

# DE LA CONFIGURACIÓN MORAL A LA INTEGRACIÓN POLÍTICA LÉSBICO-GAY EN GUADALAJARA

LÁZARO MARCOS CHÁVEZ ACEVES



UNIVERSIDAD DE  
GUADALAJARA  
Red Universitaria de Jalisco

UDGVIRTUAL®



**DE LA CONFIGURACIÓN MORAL  
A LA INTEGRACIÓN POLÍTICA  
LÉSBICO-GAY  
EN GUADALAJARA**



UNIVERSIDAD DE  
GUADALAJARA  
Red Universitaria de Jalisco

Itzcóatl Tonatiuh Bravo Padilla  
*Rector General*

Miguel Ángel Navarro Navarro  
*Vicerrector Ejecutivo*

José Alfredo Peña Ramos  
*Secretario General*

 UDG VIRTUAL®

María Esther Avelar Álvarez  
*Rectora*

Jorge Alberto Balpuesta Pérez  
*Director Académico*

Gladstone Oliva Íñiguez  
*Director de Tecnologías*

María del Consuelo Delgado González  
*Directora Administrativa*

Laura Topete González  
*Jefa de la Unidad de Promoción*

María Gabriela Padilla Salazar  
*Coordinadora de Recursos Financieros*

Angelina Vallín Gallegos  
*Coordinadora de Recursos Informativos*

Alicia Zúñiga Llamas  
*Responsable del programa editorial*

Lázaro Marcos Chávez Aceves

**DE LA CONFIGURACIÓN MORAL  
A LA INTEGRACIÓN POLÍTICA  
LÉSBICO-GAY  
EN GUADALAJARA**

México  
2017



### ***Comité editorial***

Paulina Flores López –Colectivo Lésbico Tapatío  
Eduardo Rodríguez Pérez –Red de la Diversidad Sexual  
Miguel Ángel Vizcarra –La Décima Letra  
Martha Patricia Ponce Jiménez –CIESAS  
Édgar Ramón Rosales –Familias en la Diversidad Sexual  
Estefanía Martínez –Uni-Diversidades



D.R. © 2017, Universidad de Guadalajara  
Sistema de Universidad Virtual  
Avenida de la Paz 2453, Col. Arcos Vallarta  
CP 44140, Guadalajara, Jalisco  
Tels. 3134-2208 / 3134-2222 / 3134-2200 / ext. 18775  
[www.udgvirtual.udg.mx](http://www.udgvirtual.udg.mx)

© 2017, Lázaro Marcos Chávez Aceves  
Profesor investigador del Sistema de Universidad Virtual  
Universidad de Guadalajara, México  
ORCID: [orcid.org/0000-0002-4208-7250](https://orcid.org/0000-0002-4208-7250)



es marca registrada del Sistema de Universidad Virtual de la Universidad de Guadalajara.

### ***Organismos colaboradores***

Coleta / Fadis / Uni-Diversidades / Red de la Diversidad Sexual / La Décima Letra

Estas organizaciones no se hacen responsables del contenido ni de los resultados de este trabajo de investigación.

Se prohíbe la reproducción total o parcial de esta publicación, su tratamiento informático, la transmisión de cualquier forma o por cualquier medio, ya sea electrónico, mecánico, por fotocopia, por registro u otros medios, sin el permiso expreso del titular del copyright.

ISBN 978-607-742-857-2

Impreso y hecho en México  
*Printed and made in Mexico*

# ÍNDICE

<b>Introducción</b> .....	9
El encuentro cara a cara (notas del diario de campo)	9
El principio y la estructura	14
<b>Capítulo 1. Justificar la subjetividad a través del cristal de la teoría ...</b>	21
La tradición y su marca sobre la vida cotidiana y el sentido común	21
La reinterpretación de la exclusión	44
Coerción, moral y solidaridad	50
Discurso, argumentación y polifonía	55
<b>Capítulo 2. La comunidad LGBT en Guadalajara, Jalisco</b> .....	65
Indicios de una comunidad homoerótica	65
Reverberación, el movimiento de liberación homosexual	75
Entre la censura, la voz del movimiento de liberación homosexual	81
<i>Crisálida</i> y la difusión de la diversidad sexual en Guadalajara	89
Diversidad sexual, el ingrediente moderno	99
<b>Capítulo 3. Estrategias de composición polifónica, de la narrativa de vida al testimonio polifónico</b> .....	107
El color de las voces (notas de diario de campo)	107
La estrategia metodológica	109
Testimoniales polifónicos	120
Lo religioso	120
La preferencia sexual	122
Relación erótica	126
Normatividad	128
Lo político	131

<b>Capítulo 4. Conclusiones</b> .....	137
De la inquietud hermenéutica y la interpretación de tercer orden	137
<i>Corollarium</i> intempestivo, el acercamiento interpretativo de los testimonios polifónicos	141
Fin del <i>corollarium</i> intempestivo	155
<b>Fuentes de consulta y referencias bibliográficas</b>	159



## INTRODUCCIÓN

### **El encuentro cara a cara (notas del diario de campo)**

Me dirigía al punto de reunión que había sido notificado a través de Facebook, “III Marcha del silencio: en conmemoración de las víctimas de la homofobia”. El punto de partida sería en la explanada del Instituto Cultural Cabañas, a las 19:30 horas, para finalizar en la Plaza de Armas, frente al Palacio de Gobierno de Guadalajara. Era la primera vez que asistía a una marcha de este tipo; iba solo, con una grabadora de voz Olympus –que a los tres meses se descompondría, dejándome sin la posibilidad de recuperar aquellas primeras entrevistas de calle que había realizado–, una cámara digital de seis megapíxeles, ambos artefactos prestados, y el diario de campo en cuyas primeras páginas tenía escritas las preguntas que habría de realizar, así como un conjunto de ideas sueltas que me permitirían presentarme como un estudiante de doctorado interesado en el tema de la diversidad sexual.

Precisamente era este último punto lo que me tenía nervioso, cómo presentarme. No se trataba de si mi timidez dificultaría una entrevista cara a cara, sino de tener un encuentro real y de frente con lesbianas, bisexuales, gays, los “sujetos de

investigación”. Era consciente de mis prejuicios, no era que, por primera vez, iba a conocer personas con otra preferencia sexual, ya que en la licenciatura uno de mis mejores compañeros era gay; anteriormente, estaba Gabriel, un primo hermano que tras haber contraído VIH-sida, había fallecido en 1997, a la edad de 32 años. Me sentía extranjero, el buga buena onda, o como hoy se dice *gay friendly*, interesado en comprender los argumentos morales-sexuales bajo los cuales se autodefinían, bajo los que se solidarizaban y organizaban para hacer de la preferencia sexual, del homoerotismo, un motivo de lucha política.

Antes de aquel día, era el espectador externo que podía opinar como lo hace cualquier habitante de Guadalajara, de las aventuras o problemas del amigo gay, de los lugares de “ambiente”, de los travestidos que se ubicaban en el cruce de Chapultepec y avenida Ignacio L. Vallarta en los años noventa, o de los localizados frente y a un costado de Plaza del Sol sobre la avenida López Mateos Sur; así como de las constantes detenciones en el Parque de la Revolución de parejas o grupos de amigos gays; de cómo el antiguo Cine México –al que solían llevarme los domingos a las matinés infantiles o a ver las películas del agente 007– se había convertido en un cine porno donde se podían tener relaciones sexuales; podía opinar sobre el caso del niño del barrio que había sido sorprendido por su madre teniendo juegos eróticos con otros niños –dirían las vecinas, que había sido violado, pero que la culpa había sido de ella por ser madre soltera–; e incluso, podía opinar sobre la marcha del orgullo gay a la cual nunca había asistido. Pero aquel día, mientras me trasladaba hacia la explanada del Instituto Cultural Cabañas, sabía que cada cuadra recorrida en las maltrechas calles aledañas del centro de la ciudad me acercaba a un salto epistemológico.

Acercamiento y distanciamiento, distanciamiento y acercamiento, suspender mis juicios, ¡será posible!, *epoché*... descripciones *etic* o *emic*, ¡cómo era!, ¿qué había que observar? El asunto es ser objetivo, aunque la naturaleza de lo que estoy por observar es subjetiva; recuerda, no confundir el sujeto con el objeto aunque este sea un observable adherido al sujeto.

