

Los homosexuales como extranjeros

Dominique Menkes Bancet
Facultad de Ciencias Políticas y Sociales, UNAM

Resumen

Este artículo aborda algunos marcos conceptuales que pueden contribuir a la deconstrucción de la homofobia en México, como son: el concepto de "extranjero" de Zygmunt Barman que constituye una herramienta valiosa para entender las causas de la discriminación; la teoría de la dominación masculina de Pierre Bourdieu que permite explicar por qué, en un modelo androcéntrico de sociedad, el homosexual es rechazado; y, por último, las ideas que sustentan que el heterosexismo, producto de la dominación masculina y de la tradición judeo-cristiana, contribuye a la estigmatización de los homosexuales.

Palabras clave

Extranjero, homosexual, dominación.

Summary

This article deals with some of the conceptual frameworks that can contribute to the deconstruction of homophobia in Mexico, such as the concept of the "foreigner" given by Zygmunt Bauman, which constitutes a valuable tool to understand the causes of discrimination; Pierre Bourdieu's theory of masculine domination, which helps explain why the homosexual is rejected in an androcentric model of society; and, finally, the ideas which declare that heterosexism, a product of masculine domination and Judeo-Christian tradition, contributes to the stigmatisation of homosexuals.

Key word

Foreigner, homosexual, domination.

Introducción

Podríamos creer que, dada la reciente aprobación de la Ley de Sociedades de Convivencia en el Distrito Federal el 10 de noviembre de 2006, en México está disminuyendo la homofobia. Sin embargo, los resultados de la primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México (Sedesol y Conapred,

2005)¹ revelan los fuertes prejuicios de la sociedad mexicana hacia la homosexualidad, y el rechazo y la discriminación que viven constantemente las personas homosexuales en nuestro país.

Basta conocer los siguientes datos para darse cuenta de la problemática: los dos grupos que se perciben como más discriminados son los discapacitados y los homosexuales; 48.4% de los mexicanos no permitiría que en su casa viviera una persona homosexual; para 94.7% de los homosexuales, en México sí hay discriminación en su contra; para 71% de los homosexuales su mayor sufrimiento es la discriminación; dos de cada tres homosexuales en México sienten que no se les han respetado sus derechos; 42.9% dice haber sido víctima de un acto de discriminación en el último año; más de la mitad de los homosexuales (54.9%) dice sentirse rechazado por la sociedad; 42.6% cree tener menores oportunidades de asistir a la escuela que una persona no homosexual; 71.8% cree tener menores oportunidades para conseguir trabajo que el resto de las personas; 40% dice haber sido discriminado en su trabajo por ser homosexual; 74.7% dice haber ganado un menor salario por un trabajo similar al que desempeña una persona no homosexual; para 57.8% su principal enemigo es la sociedad misma; 35.6% aseveró que la discriminación en contra de ellos ha aumentado en los últimos cinco años, 33% que ha permanecido igual y 31.4% señala que ha disminuido. De acuerdo con la misma encuesta, los espacios donde se percibe una mayor discriminación son, en el orden presentado, el trabajo (en escala de 1 a 10, 7.64), la escuela (7.45), hospitales públicos (6.61) y en la familia (6.55); en la familia, la discriminación se presenta por la obligación a desistir u ocultar su preferencia sexual, y por recibir un trato diferente al resto de los integrantes.

En el presente artículo abordaré algunos aspectos que pueden contribuir a la deconstrucción de la homofobia en México, para lo cual, en una primera parte, retomaré el concepto de "extranjero" de Zygmunt Bauman y expondré en qué sentido constituye una herramienta valiosa para entender las causas de la discriminación. En una segunda parte explicaré, a partir de Pierre Bourdieu, por qué en una construcción androcéntrica de la sociedad, el homosexual es rechazado. Finalmente expondré algunas ideas que sustentan que el heterosexismo, producto de la dominación masculina y de la tradición judeocristiana, contribuye a la estigmatización de los homosexuales.

¹ Dicha encuesta adolece de varios problemas técnicos, pero las críticas que pueden hacerse a la encuesta serían objeto de otro trabajo, pero por el momento provee de datos de gran utilidad para nuestra exposición.

Los extranjeros

Bauman (1994) desarrolla la siguiente tesis para definir a "los extranjeros": comienza por explicar que las distinciones que todos establecemos entre lo que somos "nosotros" y lo que son "ellos" sólo tienen sentido juntas dentro de su oposición mutua; sin esa división, difícilmente podríamos explicar nuestra identidad. Así, al definirse las identidades a través de sus diferencias con las otras, también el contexto cultural en que se ubican tiene que ser cerrado. De aquí se desprenden los términos de inclusión y exclusión que determinan la pertenencia social.

