyon.
- _____. (2000c) Monopolisation politique et révolutions symboliques, en *Propos sur le champ politique*, Asociación Française de Sciences Politiques, Presses Universitaires de Lyon.
- BRITO, A. (2012) *Política, derechos, violencia y sexualidad. Encuesta Marcha del Orgullo y la Diversidad Sexual Ciudad de México 2008*, México, CLAM-Letra S.
- BUTLER, J. (1999) *Gender trouble*, Berkeley, Taylor and Francis.
- _____. (2002a) *Cuerpos que importan*, México, Paidós.
- _____. (2002b) *La vie psychique du pouvoir*, Paris, Éditions Leo Scheer.
- CASTRO, S. (2000) Ciencias sociales, violencia epistémica y el problema de "la invención del otro" en LANDER, E. (Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.

- CHARMAZ, K. (2005) Grounded Theory in the 21st century. Applications for Advancing Social Justice Studies. IN DENZIN, N. K. & LINCOLN, Y. S. (Eds.) *The SAGE handbook of qualitative research*. California, Thousand Oaks.
- CHAUNCEY, G. (1982) De la inversión sexual a la homosexualidad: la medicina y la evolución de la conceptualización de la desviación de la mujer, en STEINER, G. (Comp.) *Homosexualidad: literatura y política*. Madrid, Alianza.
- DROIT, R.-P. (2006) *Entrevista con Michel Foucault*, Barcelona, Paidós.
- ERIBON, D. (1992) *Michel Foucault*, Barcelona, Anagrama.
- FAIRCLOUGH, N. & WODAK, R. (1997) Análisis crítico del discurso, en DIJK, T. A. V. (Ed.) *El discurso como interacción social*. Barcelona, Gedisa
- FLORES, J. I. (2004) Nuevas identidades, apropiación cultural y reconfiguración de los espacios públicos. *Representaciones políticas, cuatro análisis historiográficos*. México, UAM.
- FOUCAULT, M. (1973a) *El orden del discurso*, Barcelona, Tusquets.
- _____. (1973b) *La verdad y las formas jurídicas*, Río de Janeiro, Pontificia Universidad Católica de Río de Janeiro.
- _____. (1979a) *Microfísica del poder*, Madrid, Piqueta.
- _____. (1979b) *Omnes et Singulatim: Towards a Criticism of Political Reason*, The Tanner Lectures on Human Values, Stanford University Press.
- _____. (1987a) *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- _____. (1987b) *El uso de los placeres*, México, Siglo XXI.
- _____. (1987c) *El cuidado de sí*, México, Siglo XXI.
- _____. (1990) *Tecnologías del yo y otros textos afines*, Barcelona, Paidós.
- _____. (2002) *Defender la sociedad. Cours au Collège de France 1975-1976*, México, Fondo de Cultura Económica.
- _____. (2009) *Vigilar y castigar: nacimiento de la prisión*, México, Fondo de Cultura Económica.
- FREUD, S. (1987) *Trois essais sur la théorie sexuelle*, Paris, Gallimard.
- _____. (2000) *Psicología de masas y análisis del yo*, Madrid, Alianza.

- GALLAGHER, B. & WILSON, A. (1984) Michel Foucault, an Interview: Sex, Power and the Politics of Identity. *The Advocate*.
- GARFINKEL, H. (2006) *Estudios en etnometodología*, México, Anthropos.
- GIDDENS, A. (1995) *La transformación de la Intimidad*, Madrid, Cátedra.
- GLASER, B. G., & STRAUSS, A. L. (1967). *Discovery of grounded theory: Strategies for qualitative research*. Chicago, Aldin.
- GOFFMAN, E. (1977) The Arrangement between the Sexes. *Theory and Society*, 4.
- _____. (2001) *Estigma, la identidad deteriorada*, Madrid, Amorrortu.
- GONZÁLEZ, C. O. (2010) El orgullo gay ¿una liberación sexual? *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, 1.
- GRAMSCI, A. (1970) *Antología, notas de Manuel Sacristán*, México, Siglo XXI.
- _____. (1981) *Cuadernos desde la cárcel*, vol. I, México, Era.
- _____. (1997) *Notas sobre Maquiavelo y sobre el Estado moderno*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- GUASCH, O. (2010) Sobre eros, homofobia y Baco. *Revista de Estudios de Antropología Sexual*. México, INAH.
- GUBER, R. (2004) *El salvaje metropolitano: reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*, Buenos Aires, Paidós.
- HALBERSTAND, J. (2008) *Masculinidades femeninas*, Barcelona, Égales.
- HERNÁNDEZ, L. (2010) La gestión del cuerpo, género y sexualidad en la ideología judeocristiana católica. *Revista de Estudios de Antropología Sexual*. México, INAH.
- KATZ, J. N. (1990) The invention of homosexuality. *Socialist Review*, 20.
- KESSLER, S. & MCKENNA, W. (1978) *An ethnomethodological Approach*, Chicago, University of Chicago Press.
- KINSEY, A. C., POMEROY, W. B. & MARTIN, C. E. (1948) *Sexual behavior in the human male*, Philadelphia W.B. Saunders Co.
- KRAFFT-EBING, R. V. (1990) *Psicopathia Sexualis*, Kessinger Publishing.
- LACLAU, E. & MOUFFE, C. (1985) *Hegemonía y estrategia socialista: hacia una radicalización de la democracia*, Madrid, Siglo XXI.