Doblé hacia la izquierda por la calle de Belén, rumbo al Teatro Degollado, y el monólogo que usaba para tranquilizarme –mientras observaba el diario de campo, del cual me preguntaba si la libreta de estilo italiano había sido una buena opción, en lo que administraba el dinero de la beca Conacyt para comprarme una *tablet* y así verme como un investigador actualizado– era silenciado por el diálogo interno de prejuicios heteronormativos-homofóbicos, que me asaltaban como imágenes del pasado: la justificación de mis amigos para no acompañarme a la casa de Gabriel porque ahí vivían jotos y no querían que sus vecinos los vieran entrar o salir de ahí, un “agarrón de nalga” en el transporte público, de regreso de la secundaria hacia la casa, por un hombre del cual no puedo asegurar que era gay; como todo el concierto de voces sociales que hacían mofa, discriminación y enjuiciamiento de homosexuales hombres y mujeres lesbianas.

De aquellos recuerdos, en una especie de crisis previa a mi encuentro cara a cara, me planteé situaciones hipotéticas del tipo: ¿y qué hago si me acosan, si intentan saludarme de beso en la mejilla, si me piden mi número celular, o si una de las parejas de mujeres lesbianas se molesta por entrevistar a su chica?; ¿qué hago si me encuentro a un conocido?, o ¿qué respondo si los reporteros me preguntan algo, si sí salgo en la foto de la crónica en el periódico que cubriría la manifestación; o si la misma comunidad de lesbianas, gays, bisexuales y transexuales (LGBT) cuestiona mi presencia, pese a que la convocatoria se extendía a la sociedad en general? Situaciones todas imaginarias y absurdas, si se quieren considerar así, pero suficientes para tensionar mi entrada al campo de investigación.

Ubicado a espaldas del Teatro Degollado, en la Plaza Fundadores, decidí tomar el Paseo Degollado porque sabía que en aquel corredor era habitual ver gays, travestidos o transexuales. Por un momento olvidé el nerviosismo al entretenerme con las parejas que se enamoraban y con los niños que se mojaban entre las fuentes que conducen hasta la explanada del Instituto Cultural Cabañas. Había llegado quince minutos antes de la hora señalada, tomé asiento por un costado de la Sala de los Magos para observar que no había señales de manifestantes.

A mi espalda y a un costado, en las bancas públicas, podía ver parejas y grupos de hombres cuya forma de socializar confirmaron mis sospechas sobre si eran o no gays.

Decidí preguntar a una de las parejas si la reunión se había cancelado porque me parecía extraña la ausencia, pero ellos desconocían que habría una marcha. El primer acercamiento estaba hecho y no había sucedido algo. Regresé a la banca y, quizás ocho minutos después, una pareja de mujeres que llevaban sobre la espalda la bandera del arcoíris, se ubicaron muy próximas a mí. Rápidamente tomé el diario de campo, repasé las preguntas, pero antes de sacar la cámara y la grabadora de voz para intentar entrevistarlas, opté por esperar y seguir observando.

Estaba adentro, en el campo, suspendido, a partir de esta simple fórmula, esperar y observar. El salto epistémico estaba hecho y la tensión se había disipado sin darme cuenta mientras que observaba. En grupo, de forma individual, con banderas, con pancartas ya hechas, otras elaborándose en el momento, hombres y mujeres de diversas edades, parejas heterosexuales, una de ellas en compañía de sus hijos, comenzaron a llegar a la explanada. Luego, los líderes o las figuras representativas de los grupos se hacían notar, daban instrucciones, repartían volantes, camisas con emblemas y saludaban a sus homólogos, gays, lesbianas, travestis, bisexuales, transexuales; pero no había una figura central o una organización que sobresaliera como convocadora o responsable del evento.

Era la organización y composición natural de la comunidad, distintos grupos, diversas edades, con sus vestimentas cotidianas, sin atuendos o disfraces; células independientes que comenzaban a organizarse, en tranquilidad, paulatinamente: quién iría al frente, quiénes sostendrían las enormes mantas. Luego, los reporteros, las entrevistas y en seguida el grito de “ya es hora, vámonos todos”. “Vámonos todos”, así de simple sería la expresión, el significante lingüístico de la solidaridad, que englobaba a la diversidad completa, presente y ausente. Después de esto, lo que parecía un grupo improvisado, de unos cuantos, al

“vámonos todos”, se había constituido en una comunidad organizada, unida, en el movimiento político cuyo sustento moral era primicia de todos y la moneda que los legitimaba.

Las puertas de la comunidad LGBT estaban abiertas, eran incluyentes, y los diversos integrantes que entrevistaba no solo respondían mis preguntas, me señalaban a los individuos de los cuales obtuve información más amplia y precisa, porque habían sido cofundadores del Movimiento de Liberación Homosexual en Guadalajara (MLH), o porque eran los que impulsaban a la nueva generación. Ambos reconocían la importancia de su presencia, los continuadores, los herederos de los logros políticos de los ochenta y noventa, “a ellos les toca seguir con la lucha y darle un nuevo sentido al movimiento”.



**Imagen 1.** III Marcha del silencio, Guadalajara, 2011.

Porque la asistencia a aquella marcha, de la nueva generación de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales y transgénero (LGBT), significaba que la lucha política, emprendida en los ochenta, había dado resultados; que ellos, la primera generación, fueron los que abrieron las puertas del “clóset” ante la sociedad jalisciense, al conquistar espacios públicos que ahora “debemos cuidar, lo que no

significa que nos durmamos en nuestros laureles. El objetivo es avanzar y reclamar aquellos derechos que nos fueron expropiados”. Matrimonio, adopción, leyes que otorguen y protejan los derechos laborales, que sancionen las distintas formas de discriminación, así como tipificar los crímenes por odio, despatologizar la transexualidad... “una cosa a la vez”. Eran las opiniones y argumentos que podían resumirse, desde el inicio de la marcha hasta su cierre, que volvían a aquel contingente un movimiento imparabile en su totalidad: local, regional y global.

### **El principio y la estructura**

Tratar la idea de diversidad en el ámbito de las ciencias sociales no solo alude a las relaciones sociales a través de las diferencias, semejanzas y distinciones que puedan establecerse entre los unos y los otros, también permite observar y abordar el discurso de la “inclusión” como parte del debate político entre tradición y modernidad, en el que los sujetos se distinguen, se definen y se afirman como integrantes de la sociedad y partidarios de una determinada postura moral y política que refleja su individualismo, sin importar su *modus vivendi*, por el solo hecho de estar presentes en el tejido social.

Así, el estudio de la diversidad particularizado en un elemento –como en el lenguaje o en la sexualidad, entre otros– permite enfocar la mirada para conocer y comprender la unificación de diferentes voces sociales que se han solidarizado en el pasado y se sostienen en el presente para conformar y argumentar el estar y actuar en el mundo desde el motivo de un rasgo concreto; por ejemplo, el homoerotismo.

De esta forma, la sexualidad en general, el homoerotismo en particular o la preferencia sexual como discurso –que inició con los movimientos de liberación homosexual–, estilo de vida, configuración social y moral en ciernes –enclavado en el discurso de la modernidad y de la diversidad cultural en contraposición al discurso de la tradición heterosexual-patriarcal– es el objeto de estudio de este trabajo. Se analiza a través de la argumentación moral-sexual como parte del campo político

que incide en la resignificación de la vida cotidiana dentro del contexto urbano de Guadalajara, Jalisco.

El interés de este libro se enfoca en la argumentación moral-sexual que los individuos, hombres y mujeres, activistas y no activistas de la diversidad sexual, elaboran como parte de aquel discurso moderno que exalta la idea de inclusión social, la diversidad cultural, la justicia social e igualdad de oportunidades en la era del mundo globalizado. Un discurso que sustenta y legitima las formas particulares de sentir, enunciar y practicar un *modus eroticus* homoerótico, no heterosexual, democrático, patriarcal o feminista. En su argumentación reposan dos hechos: a) la condición moral de cada individuo y de la configuración social que conforman y los integra; b) la exigencia política por el reconocimiento social y civil del mismo rasgo que los caracteriza como diversos, el homoerotismo visibilizado.

Esto a su vez conlleva, por una parte, a la defensa de las garantías individuales, siempre mediante la convocatoria y promoción grupal de la “comunidad LGBT” –esto es, de un movimiento político integrado por diversas asociaciones y colectivos civiles en constante comunicación a través de las redes sociales– o como denuncia personal por discriminación o violencia ante las instancias correspondientes de acuerdo con la situación que atañe al sujeto. Y, por otra parte, a la aplicación de estrategias sociopragmáticas que han permitido a la comunidad LGBT de Guadalajara visibilizarse y gestionar su reconocimiento frente a los grupos políticos que detentan el poder.