En este contexto se hallan los extranjeros en función de los límites que son transgredidos por aquel que quiere traspasar las fronteras delineadas (delimitación que, como bien hace notar Roitman (2003), en ocasiones es de tipo simbólico) y de qué tanto la sociedad receptora admita el cruce de fronteras. Así, los extranjeros son los que no pertenecen al lugar en el que están. Representan la alteridad en todas sus manifestaciones: racial, religiosa, étnica, sexual, etcétera, y personifican lo diverso ante la óptica de la sociedad mayoritaria en la cual están insertos; por lo tanto, son excluidos.

Por su parte, los "extranjeros", explica Bauman (1994), se resisten a aceptar esa división; no aceptan límites que los alejen y tampoco la claridad del mundo social que resulta de todo ello. Por su mera presencia, que no encaja fácilmente en alguna de las categorías establecidas, desmienten el carácter "natural" de las oposiciones, denuncian su arbitrariedad, exponen su fragilidad.

Una característica importante de los extranjeros es que son, en gran medida, conocidos. De vez en cuando ellos entran en nuestro campo de visión, entran sin que nadie los invite, y nos obligan a observarlos de cerca. Y precisamente porque nos percatamos de su presencia nos resulta difícil entenderlos. No están, por decirlo de algún modo, ni cerca ni lejos. No son parte de "nosotros", pero tampoco de "ellos". No son ni amigos ni enemigos. Por esta razón, causan confusión y ansiedad. No sabemos exactamente qué esperar de ellos ni cómo tratarlos.

Trazar límites, lo más exactos y precisos posible, de modo que se los advierta fácilmente y una vez notados se los entienda sin ambigüedades, parece ser de suprema importancia para los seres humanos que viven en un mundo construido por el hombre. Aunque rara vez las personas son "exacta y totalmente opuestas", debido a lo gradual de las variaciones, cada línea divisoria dejará inevitablemente a ambos lados del límite una suerte de zona gris —nos dice Bauman (1994)— donde las personas no serían inmediatamente reconocidas como pertenecientes a uno u otro de los grupos opuestos que la

línea divisoria supone. Esta ambigüedad no deseada, pero inevitable, es sentida como una amenaza porque confunde la situación y hace muy difícil seleccionar con certeza una actitud adecuada para un contexto de grupo de pertenencia o de grupo foráneo para adoptar una actitud de amistosa cooperación o de hostil y vigilante reserva.

De acuerdo con Bauman (1994), un grupo foráneo es útil y hasta indispensable para el grupo de pertenencia porque pone de relieve la identidad de este último y fortalece su coherencia y la solidaridad entre sus miembros. Pero no se puede decir lo mismo de esa informe zona gris que se extiende entre los dos grupos (el de "nosotros" y el de "ellos"). Difícilmente esa zona podría desempeñar un papel útil; se la ve como algo perjudicial e incalificable que amenaza el límite del grupo. Es gente que "no es como nosotros", pero exige ser tratada como si lo fuera; individuos que se han salido del lugar donde podían ser inequívocamente identificados como extraños y frecuentan lugares donde pueden ser tomados por lo que no son. Al hacer este "pasaje", afirma el autor, han demostrado que el límite en el que se confiaba, por considerarse seguro e impermeable, está muy lejos de ser impenetrable; así, con sólo verlos nos sentimos inseguros, hay algo en ellos vagamente peligroso: gente que, debido a su movilidad, a su astuto talento para estar al mismo tiempo aquí y allá, no es de confianza.

Estas personas, explica Bauman (1994), también suscitan ansiedad por otras razones: cuestionan la forma en que hemos vivido, ponen en tela de juicio la clase de vida que nos da seguridad y nos hace sentir cómodos, y esta crisis de confianza que suscitan se convierte en ira contra ellos. Aun cuando permanezcan mudos, su manera de actuar en la vida cotidiana formula las preguntas por ellos; y el efecto es igualmente inquietante.

Estos individuos deberían aprender nuestra forma de vida, imitarla, llegar a ser como nosotros. No sólo deben hablar nuestra lengua, sino también hacer un gran esfuerzo para emular nuestra manera de hablar y de dirigirnos a los demás, sin embargo, pese a lo mucho que se esfuerzan, vemos su comportamiento como torpe, desagradable, ridículo, parecido más bien a una caricatura del nuestro, y eso nos obliga a preguntarnos cómo es "lo verdadero". Nuestras costumbres, nuestros hábitos inconscientes se nos muestran en un espejo deformante.