- LANDER, E. (2000) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*, Buenos Aires, CLACSO.
- _____. (2000) Ciencias sociales: saberes coloniales y eurocéntricos. en LANDER, E. (Ed.) *La colonialidad del saber: eurocentrismo y ciencias sociales, perspectivas latinoamericanas*. Buenos Aires, CLACSO.
- LAQUEUR, T. (1990) *Making sex*, Harvard University Press.
- LAURENT, S. (2013) Comment une partie de la "Manif pour tous" a voulu occuper les Champs-Élysées. *LeMonde Société*. Paris, LeMonde.
- MARCUSE, H. (2002) *Eros y civilización*, Barcelona, Ariel.
- MEAD, G. H. (1934). *Mind, Self & Society*, University of Chicago Press.
- MENDIZÁBAL, N. (2005) Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa. IN VASILACHIS-DE-GIALDINO, I. (Ed.) *Estrategias de Investigación Cualitativa*. Barcelona Gedisa.
- MENKES, D. (2010) Los homosexuales como extranjeros. *Revista de Estudios de Antropología Sexual México*, INAH.
- MORENO MENGÍBAR, A. & VÁZQUEZ GARCÍA F. (1997) *Sexo y razón*, Madrid, Akal.
- MOSCOVICI, S. (1981). "On social representation" en J.P. Forgas (Comp.). *Social cognition. Perspectives in everyday life*. Londres, Reino Unido: Academic Press.
- MOUFFE, C. (1993) *El retorno de lo político. Comunidad, ciudadanía, pluralismo, democracia radical.*, Barcelona, Paidós.
- NEIMAN, G. & QUARANTA, G. (2006) Los estudios de caso en la investigación sociológica. IN VASILACHIS-DE-GIALDINO, I. (Ed.) *Estrategias de Investigación Cualitativa*. Barcelona, Gedisa.
- NÚÑEZ NORIEGA, G. (1994) *Sexo entre varones*, México Colegio de Sonora.
- _____. (2001) Reconociendo los placeres, deconstruyendo las identidades. Antropología, patriarcado y homoerotismos en México. *Desacatos. Revista de Antropología Social*. México, CIESAS.
- _____. (2004) *Masculinidad e intimidad*, México, Miguel Ángel Porrúa.
- _____. (2012) *¿Qué es la diversidad sexual?*, México CIAD.

- PARRINI, R. (2007) Un espejo invertido, los usos del poder en los estudios de masculinidad: entre la dominación y la hegemonía, en AMUCHÁSTEGUI, A. (Comp.) *Sucede que me canso de ser hombre... Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*. México, El Colegio de México.
- PARRINI, R. & HERNÁNDEZ, A. (2012) *La Formación de un Campo de Estudios. Estado del Arte sobre Sexualidad en México 1996-2008*, México, CLAM-Letra S.
- PLUMMER, K. (1984) Sexual Diversity: a sociological perspective, en HOWELLS, K. (Ed.) *Sexual Diversity*. Oxford, Blackwell.
- PRECIADO, B. (2002) *El manifiesto contrasexual*, Madrid, Ópera prima.
- QUIGNARD, P. (2005) *El sexo y el espanto*, Barcelona, Minúscula.
- REICH, W. (1992) *Psicología de masas del fascismo*, Barcelona, ECO.
- RUBIN, G. (1975) The Traffic of Women: Notes on the 'Political Economy' of Sex, en REITER, R. (Ed.) *Toward an Anthropology of Woman*. New York, Monthly Review Press.
- _____. (1992) Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality, en VANCE, C. S. (Ed.) *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. London, Pandora.
- SCHEURICH, J. J. & MCKENZIE, K. B. (2005) Foucault's Methodologies/ Archaeology and Genealogy. IN DENZIN, N. K. & LINCOLN, Y. S. (Eds.) *The SAGE handbook of qualitative research*. California, Thousand Oaks.
- SCHMITT, C. (1991) *El concepto de lo político*, Madrid, Alianza
- SEDGWICK, E. K. (1990) *Epistemology of the closet*, California, California University Press.
- SODARO, M. J. (2006) *Política y ciencia política: Una introducción*, Madrid, McGraw-Hill.
- SONEIRA, A. J. (2005) La "Teoría fundamentada en los datos" (Grounded Theory) de Glaser y Strauss. IN VASILACHIS-DE-GIALDINO, I. (Ed.) *Estrategias de investigación Cualitativa*. Barcelona, Gedisa.
- de SOUSA, S. B. (2006) *Renovar la teoría crítica y reinventar la emancipación social*, Buenos Aires, CLACSO.

- STEINER, G. (1982) *Homosexualidad: literatura y política*, Madrid, Alianza
- TIN, L. G. (2008) *L'invention de la culture hétérosexuelle*, Paris, Editions Autrement.
- TOURAINÉ, A. (2000) *¿Qué es la democracia?*, México, Fondo de Cultura Económica.
- VASILACHIS-DE-GIALDINO, I. (2006) La investigación cualitativa. IN VASILACHIS-DE-GIALDINO, I. (Ed.) *Estrategias de investigación Cualitativa*. Barcelona, Gedisa.
- WEEKS, J. (1998) *Sexualidad*, México, Paidós.
- Sexualidades (2001), *Desacatos. Revista de Antropología Social*. México, Ciesas.
- Revista de Estudios de Antropología Sexual* (2010) México, INAH.
- Revista de Estudios de Antropología Sexual* (2011) México, INAH.
- Encuesta Nacional sobre Discriminación en México Enadis (2010). México, CONAPRED.
- Encuesta Nacional de Valores en Juventud (2012), México, IMJUVE-IIIJ, UNAM, 2012. Área de Investigación Aplicada y Opinión.
- Panorama de las religiones en México*, INEGI, 2010.