A manera de paréntesis aclaramos que las siglas LGBT se emplean según la representatividad política de las organizaciones en sus contextos específicos. Por lo que habrá comunidades que incluyan al transgénero y al intersexual, LGBTTI. Sin embargo, a partir de la introducción del concepto *queer*, algunas organizaciones lo usan para abarcar a todas aquellas orientaciones sexuales que se encuentran fuera de los estándares o fórmulas de la actividad sexual establecidos por el modelo heterosexual y no-heterosexual, así como de aquellos sujetos que tienen una variación, a nivel fisiológico y cromosomático, de su estructura

biológica-genérica, hombre o mujer; es decir, que posee ambos rasgos biológicos-genéricos, el intergénero o intersexual, como mejor se prefiera.

Se suele representar a la comunidad de la diversidad sexual a través de las siglas LGBTQ. No obstante, la génesis de las siglas se da a partir de la necesidad de unificar los movimientos políticos que transitaban de forma independiente, pero unidos en la lucha política por el reconocimiento de la preferencia sexual y por la resistencia a las formas discriminatorias del heterosexualismo-patriarcal. Nos referimos a los movimientos feministas y al movimiento de liberación homosexual.

Fue hasta la década de los noventa que surgen las siglas LGBT “como un intento de unificación y reiteración o nominación para exigir derechos que estaban consagrados exclusivamente para los heterosexuales” (Forero Castillo, 2011). En este trabajo emplearemos las siglas LGBT por considerarlas suficientemente representativas, mas no limitativas, de la diversidad sexual homoerótica de México y de su lucha política.

Especificado lo anterior, señalamos que este estudio se interesa por los argumentos elaborados para la comprensión de la autointerpretación y significación que los sujetos hacen de sí y del entorno sociocultural en el que se desenvuelven para estar y actuar en él, como en la conjunción de la multiplicidad de voces sociales que sostienen esos argumentos morales-sexuales que sustentan dicha autointerpretación y significación en la reivindicación de la homoeropraxis a nivel social, civil e individual en los diversos ámbitos de la vida cotidiana.

De esta manera, este estudio al considerar que el vocablo *diversidad* puede ser pensado como una cuña ontológica para vincular la diversidad sexual homoerótica con la moral-sexual, nos conlleva por objetivo el comprender cómo los individuos homoeróticos, hombres y mujeres, recobran el poder de significar y definir la configuración moral desde la cual establecen su estar en sociedad, su *modus eroticus* –a partir de la preferencia sexual– y resisten la configuración heterosexual-patriarcal que los deslegitima; desde una visión hermenéutica que recupera la argumentación y la polifonía como elementos lingüísticos que objetivan



los procesos de subjetivación de los individuos homoeróticos, recuperados de las narrativas de vida de estos.

Si aceptamos que la diversidad sexual, concretamente el homoerotismo, se plantea actualmente como parte de un discurso moderno vinculado a la diversidad sexual y a los derechos humanos, sería fundamental indagar cómo se argumenta y se constituye la moral-sexual que los sujetos homoeróticos activistas y no activistas, de la zona metropolitana de Guadalajara, elaboran para legitimar y visibilizar, en la esfera pública y privada, la preferencia sexual y la condición moral que los posiciona políticamente como individuos con derechos sociales y civiles.

Mas al vivir en una sociedad tradicionalista, heterocentrista que los señala como minorías alejadas de cualquier tipo de legitimidad moral, social y civil, también sería pertinente entender la relación entre esta tradición, a partir de saber cómo se interpreta y reconfigura el contexto social, familiar y religioso en la construcción de argumentos morales-sexuales sobre la autonomía del sujeto homoerótico, construcción y percepción del “en sí”. De esta manera, se entendería cómo los sujetos homoeróticos despliegan un conjunto de estrategias, individuales y sociopragmáticas, bajo las cuales se expresa la moral-sexual que configura su *modus eroticus* homoerótico, en el plano de lo individual y colectivo.

Lo anterior demanda entender el proceso histórico occidental de la sexualidad humana, con discursos y prácticas, desde donde se ha construido, normado y representado la moral-sexual tradicional, para establecer las relaciones correctas o “naturales” de la sexualidad en correspondencia con el género. Esta configuración sexual es resistida y enfrentada por aquellos individuos cuyos actos y discursos políticos buscan descentralizar la sexualidad de la heterosexualidad-patriarcal que se ha proclamado como autoridad máxima, hegemonía sobre el tema de la sexualidad humana.

Sin embargo, para construir la argumentación moral-sexual del homoerotismo –de la comunidad LGBT de Guadalajara, Jalisco, una moral en ciernes–, además

de la comprensión histórica del discurso y de las prácticas sexuales tradicionales, la contrastación entre ambas morales, es sustancial entender el reconocimiento moral de los sujetos que proclaman la diversidad sexual. Para ello será fundamental abordar nuestro estudio desde la teoría hermenéutica, cruzado como elemento metodológico-interpretativo, el análisis crítico del discurso, la polifonía y el enfoque biográfico narrativo.

El período de estudio comprende del año 2010 a 2016. Durante 2010 a 2012 corresponde al último trienio de un presidente de la república panista, Felipe Calderón Hinojosa, y de un gobernador del estado de Jalisco, eminentemente conservador, católico y heterocentrista, Emilio González Márquez; este último, simpatizante de la postura homofóbica de un cardenal que renunció a su título eclesiástico en 2011, Juan Sandoval Íñiguez. Estos dos personajes en más de una ocasión expresaron su repudio hacia la comunidad LGBT de Guadalajara, Jalisco, así como sus desacuerdos ante los logros en materia civil y de derechos sexuales por la comunidad LGBT de la Ciudad de México.

Sirvan de ejemplo la opinión emitida por el excardenal cuando se valida constitucionalmente en la Ciudad de México el matrimonio entre parejas del mismo sexo que conllevaría a la posibilidad de adopción para la conformación de familias homoparentales: “Es una aberración [...]. ¿A ustedes les gustaría que los adopten una pareja de maricones o lesbianas? Yo creo que [los jueces] no llegan a esas conclusiones tan absurdas que van contra el sentimiento del pueblo de México si no es por motivos muy grandes... Y el motivo muy grande puede ser el dinero que les dan” (Orenday & Jiménez, 2010). En esta misma temática, el exgobernador de Jalisco pronunciaría su repudio a la unión civil de la siguiente manera: “Bueno, para mí, sí es matrimonio si es un hombre y una mujer, porque qué quiere, uno es a la antigüita, al otro todavía como dicen, no le he perdido el asquito” (Zamarroni, 2010).

En este mismo período, Aristóteles Sandoval Díaz fue electo presidente municipal y posteriormente, en 2013, gobernador de Guadalajara. En términos de partidos políticos, o de la historia de las contiendas políticas mexicanas, el año

2013 representa el regreso del Partido Revolucionario Institucional a la presidencia de la república. Para la diversidad sexual y para la comunidad LGBT global, nacional y local, durante este período se consiguieron diferentes logros, de los cuales haremos alusión en el capítulo dos.

Dejamos como precedente que el viernes primero de noviembre de 2013, el periódico oficial del estado de Jalisco publicó la Ley de Libre Convivencia del Estado de Jalisco, de la cual fueron opositores los gobernadores ya señalados. A mediados de 2015, la Suprema Corte de Justicia de la Nación establecería la inconstitucionalidad de aquellas leyes estatales que mantuvieran como finalidad el matrimonio y la procreación entre un hombre y una mujer.

No obstante, al tratarse de un período de estudio sincrónico ubicado en la actualidad, su contextualización no puede encapsularse en los años mencionados, porque es producto de un proceso histórico que corre, por lo menos, desde el surgimiento de los movimientos de liberación homosexual en Guadalajara, principio de los ochenta a la actualidad.

El tema de la diversidad sexual, específicamente el que se centra en el homoerotismo, ha sido tratado de forma amplia por las ciencias en general. Desde las ciencias sociales, las perspectivas de género, los estudios culturales enfocados en la diversidad, la identidad, la masculinidad, el feminismo y la historia de la homosexualidad, han constituido el estado del arte sustancial para la comprensión del homoerotismo en México y en la cultura occidental.