Ante esta situación, mientras el extraño está presente ante el nosotros, puede demostrar ser dueño de un atributo que lo hace diferente de los demás y lo convierte en un ser peligroso, malvado o débil; en suma, pasa a ser menospreciado. Su atributo diferencial pasa a ser un estigma, produciendo un efecto de descrédito frente a la mayoría. Y son múltiples las respuestas que existen frente a los extranjeros.

La primera respuesta consistiría en restaurar la perdida claridad de la división, mandando a los extranjeros de vuelta al sitio "de donde vinieron". A veces se intenta obligarlos a emigrar, o se les hace la vida imposible hasta que ellos mismos llegan a desear el exilio como un mal menor. Si ese movimiento no se concreta, puede producirse un genocidio. Aunque lo más frecuente es que se elijan soluciones menos radicales. Una de las más usadas es la separación, que puede ser territorial, espiritual, o ambas. En los casos en que la separación territorial es incompleta o se torna impracticable, la separación espiritual adquiere mayor importancia y, en consecuencia, se asume el rechazo o la hostilidad abierta. Con frecuencia una barrera hecha de prejuicios y rechazo ha sido más eficaz que el más grueso de los muros de piedra.

Si los grupos mutuamente extraños no pueden ser separados totalmente, es posible reducir su interacción por medio de prácticas de segregación. El poder para negar la entrada a los espacios del "nosotros" se ejerce para asegurar una relativa homogeneidad, para generar algunos espacios seguros y sin ambivalencia dentro del populoso y anónimo mundo de la vida urbana.

Otra opción consiste en la asimilación, que es un proceso de un solo sentido donde se pretende que el "otro" tome la iniciativa de adaptarse para pasar a ser parte indistinguible dentro de la sociedad mayoritaria. Pero, como señala Bauman (1994), la política asimilacionista termina siendo un juego de sujeción y dominio.

Como lo acabamos de ver, la argumentación de Bauman es muy lúcida y explica con claridad todas las formas de discriminación, pudiéndose también aplicar perfectamente a la homofobia. Todas las reacciones que describe el autor podemos reconocerlas en personas homofóbicas si consideramos a los homosexuales como "extranjeros": los homosexuales les causan ansiedad y confusión; no son vistos como personas confiables; no son parte del "nosotros", pero tampoco pertenecen a un "ellos" nítido y delimitado y, sin embargo, cada vez tienen más exigencias de ser tratados como "nosotros"; su comportamiento se considera torpe, desagradable, ridículo, parecido a una caricatura; son vistos como peligrosos y débiles; son menospreciados y estigmatizados, provocan rechazo e, incluso, ira; han sido exterminados o segregados territorial o espiritualmente, y se insta de modo constante a evitar el contacto con ellos aduciendo riesgo de contaminación; en sentido metafórico o literal: se cree que son portadores de enfermedades contagiosas o que divulgan costumbres e ideas mórbidas, difunden la depravación moral y el relajamiento de las creencias.

Sin embargo cabe preguntarse por qué los homosexuales son tratados como "extranjeros" si no provienen de otras culturas ni crecieron en ambientes distintos, si comparten muchas de las normas y valores de la cultura

dominante, y si su única diferencia es su preferencia sexual. Pierre Bourdieu (2005) nos da la clave para entender en qué sentido los homosexuales "atentan" contra la identidad del "nosotros", razón por la cual son estigmatizados y discriminados.

La dominación masculina

Bourdieu (2005) analiza minuciosamente el tema de la dominación masculina en la cultura occidental a través de la explicación de tres puntos básicos: la naturalización de las diferencias sexuales, la violencia simbólica y la lucha simbólica.

El autor pone en cuestión el tema de la permanencia o del cambio del orden sexual. Se pregunta cuáles son los mecanismos históricos responsables de la "deshistorización" de las estructuras de la división sexual. Para el autor, plantear el problema en estos términos significa avanzar en el orden del conocimiento para impulsar un progreso decisivo en el orden de la acción. Así, Bourdieu (2005) plantea que en la historia lo que aparece como eterno es el resultado de un trabajo de "eternización", producto de unas instituciones interconectadas, tales como la familia, la Iglesia, el Estado, la escuela, etcétera.