Sin embargo, el tema de la moral-sexual homoerótica, de la argumentación moral-sexual y de la configuración polifónica de dicha moral-sexual homoerótica, es un punto no tratado por los diversos estudios. Esto no quiere decir que de forma implícita no se haya mencionado el tema de la moral-sexual, por el contrario, lo ya trabajado en torno al homoerotismo, en conjunción con nuestro material empírico de primera mano, nos permite plantear esta posibilidad analítica. Es decir, observar y comprender la diversidad sexual como un hecho social que puede ser asido desde la argumentación moral-sexual.

Por ende, el presente libro avanza en esta área del discurso y de la diversidad sexual, además de contribuir con el estado del arte actual, al sumar la categoría moral y la condición moral que le asignamos a los sujetos en quienes ha recaído el tema de la diversidad sexual. De esta investigación se beneficiarán las organizaciones sociales que promueven todo tipo de diversidad cultural, al sumar los resultados de este trabajo como parte de los argumentos del discurso sobre la diversidad sexual, un discurso incluyente y de interés global.

Lázaro Marcos Chávez

Mayo de 2017

Guadalajara, Jalisco

# CAPÍTULO 1

## JUSTIFICAR LA SUBJETIVIDAD A TRAVÉS DEL CRISTAL DE LA TEORÍA

### La tradición y su marca sobre la vida cotidiana y el sentido común

*Según se nos dice, Lucifer era un hijo de la mañana,  
un ángel poderoso y esplendente. Y, sin embargo, cayó.  
Cayó y con él una tercera parte de las milicias celestiales [...] de los infiernos. Los teólogos consideran que fue el pecado de orgullo [...] concebido en un instante: non serviam: no serviré.  
Y aquel instante fue su ruina.  
Ofendió a la majestad de Dios con el pensamiento pecaminoso de un solo momento y fue precipitado en los infiernos para siempre.*

JOYCE, 1992

Entender la realidad social y al hombre como hacedor o asido de esta, le demanda al investigador pensar y observar al hombre en la realidad o a la realidad en este, doble modalidad. Por ende, debemos preguntarnos qué clase de pensamientos y qué clase de observaciones deberíamos tener para razonar el enlace en cualquiera de sus dos modalidades. Cómo saber qué se piensa, cómo se piensa, qué se observa y cómo se observa, serían las preguntas subsecuentes que nos llevan

a considerar el observar y pensar como el núcleo operativo epistémico a partir del cual nos aproximamos a la vida cotidiana, siempre social, para explicarla en alguna de sus dimensiones, desde los lentes del investigador o del actor cotidiano.

Sería insulso privilegiar al teórico social o cultural como los únicos seres capaces de traducir la realidad. El hombre común, la madre, el franelero, el empresario, el hijo, el carpintero, el diputado, el travesti, el cura, el jornalero, el poeta e inclusive el esquizofrénico, observan, piensan y traducen la realidad en un texto legible que comprenden, que viven, que alteran, que aman u odian. Solo entonces, la realidad en abstracto se vuelve un contrato *ad libitum* para el hombre, hecho que puede observarse en su biografía, en el modo particular de vivir la vida, que se transparenta en discurso, práctica y argumento siempre específico de algún elemento del mundo cotidiano.

Schütz entendía perfectamente esta realidad, lo cotidiano, el “mundo de la vida” cotidiana: antes de ser el laboratorio de prácticas y observaciones es una realidad que demanda conocimiento pragmático por los agentes que lo constituyen, lo diseñan y reproducen. El mundo social así naturalizado por el hombre “se revela como el sedimento de actos previos de experiencias –míos y de otros– que son socialmente aprobados” (Schütz, 1964, p. 132). Es decir, el mundo de la vida como una construcción histórica de las experiencias de sentido común que le permite al individuo interactuar con las normas sociales –que buscan diseñar y condicionar al sujeto– y a la vez, el conocimiento de esas prácticas normativas le permiten al sujeto flexibilizar las reglas a fin de ajustarlas en un especie de “nuestras propias reglas de actuación”, “mis propias reglas de...” –que no significa ignorar, desconocer, dicha normatividad social–, a partir de lo cual, los actores sociales hacen valer su intersubjetividad, ¿acaso la única condición posible de verdadera libertad que posee el hombre?

Quizá Schütz respondería afirmativamente, pues al nacer el hombre las formas simbólicas ya están presentes y a su muerte, estas seguirán presentes. Por consiguiente, dar cuenta de la comprensión del mundo es dar cuenta de mi mundo aunque este sea el mundo de los demás. He aquí donde es posible contemplar

la flexibilización de las reglas o formas sociales, en la vida cotidiana, en el habla, en los argumentos morales y políticos de los discursos, siempre intersubjetivos.

Esto nos indica no solo desde qué perspectiva se interpretan el conjunto de formas simbólicas bajo las cuales la vida cotidiana se torna sustancialmente distinta para cada individuo, para una colectividad que comparte cierta configuración social frente a otra que es mayoría. También nos permite entender la manera en cómo adquieren sentido mis actos y sentimientos a partir de compararlos o relacionarlos con los de aquellos otros que no son Yo y que avanzan hombro a hombro junto conmigo por el juego de la vida.

Lo anterior fue identificado por Weber como “la acción social”, el “sentido subjetivo”, la posibilidad de que el sentido de la acción esté “referido a la conducta de otros, orientándose por esta en su desarrollo” (Weber, 1964, p. 5), en un mundo donde las formas simbólicas no están acabadas *in perpetuum*, a pesar de que sean las piezas que estructuran el orden o la configuración social de la realidad. Estas son la suma de aquellas expresiones y creaciones que el hombre ha elaborado y continúa construyendo para establecer cualquier tipo de relación con otros hombres, sea de forma personal o colectiva, dentro de la esfera pública o privada como característica de un grupo cultural o como norma institucional, en un espacio local, nacional, regional o global.

Así, la idea de forma simbólica que aquí se presenta nos permite considerar desde un gesto hasta una construcción urbana como forma simbólica, en la medida que se encuentra estructurada según una tradición y un contexto social del cual adquiere su significación o resignificación (Thompson, 1993).

Es pertinente plantear en este momento que la idea de configuración social, o figuración social, es introducida por Norbert Elias para componer el método que le permitiría observar las unidades que se forman en la sociedad a partir de las relaciones sociales cotidianas. Esos elementos son las formas simbólicas, por ende, la configuración tiene que ver directamente con lo observable, no con representaciones. Entonces, al ser “sistemas abiertos y procesos que poseen un

grado relativamente elevado de autonomía y capacidad de autorregulación [...] y cuyas partes constituyentes son hasta tal punto interdependientes que no pueden ser separadas del conjunto sin que se produzcan transformaciones radicales tanto en su propia estructura como en la de la unidad mayor” (Elias, 2002, pp. 36 y 37), es en la cultura y en la interacción social donde se observa y se determina la configuración social y sus componentes.

Desde el análisis filosófico kantiano, a la fundamentación de la intersubjetividad en la antropología filosófica de Cassirer como en el análisis simbólico-estructural de Bourdieu, hasta en el análisis hermenéutico de la cultura –o como el mismo Thompson lo nombra, “concepción estructural de la cultura” (Thompson, 1993, p. 185)–, sin descartar las aportaciones del funcionalismo, la fenomenología y las concepciones aristotélicas, la idea de forma se ha empleado como componente interpretativo en los esquemas de las ciencias duras y de las ciencias sociales.

Así, este concepto se encuentra en un constante debate teórico-disciplinar al considerársele estructura universal, creación colectiva, expresión individual, elemento de intercambio, receptáculo de características primarias o secundarias, material para la manipulación o punto de referencia para la creación simbólica. Lo que incluye la respectiva valoración de acuerdo con un contexto específico de producción-recepción como de las estrategias de transmisión-apropiación, bajo la lógica de un eje diacrónico-sincrónico.

Empero, al haber señalado que una forma simbólica es expresión o creación, más que intentar limitar el uso de este concepto desde nuestras propias circunscripciones académicas o desde las taxativas provenientes de un enfoque teórico disciplinar, mencionaremos que una forma es simbólica no solo por estar ahí para su apropiación, transmisión, producción o recepción, sino porque hay un observador y un espacio de observación que, aunque pudiera ser un lienzo blanco, siempre tendrá contorno, unos límites que se imbrican con la perspectiva misma.

Por consecuencia, el resultado de la perspectiva como la perspectiva misma, acto voluntario o involuntario, es una forma simbólica en sí, ya que implicó un tipo de



interacción en el que la interpretación surge desde los límites históricos, cognitivos, morales y políticos que yacen de manera cotidiana en todos los sujetos como parte de una tradición o en la incertidumbre de la modernidad; es decir, en nuestro mundo o en el mundo de los otros.

El mundo de la vida, lo cotidiano, es el conjunto de percepciones socialmente encauzadas y manifiestas en el Yo, como el sentido común que todos poseemos –por ser el acervo de experiencias previas, comunicadas e inmediatas, “el cual me sirve como esquema de referencia para dar el paso concreto de mi explicación del mundo” (Schütz & Luckmann, 2003, p. 28)–, a partir del cual la significación o resignificación de las formas simbólicas nos muestra los límites bajo los cuales se vive y se argumenta la realidad personal y colectiva de las diferentes formas de ser sujeto social.

Es en la exploración de estos límites que podemos indagar los grados de autonomía o la capacidad de interpretación que los sujetos hacen de sí, de su mundo y del mundo de los otros, desde cualquier ámbito de la vida. Mas nosotros lo haremos desde la sociosexualidad, del homoerotismo.

Sin embargo, habrá que apuntar que el hecho de que cualquier individuo pueda argumentar su forma de vivir y observar el mundo, “mi explicación del mundo”, desde el punto de vista del actor común, no significa que pueda crear estructuras paralelas, culturales, sociales o ideológicas, distintas a las imperantes; es decir, que por el solo hecho de poseer la intersubjetividad como forma concreta de libertad, esta no garantiza que todos los hombres posean verdadera libertad, que adquieran conciencia de clase o conciencia moral.

Empero, la posibilidad de transformación desde la manipulación de la forma misma es la conexión *sine qua non* para introducir una condición o evento que amplíe el horizonte social, siempre en remembranza con su origen. Como señala Gadamer (1999), el sentido común, *sensus communis*, es el fundamento de la comunidad para que se produzca *lo correcto* de acuerdo con cierto horizonte moral o político dentro de un contexto histórico específico; donde lo correcto no

siempre será la reproducción ciega de los roles, sino también resistencia. Nos sorprendemos enneguados por el resplandor de la tradición; ¿acaso no es esta la revancha del Dios omnisciente incapaz de moverse por su propia cuenta, que celoso de Adán y Eva mira con desprecio la creación de estos, la naturaleza social, sus formas simbólicas, y se la adjudica como su obra al considerarse fundamento del creador de lo creado?

O para simplificar, desde algún punto de vista, diremos que este núcleo social –mundo de la vida y sentido común– conformado por las experiencias, pensamientos, deseos, voluntades históricas plasmadas en la conciencia del hombre son “la tradición” misma, ese lenguaje que coordina nuestra percepción, nuestros razonamientos y la forma en que observamos e interpretamos la realidad bajo el sentido de la voluntad por lo correcto, desde la tradición misma en la que nos encontramos.

Los reclamos de Schütz son como los reclamos de Edipo al Sino después de saberse el homicida de su padre y el amante de su madre; son el misterio completo que se eleva como respuesta a nuestra interrogante: “dejemos de aceptar ingenuamente el mundo social y sus idealizaciones y formalizaciones actuales como ya elaboradas e incuestionablemente provistas de sentido, y emprendamos el estudio del proceso de idealización y formalización como tal” (Schütz, 1964, p. 20).

Hacer referencia a la tradición implica la presencia siempre latente de su ruptura por aquello que se le puede identificar con el término de moderno. A diferencia de lo que comúnmente se cree sobre lo moderno como una forma atípica de la tradición, un porcentaje de su contenido se deriva del reciclaje de lo que podemos nombrar como “las viejas formas de la tradición”, o “la voluntad por lo correcto”. De esta manera, podemos pensar que la historia de la humanidad es como se muestra por el constante renacer de sus cenizas, del empuje de lo nuevo por ser moderno al confrontarse con la tradición. Donde lo moderno tiene un aparente triunfo sobre la tradición y se postula como la nueva tradición, la nueva forma de hacer lo correcto.

Pensemos, por ejemplo, en nuestro actual contexto democrático en donde la idea de diversidad ha catapultado la resignificación de los derechos humanos, hasta el grado de propiciar el argumento político que reconoce y legitima los derechos sexuales de heterosexuales como de no heterosexuales. Ante ello, el horizonte de la tradición es incapaz de permanecer estable, pues ahora, conscientes de sus derechos sexuales, la lesbiana, el gay y el transexual reclaman el derecho civil por el reconocimiento conyugal. De esta manera, la forma simbólica del matrimonio debe ceder, se flexibiliza, se reinterpreta para ofrecerle al individuo homoerótico actuar correctamente. Así, el matrimonio, la discriminación no laboral por cuestiones de preferencia sexual, la adopción en parejas del mismo sexo, e incluso, el cambio de género, son formas modernas o posmodernas de lo correcto, de la voluntad por lo correcto.

Liotard argumenta que lo moderno necesita cuestionarse sobre las formas de la tradición; requiere descubrir los mitos bajo los cuales las creencias han configurado esa realidad, cuyas categorías no permiten la inclusión de otros discursos y prácticas, de cualquier índole social o cultural, por lo que la realidad se mantiene cerrada en ciertas formas de consumo simbólico. “La modernidad, cualquiera que sea la época de su origen, no se da jamás sin la ruptura de la creencia y sin el descubrimiento de *lo poco de la realidad* que tiene la realidad, descubrimiento asociado a la invención de otras realidades” (Lyotard, 1996, p. 20).

No obstante, la invención de cualquier realidad o nueva forma de configuración implica el retomar ciertos estándares de la misma tradición, o de una tradición más lejana, para ajustarlos de acuerdo con la necesidad de los individuos en su anhelo por lo correcto. Verbigracia, el romanticismo como modernidad, rompe con la ilustración como tradición, pero retoma de la Edad Media ciertos elementos que reconfigurará como expresiones propiamente románticas.

La obra de Schenk (1983) puede servir como ejemplo claro de esta necesidad de retomar ciertos aspectos, de una tradición lejana, para configurar el pensamiento de lo moderno. Claude Lefort argumenta que interrogar a la historia y a

la política, para “la crítica de las ideas dominantes del tiempo” es una forma de encontrar la renovación de ciertos conceptos, como el de humanismo, que le permitirá a una época configurar la dinámica social de su tiempo bajo los ideales de un pasado glorioso (Lefort, 1988, p. 202). No obstante, desde una dimensión social, los elementos recuperados de la tradición, una vez adecuados al contexto de la modernidad, reproducen el sentido de lo correcto, de la voluntad por lo correcto.

La tradición es un pretérito que alcanza la perennidad en el futuro gracias a las ciencias humanas y su necesidad de recurrir a la historia para comprender el presente, mientras que la modernidad es el presente histórico y futuro. Este sentido que le otorgamos a la modernidad no es una pretensión filosófica, es un rasgo que extrapolamos de la gramática verbal de nuestra lengua, la cual señala que el presente histórico expresa el presente absoluto de una acción puntual, que propiamente no encierra un concepto determinado de tiempo; el presente como futuro expresa un futuro que solo será presente en el momento en que se realicen la acción de los otros verbos que acompañan la oración (*cf.* s/a, 1980, p. 271).

Así, los componentes de la modernidad son la posibilidad, la incertidumbre y la caducabilidad. En palabras de Bauman, la modernidad “es una cuestión de estándares, de esperanza y de culpa [...], es la imposibilidad de mantenerse en un punto fijo. Ser moderno significa estar en movimiento” (Bauman, 2001, p. 91). La tradición es lo fijo, la estructura estable, la directriz económica, política y moral que opera en alguna sociedad como realidad impuesta, pues “implica un grupo de prácticas, normalmente gobernadas por reglas aceptadas abierta o tácitamente y de naturaleza simbólica o ritual, que buscan inculcar determinados valores o normas de comportamiento por medio de su repetición, lo cual implica automáticamente continuidad con el pasado” (E. Hobsbawm, 2002, p. 8); y la continuidad de ese pasado se aprecia con claridad cuando observamos que lo moderno tiende a manifestar idénticamente la voluntad por lo correcto.