La inquietud del autor surgió al constatar que el orden establecido, con sus relaciones de dominación, sus derechos y sus atropellos, sus privilegios y sus injusticias, se perpetúa con tanta facilidad que a menudo pueden aparecer como aceptables, por no decir naturales. Y en la dominación masculina encuentra el mejor ejemplo de esta sumisión paradójica, consecuencia de lo que él llama la violencia simbólica.

Una vez planteado el objeto de estudio, Bourdieu (2005) afirma que sólo el análisis de un uso peculiar de la etnología permitiría realizar el proyecto de objetivar científicamente la operación propiamente simbólica, cuyo producto es la división entre los sexos tal como la conocemos o, en otras palabras, tratar el análisis objetivo de una sociedad organizada según el principio androcéntrico, como una arqueología objetiva de nuestro subconsciente, o sea, como el instrumento de un verdadero socioanálisis. Este atajo, a través de una tradición exótica, era indispensable para romper la engañosa familiaridad que nos liga a nuestra propia tradición, ya que de lo contrario correremos el riesgo de recurrir, para concebir la dominación masculina, a unos modos de pensamiento que ya son el producto de esa dominación.

Su estudio partió de los bereberes, campesinos de la Cabília en Argelia, que representaban una visión paradigmática de la visión falonarcisista y de la cosmología androcéntrica que comparten todas las sociedades mediterráneas que aún sobreviven, en estado parcial y fragmentado, en nuestras estructuras cognitivas y sociales.

Bourdieu (2005) encontró que la construcción de la sexualidad, que encuentra su realización en el erotismo, nos ha hecho perder el sentido de una cosmología sexualizada que hunde sus raíces en una topología sexual del cuerpo socializado y de sus movimientos inmediatamente afectados por una significación social. La división entre los sexos parece estar “en el orden de las cosas”, como se dice a veces para referirse a lo que es normal y natural, hasta el punto de ser “inevitable”. De esta manera, la visión androcéntrica se impone como neutra y no siente la necesidad de enunciarse en discursos que la legitimen. A su vez, la división de las cosas y de las actividades (ya sean sexuales o no) reside en la manera que tenemos de ordenar al mundo de acuerdo con opuestos: alto/bajo, fuera/dentro, arriba/abajo, etcétera. Igualmente, la definición social de los órganos sexuales es el producto de una construcción establecida a través de la acentuación de algunas diferencias.

De esta manera, en la dinámica de la dominación encontramos una división arbitraria que lleva a clasificar todas las cosas del mundo y todas las prácticas según distinciones reducibles a la oposición entre lo masculino y lo femenino. Esta clasificación se inscribe en el cuerpo como un programa de apreciación, percepción y acción que hace aparecer la diferencia biológica entre los cuerpos masculino y femenino —y de manera particular la diferencia anatómica entre los órganos sexuales— como la justificación indiscutible de la diferencia socialmente construida entre los sexos. Gracias a que el principio de visión social construye la diferencia anatómica, y que esta diferencia social construida se convierte en el fundamento y en el garante de la apariencia natural de la visión social que la apoya, se establece una relación de causalidad circular que encierra el pensamiento en la evidencia de las relaciones de dominación inscritas tanto en la objetividad, bajo la forma de divisiones objetivas, como en la subjetividad, bajo la forma de esquemas cognitivos que, organizados de acuerdo con sus divisiones, constituyen la percepción de sus divisiones objetivas.

El cuerpo masculino se identifica como la parte elevada: el mirar a los ojos, a la cara, el tomar la palabra públicamente, la postura derecha. El cuerpo femenino es la parte baja: el ocultar la palabra y la mirada es la privación y la ausencia, la postura curva, suave y de docilidad correlativa. El cuerpo femenino es entonces una entidad negativa definida, esencialmente, por la privación de las propiedades masculinas.

A su vez, esta diferenciación sexual se refleja en una diferenciación del trabajo: el hombre ocupa el ámbito de lo público, de la competencia técnica, del poder, el privilegio y la toma de decisiones. La mujer ocupa el ámbito de lo privado, de la competencia doméstica, de la sumisión a la protección masculina. Las mujeres, al quedar recluidas en el ámbito de lo privado y, por tanto,

excluidas de todo lo que es del ámbito público, oficial, no pueden intervenir en tanto que sujetos, en primera persona, en los juegos en que la masculinidad se afirma.