El tema de la modernidad como tradición es parte de las reflexiones teóricas de diversos autores para analizar e interpretar las fuerzas fenomenológicas que

orientan el subjetivismo político y cultural –por no decir espíritu político y cultural– de la realidad humana. Verbigracia, Durkheim en *La división del trabajo social* o Marx en las *Formas que preceden a la producción capitalista*, sin usar los términos de tradición o modernidad, hacen referencia a estas estructuras o sistemas sociales que no solo organizan de manera específica las relaciones sociales, sexuales y materiales, sino que incluso orientan la elección del consumo cultural al pautar el comportamiento del hombre; también nos señalan aquellos elementos que trasladan y traslapan la solidaridad mecánica a la solidaridad orgánica, el comunismo primitivo al capitalismo; es decir, el movimiento que va de la tradición a la modernidad.

Las siguientes dos citas ilustran la idea de tradición y paso a lo moderno para los dos clásicos que tomamos como ejemplo, según sus propios conceptos. En la primera cita Marx explica cómo las tribus, al cazar en un determinado lugar, crean sus distritos de caza, por lo que el suelo se vuelve una extensión de ellos, de su comunidad y con ello surgen los principios de la propiedad privada; el cambio del comunismo primitivo al capitalismo:

El objetivo de todas estas entidades comunitarias es [su] conservación, es decir la reproducción como propietarios de los individuos que la componen, es decir su reproducción en el mismo modo de existencia, el cual constituye al mismo tiempo el comportamiento de los miembros entre sí y por consiguiente constituye la comunidad misma. Pero, al mismo tiempo, esta reproducción es necesariamente nueva producción y destrucción de la forma antigua (Marx, 1982, p. 72).

Durkheim en el capítulo III de su libro segundo, obra referida *supra*, señala que la tradición tiene su fuerza en la reproducción que los ancianos difunden a las nuevas generaciones, a partir de su autoridad; por consiguiente,

todo lo que puede contribuir a prolongar esta influencia más allá de la infancia tiene que fortificar las creencias y las prácticas tradicionales. Es lo

que sucede cuando el hombre continúa viviendo en el medio en que se ha educado, pues permanece entonces en relación con las personas que lo han conocido niño y lo han sometido a su acción. El sentimiento que por ellas tiene subsiste y, por consiguiente, produce los mismos efectos, es decir, contiene los deseos de innovación (Durkheim, 2007, p. 309).

No obstante, la autoridad tiende a disminuir conforme la dinámica social va trasladando a los individuos a un nuevo orden, al del progreso, al de las ciudades, afirmará Durkheim. Desde otro ángulo, Lipovetsky sitúa la tradición en la modernidad como ese espacio que brinda estabilidad, y a la modernidad la plantea como hipermodernidad, donde su dinamismo, movimiento vertiginoso, hace de la decepción el estado natural del hombre. Leamos: “Cuanto más se multiplican las vivencias decepcionantes, más numerosas son las invitaciones a no quedarse quietos y las ocasiones de distraerse y gozar. Para combatir la decepción, las sociedades tradicionales tenían el consuelo religioso; las sociedades hipermodernas utilizan de cortafuegos la incitación, incesante a consumir, a gozar, a cambiar” (Lipovetsky, 2008, p. 23).

Expresado lo anterior, tentativamente podemos contestar al cuestionamiento que nos hacíamos al inicio de este apartado, “qué clase de pensamientos y qué clase de observaciones deberíamos tener” para comprender e interpretar la vida cotidiana, el sentido común, la tradición en el lenguaje del hombre social, individual o institucional, en los argumentos que estos nos ofrecen. Es en el lenguaje y en la argumentación que está la esencia de la tradición; pues como señala Gadamer, “la esencia de la tradición consiste en existir en el medio del lenguaje, de manera que el objeto preferente de la interpretación es de naturaleza lingüística” (Gadamer, 1999, p. 468). En palabras de Giner: “La esfera civil y el mundo de la vida que en ella florece están permeados por el lenguaje, que es nuestro modo de ejercer la acción comunicativa, entendernos y convivir significativamente. [...] Mediante el lenguaje nos socializamos como personas y entendemos intersubjetivamente como seres capaces de razón” (Giner, 2008, p. 769).

De tal manera que la tradición o modernidad nos llega a nosotros por el camino argumentativo de la tradición lingüística, no como lo que se ha quedado en la historia como la costumbre de los viejos, sino como algo “que se transmite, que se nos dice a nosotros bien bajo la forma del relato directo, en la que tiene su vida el mito, la leyenda, los usos y costumbres, o bien bajo la forma de la tradición escrita, cuyos signos están destinados inmediatamente para cualquier lector que esté en condiciones de leerlos” (Gadamer, 1999), y de reproducirlos, agregaríamos nosotros. Aclaremos que la tradición y la modernidad no son sinónimos aunque nuestra redacción deje esa impresión, sin embargo comparten el mismo principio ontológico: el de la voluntad de lo correcto, como ya se explicó. Pero mientras que la tradición es una estructura fija –“modernidad sólida” en palabras de Bauman–, la modernidad es una estructura que altera la fijeza de la tradición, por lo que hace de la tradición una “modernidad líquida” (Bauman, 2003).

Se ha señalado, y mantenemos nuestra postura (Chávez Aceves, 2012), que la tradición es el núcleo que alberga el conjunto de procedimientos cotidianos que históricamente han constituido el sentido común a partir del cual el hombre social se guía hacia lo correcto –mantener una determinada estructura que garantiza el orden social estipulado por la tradición–, lo cual es el fundamento de la comunidad. Goffman da una definición clara que citamos *in extenso* sobre este asunto:

El funcionamiento del orden de interacción puede interpretarse como la resultante de varios sistemas para facilitar las convenciones, en el mismo sentido que las reglas del juego, las normas de tráfico, o la sintaxis de una lengua. Para ello se pueden ofrecer dos explicaciones. En primer lugar, el dogma de que el efecto fundamental de una serie de convenciones es que todos los participantes paguen un precio bajo y obtengan un beneficio alto, siendo la noción implícita la de que cualquier convención que facilite la coordinación servirá, siempre que se pueda inducir a todos a aceptarla, sin que las diferentes convenciones tengan valor por sí mismas. [...] En segundo lugar, la intervención ordenada se considera un producto del

consenso normativo, según la visión sociológica tradicional en la que los individuos dan por sentadas, sin plantearse, normas que consideran intrínsecamente justas. [...] Ambas perspectivas asumen que las restricciones que se aplican a los demás se aplican también a uno mismo, que los demás adoptan la misma perspectiva sobre las restricciones de su conducta y que todo el mundo entiende lo que se obtiene con esta autosumisión (Goffman, 1991, p. 179).

Si bien Goffman no habla de tradición, de la voluntad por lo correcto, trata el tema de la interacción social –orden social, ocasión social, vida social, estructura social, rol social– como el resultado de una situación social que establece un orden específico, el de las formas simbólicas, que desde nuestro punto de vista es el orden de la tradición, el del “control social” como lo enuncia Goffman. Por ende, la voluntad por lo correcto es transmitida por la tradición mediante el lenguaje –sin el cual, por cierto, no habría interacción social–, bajo sus estructuras simbólicas totales. De esta manera, el hombre transpira por todos los poros de su cuerpo la voluntad de lo correcto; la tradición corre como sustancia vital del ser social, le da sentido al sistema, a la estructura, a la vida cotidiana, a las formas simbólicas.

Inclusive el pensamiento de Maturana fortalece lo que se ha argumentado hasta el momento respecto a la tradición como lenguaje, aunque su perspectiva sea desde la ciencia biológica; él plantea que “los seres humanos existimos como tales en el lenguaje, y que todo lo que hacemos como seres humanos lo hacemos como diferentes maneras de funcionar en el lenguaje” (Maturana, 2000, p. 163). Mas este lenguaje no revolotea en el hombre libremente, se encuentra coordinado por “coordinaciones consensuales” de acciones, de emociones, emanadas y transmitidas a través de las conversaciones de la vida cotidiana y de la vida especializada.

Léase para vida especializada, vida religiosa, académica, empresarial, es decir, de la conversación especializada siempre guiada por una emoción específica, que también aplica para la vida cotidiana; en palabras de Giner: “el diálogo es la fuente de nuestra emancipación y del consenso moral racional” (Giner, 2008, p. 769).



Esto quiere decir que el pulso e impulso de nuestras conversaciones es una emoción consensuada, sintagma, este último, que nos remite a las dos perspectivas goffmanianas con respecto al orden de la interacción y nos permite volver a nuestra idea de la voluntad por lo correcto para decir que, en cualquier tipo de conversación siempre hay, con alguna intensidad, vestigio de lo correcto como la emoción de la tradición siempre presente en el lenguaje y, que además, expone una determinada postura política del sujeto o los sujetos que se enuncian y se argumentan a partir del consumo de ciertas formas simbólicas, de modos específicos de interrelacionarse como en la pertenencia y reproducción de configuraciones o estructuras sociales.