Dado lo anterior, la mujer se entiende como objeto o bien simbólico cuyo sentido está constituido fuera de ella: está colocada en el ámbito del parecer, del ser percibido, del complacer. Las mujeres son tratadas como instrumentos simbólicos, constituyen también valores que son precisos de conservar a salvo de la ofensa o la sospecha, y que producen o reproducen el capital simbólico.²

Bourdieu explica que esta relación de dominación se perpetúa a través de lo que él denomina la "violencia simbólica", donde el dominado, al no disponer de otro instrumento de conocimiento más que aquel que comparte con el dominador, se siente obligado a concederle el poder. Con este mecanismo se logra en el dominado el reconocimiento extorsionado de la relación de dominación: el dominado se entrega y se abandona al destino al que está socialmente consagrado, asume la forma de la adhesión, no decide deliberadamente. La violencia simbólica implica un trabajo de inculcación y transformación de los cuerpos, con lo que se logra la sumisión. A través del *habitus*,³ las costumbres y el discurso el dominio simbólico logra el control de la voluntad y la exclusión de la posibilidad de transgresión.

Ahora bien, este trabajo de socialización y mantenimiento constante de la relación de dominación no sólo es dirigido a la mujer, como objeto dominado y relegitimador de su propio dominio. Bourdieu (2005) nos explica cómo los hombres son también prisioneros e, irónicamente, víctimas de la representa-

² En la obra de Bourdieu (1997) tiene particular importancia el concepto de capital simbólico: "El capital simbólico es una propiedad cualquiera, fuerza física, valor guerrero, que, percibida por unos agentes sociales dotados de las categorías de percepción y de valoración que permiten percibirla, conocerla y reconocerla, se vuelve simbólicamente eficiente, como una verdadera fuerza mágica: una propiedad que, porque responde a unas "expectativas colectivas" socialmente constituidas a unas creencias, ejerce una especie de acción a distancia, sin contacto físico". Así, el capital simbólico (Bourdieu pone como ejemplo, entre otros, el "honor" en las sociedades mediterráneas) sólo existe en la medida que es percibido por los otros como un valor. Es decir, no tiene una existencia real, sino un valor efectivo que se basa en el reconocimiento por parte de los demás de un poder a ese valor. Para que ese reconocimiento se produzca tiene que haber un consenso social sobre el valor del valor, por así decirlo.

³ En el sistema conceptual de Bourdieu, el *habitus* es otra presencia constante: el *habitus* es un cuerpo socializado, un cuerpo estructurado, un cuerpo que se ha incorporado a las estructuras immanentes de un mundo o de un sector particular de ese mundo, de un campo, y que estructura la percepción de este mundo y también la acción en este mundo. El concepto de *habitus* tiene un doble aspecto: de un lado reproduce los condicionamientos sociales, pero al mismo tiempo constituye un productor de prácticas sociales, "una gramática generadora de prácticas".

ción dominante. La posición de privilegio y poder tiene un alto costo para el hombre, puesto que debe luchar constantemente para responder a las imposiciones sociales en las que es insertado sin atención a su voluntad y libertad; tiene la obligación de afirmar su virilidad y estar a la altura de lo que implica la posición de dominio. La virilidad es, por tanto, un concepto eminentemente relacional, construido ante y para los restantes hombres y contra la feminidad, en una especie de miedo a lo femenino (dentro de sí mismos y en los demás hombres).

El cuerpo biológico es para Bourdieu (2005) un cuerpo construido socialmente y regido por principios fundamentales de la visión del mundo androcéntrico. A partir de su naturalización es imposible observar la causa que dio origen a la división arbitraria: la relación de poder y dominación. El orden social funciona como una inmensa máquina simbólica que tiende a ratificar la dominación masculina en la que se apoya.

Por tanto, dice el autor, sólo una acción colectiva que busque organizar una lucha simbólica capaz de cuestionar prácticamente todos los presupuestos tácitos de la visión falonarcisista del mundo puede determinar la ruptura del pacto casi inmediato entre las estructuras incorporadas y las estructuras objetivadas que constituye la condición de una verdadera conversión colectiva de las estructuras mentales, no sólo entre los miembros del sexo dominado sino también entre los miembros del sexo dominante, que no pueden contribuir a la liberación más que librando la trampa del privilegio.

En estas acciones colectivas, Bourdieu (2005) reconoce al movimiento homosexual como uno de los más importantes. Aduce que este movimiento de revuelta contra una forma especial de violencia simbólica, además de crear unos nuevos objetos de análisis, pone en cuestión de manera muy profunda el orden simbólico vigente y plantea de modo completamente radical la cuestión de los fundamentos de dicho orden para subvertirlo.