Con la intención de ser claros, tomemos por ejemplo la idea occidental de matrimonio: un sujeto puede tener una idea específica sobre qué es el matrimonio y cómo el hombre y la mujer deben vivir dicha actividad; la idea fue adquirida en una conversación familiar y posee la emoción de la tradición, vivir y pensar correctamente la forma simbólica del matrimonio.

No obstante este sujeto que tiene un concepto claro del matrimonio, según su tradición cultural, puede experimentar o saber, en carne propia o indirectamente, de otra forma de matrimonio que difiere de su emoción primaria, por lo que la observación que este haga de la nueva configuración será negativa porque él está acostumbrado a observar de cierta manera la idea de matrimonio y no otra idea, pues como bien señala Goffman las distintas convenciones –o conversaciones, con Maturana– no tendrán valor, y además el individuo estará comprometido como “alguien que no desorganiza la interacción social ni traiciona a las unidades sociales que dependen de esa interacción” (Goffman, 1959, p. 132).

Aunque cabe la posibilidad de que el sujeto adopte como posible la nueva forma que se le ha presentado tras de haber puesto en marcha la condición de intersubjetividad como opinión a considerar o experiencia posible, lo que no significa que opte por su práctica. O bien, la nueva idea es posible porque la

tradición, con respecto al matrimonio, ha entrado en crisis; lo que provoca que su emoción se pueda argumentar desde otros fundamentos.

Sin embargo, en esta circunstancia es la forma simbólica lo que está en crisis, mas no la voluntad por lo correcto. El consumo de otra forma simbólica, lo moderno, o la permanencia en la tradición –lo que de antemano implica, sin duda, una batalla a la que puede nombrarse “la lucha entre tradición y modernidad”– conlleva la continuidad de la reproducción de la voluntad por lo correcto. Empero, el cambio de vestimenta de esta voluntad, en el supuesto de la adopción de una nueva forma de concebir la idea de matrimonio, en palabras de Gadamer, implica la apertura del horizonte:

No es solo que la tradición histórica y el orden de vida natural formen la unidad del mundo en que vivimos como hombres; el modo como nos experimentamos unos a otros y como experimentamos las tradiciones históricas y las condiciones naturales de nuestra existencia y de nuestro mundo, forman un auténtico universo hermenéutico con respecto al cual nosotros no estamos encerrados entre barreras insuperables sino abiertos a él (Gadamer, 1999, p. 26).

En este sentido, continuando con nuestro ejemplo, para la tradición la diversidad o la posibilidad interpretativa individual, aislada del consenso de quienes determinan la forma tradicional del matrimonio, no entra en el juego de la reconfiguración de esta forma simbólica. Si acaso, dependiendo de la flexibilidad de la tradición, las formas alternas o interpretaciones posibles respecto al matrimonio podrían ser toleradas desde el modelo toledano. Este modelo “asegura la no-agresión de los ‘diferentes’ aun cuando ello implique conscientemente la no-integración de los grupos sociales. Tolerar es soportar, aguantar, sin detenerse un momento a entender respetuosamente lo que el ‘otro’ tiene que decir y quiere para sí” (Marcial, 2009, p. 4), con respecto a una configuración tradicional que ya no le significa, en su forma, al momento de reproducirla.

Aunque la modernidad posea una directriz similar a los fines de la tradición, se distingue de esta por abanderarse en la idea de la inclusión de lo diverso, lo que implica una ruptura con la tradición y la búsqueda por ser la tradición en ciernes. Una tradición que al reconocer otras posibilidades las consensuará para integrarlas a la estructura del sistema y con ello evitar la extinción de las formas que aseguran lo correcto, con lo cual el propio sistema asegura su continuidad (Wallerstein, 1998). Empero, mucho más importante es notar que la modernidad califica a los sujetos, los potencializa como individuos modernos, generadores de transformaciones sociales y, en consecuencia, la modernidad –que, entre otras cosas, se caracteriza por la pérdida del dominio de las tradiciones (Giddens *apud.*, Castells, 2001, p. 33)– vuelve visible lo diverso para incluirlo, sin vuelta atrás, como característica humana.

Solo entonces, con el advenimiento de lo moderno, la moral-sexual homoerótica es posible y tiene sentido estudiarla como parte de un nuevo fenómeno social en ciernes que nos arrojará luz sobre el modo en que los sujetos luchan desde el activismo político formal o informal, en contra de un modelo sociosexual impuesto por la tradición heterosexual-patriarcal, para legitimar el homoerotismo como una configuración que, desde sus propios esquemas morales-sexuales e interpretativos, puede reproducir lo correcto, la voluntad por lo correcto.

Así, el amor, la sexualidad, el erotismo al ser reinterpretados se convierten en homoeropraxis, en los fundamentos de una colectividad. Es decir, en una configuración sociosexual que se argumenta y se expresa mediante un discurso disidente del discurso heterosexual-patriarcal, así como en diversas prácticas sexuales, amorosas, eróticas, que al estar consideradas como forma contraria de la tradición, como desviaciones o anomalías, la configuración homoerótica del amor, de la sexualidad, de lo erótico, adquiere dimensiones políticas. Homoeropraxis que se adscribe como parte de los discursos reconocidos y enunciados por la modernidad, donde la diversidad sexual es un asunto de derechos humanos, de garantías individuales, sociales y civiles.

Esta última oración estaría inscrita dentro de las preocupaciones de la actual sociología enmarcadas por Bauman en lo que él ha referido como “modernidad líquida”, pues la sociología de la modernidad líquida procura la autonomía y libertad individual en el entendimiento, así como la práctica consciente y responsable de dicha autonomía y libertad individual. Ante tal reto, Bauman nos dice que “la mayor oposición de la sociedad moderna en su fase actual, ‘licuificada’ y descentrada; la oposición que debemos resolver para preparar el terreno de una sociedad verdaderamente autónoma es la que se nos plantea entre asumir la responsabilidad o buscar un refugio donde la responsabilidad, por las propias acciones, no sea propia” (Bauman, 2003, p. 223).

A partir de lo anterior podemos retomar el estudio de Núñez (2001), quien aborda, desde nuestro punto de vista, el discurso de la tradición pero instaurado en el nivel académico sobre el estudio del homosexualismo en México, a fin de señalar que las categorías analíticas-metodológicas del discurso dominante antropológico obstaculizan la comprensión e interpretación de las relaciones homoeróticas al establecerse desde la perspectiva de la heterosexualidad-patriarcal, y no desde la homoeropraxis. Con esto se abre un debate para cubrir la necesidad teórica y política de explorar:

1) la manera en que nuestros modelos comprensivos invisibilizan aspectos de la realidad y se vuelven cómplices de los sistemas de dominación, en este caso el patriarcado; 2) el carácter político de la vivencia erótica, en la medida en que en ella se articulan saberes y prácticas que desordenan a nivel íntimo ideologemas sexuales y de género dominantes; y 3) la recuperación de los estudios de los homoerotismos entre varones para las investigaciones de las masculinidades, pues no permiten un conocimiento más profundo de las subjetividades masculinas, de las políticas de identidad en las que participan y de sus intersecciones, casi siempre ambiguas y contradictorias, en el orden de género y en la reproducción del sistema patriarcal” (Núñez Noriega, 2001, pp. 15 y 16).

Así, ponemos de manifiesto, entre lo que someramente se ha señalado, que actualmente el estudio de la diversidad sexual no puede detenerse en el acto sexual consumado, en el análisis del penetrador y el penetrado, o en la identidad del travestido con respecto del no-travestido. Si se quiere comprender la diversidad sexual en la historia y en la actualidad, es necesario abordarla como un activismo político que incide en todos los ámbitos de la vida. Sostendremos que la práctica de las formas eróticas es entendida conscientemente y ejecutada responsablemente por los sujetos homoeróticos; es decir, que son individuos autónomos. Que pese al modelo heterocentrista estos pueden optar libremente por una preferencia sexual distinta a la heterosexual. Este hecho demostraría que la tradición juzga la diversidad sexual, y a quienes la profesan, como una práctica irresponsable refugiada en la responsabilidad no propia, esto es, en la enfermedad mental, en el mal genético o en la posesión endemoniada. Causas que han sido difundidas por el discurso científico y religioso y que han condenado a la diversidad sexual, específicamente al homoerotismo, ya que este se ha considerado una desviación, un problema mental, hereditario o genético.