En el caso de la homofobia, la particularidad de esta relación de dominación simbólica es que no va unida a los signos sexuales visibles sino a la práctica sexual. La definición dominante de la forma legítima de esa práctica como relación del principio de dominación masculina (activo, penetrante) sobre el principio femenino (pasivo, penetrado) implica el tabú de la feminización sacrílega de lo masculino, es decir, del principio dominante que se inscribe en la relación homosexual. Comprobación de la universalidad del reconocimiento concedido a la mitología androcéntrica, es que los propios homosexuales se aplican a sí mismos los principios dominantes, contribuyendo así a su discriminación.

Cabe ahora preguntarse, ¿por qué, además de subvertir la imagen masculina dominante, la práctica sexual de los homosexuales genera tanto rechazo

y agresión? ¿Cómo se justifica que la orientación sexual sea invocada oficialmente como un impedimento legítimo para la realización de los derechos? No olvidemos que la homosexualidad es actualmente la única discriminación inscrita formalmente en el orden jurídico. Ningún otro grupo en México se ve excluido de los derechos fundamentales por pertenecer a alguna raza, religión, origen étnico, sexo, o cualquier otra designación arbitraria.⁴ Esto se debe, como lo veremos ahora, a la jerarquía del orden heterosexual que funda sus raíces en la tradición judeocristiana.

Homofobia y heterosexismo

Como lo afirma Borillo (2001), la homofobia no puede considerarse independientemente del orden sexual a partir del cual se organizan las relaciones sociales entre los sexos y las sexualidades. El sexismo, definido como la ideología que organiza las relaciones entre los sexos en la que lo masculino domina a lo femenino, se traduce también en una jerarquización de las sexualidades en la que la superioridad biológica y moral de los comportamientos heterosexuales forma parte de una construcción política de la normalidad sexual. La heterosexualidad aparece así como el ideal a partir del cual se juzgan las otras sexualidades. Todas las demás formas de sexualidad son consideradas incompletas, accidentales o perversas o, en el peor de los casos, patológicas, criminales, inmorales o destructoras de la civilización. Y, en este orden, los homosexuales como los extranjeros, con sus "prácticas extrañas" amenazan la cohesión cultural y moral de la sociedad.

El heterosexismo funda sus raíces en la tradición judeocristiana que ubi-

4 Respecto a este punto, es importante señalar que el Derecho es una construcción social que produce identidades y subjetividades, y que 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. De esta manera, 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 o no su eficacia. Es en este sentido que Foucault (1983) afirma que las prácticas judiciales, es decir, la manera en que las personas arbitran los daños y las responsabilidades, definen formas de saber, tipos de subjetividades y relaciones entre el sujeto y la verdad. El Derecho reconoce como sujeto de derechos sólo 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 masculino y lo femenino con características opuestas y contradictorias; legitima o no relaciones, controla, restringe o justifica el ejercicio de la sexualidad. Mientras menos heterosexuales sean las personas, menos igualdad ante la ley existe.

ca los actos homosexuales, y por consiguiente a las personas que los cometen, fuera de *natura*. Como lo menciona Borillo, las élites judeocristianas creían en la superioridad de lo masculino y en el orden patriarcal.⁵ También introdujeron un elemento nuevo que cambiaría radicalmente el paradigma de la sexualidad: la abstinencia.⁶ La única excepción a este ideal fue el acto sexual procreador en el seno del matrimonio religioso. A partir de ahí, toda sexualidad no reproductiva, y particularmente la homosexualidad, constituirían un pecado contra *natura*.⁷ De esta forma el cristianismo, apoyándose en una lectura parcial de los textos bíblicos, y con el fin de promover la heterosexualidad monogámica, a lo largo de su historia ha hecho del homosexual un paria susceptible de comprometer los fundamentos de la sociedad.⁸

Así, forma embrionaria de las futuras teorías sobre el deseo homosexual, la tradición canónica condenó los actos contrarios al orden divino considerándolos “vicios contra *natura*”.⁹ Sin embargo, esta naturaleza fue luego interpretada como un orden moral, más que como un dato científico neutro. Y fue entonces necesario el relevo de la ciencia: a partir del siglo XIX, para la medicina primero y después para las ciencias sociales también, los deseos homosexuales se convirtieron en el objeto privilegiado de una nueva empresa para la normalización de los individuos y la sujeción de las conciencias. La vieja hostilidad religiosa hacia los sodomitas encontró una nueva vitalidad en un discurso revestido con un lenguaje científico que legitimó la interiorización, e incluso a veces el exterminio de los individuos considerados desde entonces ya no como pecadores, sino como perversos y peligrosos para el orden sanitario (Foucault, 2003).

⁵ Para los teólogos escolásticos, el varón era el colaborador en la obra de la creación porque tenía la semilla o semen, mientras que la mujer era un vaso receptor, pasiva, no activa. De este modo, el hombre contenía la semilla de la vida y la mujer tan sólo era un receptáculo,

⁶ Entre las doctrinas más influyentes en el cristianismo se encuentra el estoicismo, del cual el cristianismo tomó elementos relacionados con las prácticas matrimoniales —cárcel del deseo y frontera entre el pecado y la virtud—, como la estabilidad, la fidelidad conyugal, la dependencia recíproca, la negación del placer y la procreación como único fin.

⁷ En el siglo III, Clemente de Alejandría afirmó que mantener relaciones sexuales con cualquier otro fin que no sea la producción de hijos era violentar la naturaleza.

⁸ En Corintios, capítulo seis, Pablo de Tarso declara: “ni los impuros, ni los idólatras, ni los afeeminados, ni los homosexuales, ni los ladrones, ni los avaros, ni los borrachos ni los ultrajadores ni los rapaces heredarán el Reino de Dios”.

⁹ Estos principios establecen una clasificación y guía de los actos sexuales, marcando lo que se puede hacer y cuándo se puede hacer. Se prohíbe, por ejemplo, el sexo oral, el coito anal y se permite, como única posición, el hombre arriba. Esta visión excluye, obviamente, el homosexualismo, pecado “contra *natura*” que se encuentra dentro de los más graves, considerado como una ofensa directa a Dios y equiparado al bestialismo.

Entonces podemos afirmar que los discursos heterosexistas (ya sean religiosos o "científicos") permiten reforzar tanto la dominación masculina como la opresión de los "normales" sobre los "anormales", y llevan a justificar las políticas y actitudes discriminadoras en nombre del equilibrio individual y la cohesión social. Bajo esta lógica, si la promoción de la diferencia de los sexos y de la heterosexualidad parece un imperativo esencial para el "buen desarrollo" de los procesos civilizatorios, la inferiorización y la estigmatización de la homosexualidad constituyen consecuencias lógicas en el deber moral de defender la sobrevivencia de la comunidad.

Conclusiones

A partir del análisis de los "extranjeros" de Bauman (1994) pudimos entender las causas de la discriminación hacia los individuos que amenazan la identidad del "nosotros", volviéndose entonces estigmatizados y rechazados por una característica particular que resulta incómoda para la propia identidad al desdibujar los límites establecidos que definen al "yo". Y observamos también que las respuestas que usualmente se tienen ante los "extranjeros" son típicas de las personas homofóbicas: mofa, agresión, rechazo, menosprecio, segregación, etcétera.

Con la explicación de Bourdieu (2005) entendimos en qué sentido los homosexuales "atentan" contra el orden dominante, un orden androcéntrico y en el que las características femeninas son menospreciadas. Podríamos decir que los homosexuales se sitúan en la zona gris de la que habla Bauman (1994) al no ser típicamente masculinos o femeninos a pesar de compartir la misma cultura e incluso, en muchos casos, los mismos valores.

Y, como afirma Bourdieu (2005), los homosexuales se aplican a sí mismos la lógica dominante al querer acceder al matrimonio y desempeñar los papeles de las parejas heterosexuales. En términos de Bauman (1994), lo que buscan es la asimilación y no se percatan de que la política "asimilacionista" termina siendo un juego de sujeción y dominio.

Por último, analizamos cómo la Iglesia cristiana sentó las bases del heterosexismo al introducir la abstinencia y así normar la sexualidad, permitiendo el acto sexual sólo dentro del matrimonio y con fines reproductivos. Esta ideología llevó a condenar a la homosexualidad como pecado contra *natura* y a castigar a quienes la practicaran. Después, la ciencia tomó el relevo de la Iglesia, llevando esta jerarquía moral al campo "objetivo" de la ciencia y convirtiéndolo al homosexual pecador en enfermo.

De esta manera queda claro que el homosexual como extranjero atenta contra un orden moral y social basado en la dominación masculina y en la heterosexualidad como únicas formas posibles de cohesión, pertenencia y

sobrevivencia de la comunidad. Todo lo que exprese formas distintas de interacción social es vivido como amenaza para la identidad individual y social y, por tanto, es rechazado, inferiorizado y estigmatizado. Aquí cabría preguntarse, entre otras muchas cuestiones: dadas las técnicas actuales de procreación, ¿puede todavía sostenerse que la reproducción de la especie depende sólo del coito heterosexual?¹⁰ Y, dada la creciente participación de las mujeres en la vida pública y laboral, en un contexto cada vez más individualizado y autodeterminado, ¿no podemos romper con las normas culturales androcéntricas para reconstruir los sentidos de la masculinidad y la femineidad?

En este sentido, la lucha contra la discriminación homosexual debe abocarse a la reconstrucción simbólica a la que alude Bourdieu, con el fin de romper las actuales categorías de percepción y así poner al servicio del universalismo las ventajas vinculadas al particularismo.

En suma, se podría proponer que más que intentar asimilarse al orden vigente, si los homosexuales quieren atacar de fondo la discriminación en su contra y dejar de ser extranjeros, entonces deberían realizar un trabajo de construcción simbólica que tienda a imponer nuevas categorías de percepción y de apreciación; aunque este trabajo de reconstrucción también debe ser hecho por los heterosexuales.

Como lo señala Marina Castañeda (1999), hoy en día la homosexualidad nos atañe a todos porque nos obliga a confrontar ciertos temas que se han vuelto cruciales, y porque los homosexuales ejemplifican rasgos, conductas y formas de relación que no se circunscriben a los roles tradicionales y, por tanto, pueden dar algunas respuestas a las preguntas: ¿qué formas puede tomar

¹⁰ Cabe señalar que las actuales tecnologías reproductivas abren más posibilidades para las atribuciones de maternidad y paternidad y, por tanto, pueden transformar el imaginario social sobre los roles masculino y femenino respecto a este hecho social. En efecto, en la denominada teoría duogenética de la reproducción, el padre y la madre se consideran partícipes del proceso reproductivo, pero de manera desigual, una vez que el embarazo es considerado un proceso que ocurre exclusivamente (hasta ahora, por lo menos) en el cuerpo de la madre, y el embrión se desarrollará independiente de la participación paterna. Es justamente esa desigualdad contenida en la teoría duogenética, marcada por el embarazo, que crea las nociones de amor natural materno, de vínculo natural y automático de la madre con el hijo. El embarazo es considerado como el responsable de establecer ese amor y ese vínculo natural de la madre con el hijo, más fuerte, natural e instintivo que el amor paterno, pues confiere a la madre una experiencia exclusiva de intimidad con el hijo. Tanto las actuales técnicas de procreación, como la paternidad en parejas homosexuales, pueden develar entonces que el llamado "instinto materno" es una construcción cultural e histórica. Sin embargo, el debate tendrá que llevarse a cabo en el terreno de los derechos reproductivos, ya que varían los elementos a considerar en la procreación entre parejas gays y parejas lesbianas, por el hecho de que los primeros no pueden embarazarse.

la pareja cuando el matrimonio no es ya el único modelo posible?, y ¿qué otras posibilidades hay para el amor, la amistad y el sexo?

Bibliografía

- Andrade Moncayo, Gilma (2000), *Propuesta de reforma al Código Penal: documento argumental*, Quito, Feministas por la Autonomía.
- Bauman, Zygmunt (1994), *Pensando sociológicamente*, Buenos Aires, Ediciones Nueva Visión.
- Borillo, Daniel (2001), *L'Homophobie*, París, PUF.
- Bourdieu, Pierre (1984), *Questions de Sociologie*, París, Minuit.
- (1997), *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*, Barcelona, Anagrama.
- (2005), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Castañeda, Marina (1999), *La experiencia homosexual. Para comprender la homosexualidad desde dentro y desde fuera*, Buenos Aires, Paidós.
- Foucault, Michel (2003), *Historia de la sexualidad*, Madrid, Siglo XXI.
- (1983), *La verdad y las formas jurídicas*, Barcelona, Gedisa.
- Roitman, Deborah (2003), "Múltiples formas de ser extranjero en la modernidad", M. Guitián y G. Zabudovsky (coords.), *Sociología y modernidad tardía: entre la tradición y los nuevos retos*, México, Juan Pablos, FCPS-UNAM.
- Secretaría de Desarrollo Social y Consejo Nacional Para Prevenir la Discriminación (Sedesol y Conapred) (2005), *Primera Encuesta Nacional sobre Discriminación en México*, México.
- Valladares Tayupanta, Lola Marisol (2007), *Derechos sexuales*, consultado el 28 de mayo en <http://www.convencion.org.uy/08Debates/Serias2/Lola%20Valladares.pdf>.