Foucault al respecto señalaría, como ya lo hemos expresado (Chávez Aceves, 2016), que incluso en el orden de lo penal, a las denuncias judiciales hechas con motivo de prácticas sexuales irregulares se les anexó la idea de enfermedad mental, pues la tradición siempre “definió una norma de desarrollo de la sexualidad desde la infancia hasta la vejez y se caracterizó con cuidado todos los posibles desvíos; se organizaron controles pedagógicos y curas médicas; los moralistas pero también (y sobre todo) los médicos reunieron alrededor de las menores fantasías todo el enfático vocabulario de la abominación” (Foucault, 2000, p. 48). Estar enfermo, nos dice Foucault, en el tomo 3 de su *Historia de la sexualidad* (2001), es una condición impuesta desde la cual el sujeto se encuentra imposibilitado para darse cuenta de su condición, actúa ajeno de sí mismo, por lo que el Estado o las instituciones encargadas de este anulan cualquier posibilidad y derecho de reinterpretarse, así como el derecho, por mucho tiempo, de su carácter político y moral.

Lo mismo ocurriría con el homosexual que no cuenta con el reconocimiento de su diversidad sexual, ya que al situarse fuera de la tradición dominante sería visto como un enfermo, un ajeno a sí mismo, un lejano no solo de sí, sino de los demás, de esos otros que como Sísifo empuja hacia la cima los fundamentos de la cultura dominante. Ese sistema de tradiciones que para Virilio “nos exilian de nosotros mismos y de los otros, una pérdida de sentido que no es tan solo una siesta de la conciencia, sino un declive de la existencia” (Virilio, 1988, p. 40). Nietzsche agregaría que esa misma tradición es la que le proporciona al hombre, el hombre de tradición, la “*medida de valor*: mirando a los otros desde sí mismo, honra o desprecia” a quienes se asemejan a él o a quienes lo cuestionan (Nietzsche, 1989, p. 21).

Mas el discurso de la ciencia que relaciona la sexualidad diversa con un estado enfermizo, antinatural (Foucault, 2000), no solo se le ha aplicado al homoerótico, también atañe a la mujer, al joven y al indígena. Por ejemplo, Giddens al respecto nos dice que las “mujeres que anhelan el placer sexual son específicamente innaturales.<sup>1</sup> Como escribió un especialista médico: ‘lo que es condición habitual del hombre (la excitación sexual) es una excepción en el caso de la mujer’” (Giddens, 1998, p. 17). Será conforme a la evolución del discurso sobre la diversidad, de los derechos sexuales, como en la resistencia de la homoeropraxis a partir de los movimientos de liberación homosexual en occidente, así como de otros discursos disidentes de la heterosexualidad-patriarcal, que la tradición y sus instituciones se flexibilizarían. Verbigracia, recordemos que el homosexualismo dejó de catalogarse como enfermedad mental por la American Psychiatric Association (APA) en 1973, al borrarlo de su *Manual de Diagnóstico y Estadística de Trastornos Mentales*; lo que ocasionaría que la Organización Mundial de la Salud (OMS) se manifestara

---

<sup>1</sup> A este respecto, y particularmente sobre los estudios culturales y de género en México y en otras latitudes, el modelo mariano o de mujer sumisa, mujer tradicional, frente a su contraparte, la mujer moderna erotizada, siempre perversa y mala, ha sido trabajado por: Bourdieu, 2000; Butler, 2002; Córdova Plaza, 2003; Fernández, 2009; Foucault, 2002; Gimeno, 2005, 2008; Meloni, 2008; Monsiváis, 1999; Paz, 1993; Szasz, 1998; Trueba Lara, 2008; Wiesner-Hanks, 2001; por mencionar a algunos.

a favor de no considerar a los homosexuales como enfermos mentales hasta 1990 (Pickett, 2009).

Otro ejemplo lo proporciona Castells (2001), cuando observa cómo la integración en grupos políticos por el feminismo, homosexualismo, lesbianismo y sadoomasoquismo consiguen el reconocimiento social y la legitimación en diferentes capitales internacionales, a pesar del peso de la tradición heterosexual imperante.

La repercusión de los movimientos sociales, y sobre todo del feminismo, en las relaciones de género desencadenó una vigorosa onda expansiva: se puso en entredicho la heterosexualidad como norma. Para las lesbianas, la separación de los hombres como los sujetos de su opresión era la consecuencia lógica, si no inevitable, de su consideración de que el dominio masculino era la fuente de los problemas de las mujeres. Para los hombres gays, el cuestionamiento de la familia tradicional y las relaciones conflictivas entre hombres y mujeres representó una oportunidad para explorar otras formas de relaciones interpersonales, incluidas nuevas formas de familia, las familias gays. Para todos, la liberación sexual, sin límites institucionales, se convirtió en la nueva frontera de la expresión personal. No en la imagen homófoba de una promiscuidad absoluta, sino en la afirmación del yo y en la experimentación con la sexualidad y el amor. La repercusión de los movimientos de gays y lesbianas sobre el patriarcado es, por supuesto, devastadora (Castells, 2001, p. 62).

A esta última oración hay que agregar al feminismo como parte fundamental en la puesta en crisis del patriarcado e incluso reconocer que a partir de este, los otros movimientos adquieren la posibilidad de luchar por su reconocimiento social y cultural; además de ser un sustento teórico del que se nutren los argumentos morales y políticos de la homoeropraxis (Castells, 2001; Díez, 2010; Gimeno, 2005; Lizarraga Cruchaga, 2003; Llamas, 1998).

En resumidas cuentas, la tradición, como orden fijo o en su estado de modernidad, se muestra como el imperativo que dicta el orden natural de lo social,

el conveniente para la permanencia de la tradición, de nuestra existencia y cuya naturalidad consiste en que se le apropie para su reproducción. No obstante, este orden no es un orden cerrado, se encuentra abierto, es interpretable; se accede a él mediante el análisis hermenéutico, y al abrirse se da la posibilidad de romper, criticar y rehacer la tradición; es decir, la tendencia por continuar con la voluntad por lo correcto.

Si la “verdad de la tradición es como el presente que se abre inmediatamente a los sentidos” (Gadamer, 1999, p. 554), ¿cómo se accede a esta verdad? A través del lenguaje, porque la tradición es lenguaje; por ende, reiteramos que es mediante el lenguaje que asimilamos la tradición y la reproducimos. Es mediante el lenguaje que podemos observar la interpretación que los individuos hacen de la tradición. Es en este y en cierto tipo de acciones que la homoeropraxis pone a disposición de los individuos un conjunto de argumentos morales-sexuales que adquieren un posicionamiento político, consciente o inconsciente, desde el cual se dibuja un distanciamiento con la tradición en el momento en que la lesbiana, el gay o bisexual, por ejemplo, se percibe diverso y como un ser moral, y no como desviado o amoral.

Con ello, la contienda política es inminente porque “nuestras preferencias morales nos llevan directamente a luchas políticas” (Wallerstein, 1998, p. 5). Cuando los diferentes individuos expresan su *doxa* al respecto de la moral-sexual que obran o resisten, lo que se comunica es la tradición misma, un conjunto de formas simbólicas, no simples arrebatos afectivos.

Ya que la tradición es lenguaje, forma simbólica, es importante comprender que:

el lenguaje no constituye el verdadero acontecer hermenéutico como tal lenguaje, como gramática ni como léxico, sino en cuanto que da la palabra a lo dicho en la tradición. Este acontecer hermenéutico es al mismo tiempo apropiación e interpretación. Por eso es aquí donde puede decirse con toda razón que este acontecer no es nuestra acción con las cosas sino la acción de las cosas mismas (Gadamer, 1999, p. 555).



Habría que señalar que la *doxa* de la moral-sexual no solo se vuelve tangible en la biografía o conjunto de biografías, sino en las conversaciones y convenciones de los hombres interactuando entre ellos en la vida social. Émile Durkheim apunta otro elemento –al orientar la indagación social en el modo: hombre en la realidad, cuando definió el hecho social como el producto externo al hombre creado por la sociedad para modelar el discurso, la práctica y la argumentación del *modus vivendi* en sociedad– en los mecanismos bajo los que se ejerce la coerción institucionalizada, externa a la voluntad individual. Por lo que se afirma que un “hecho social se reconoce en el poder de coerción externa que ejerce o es susceptible de ejercer sobre los individuos; y la presencia de este poder se reconoce a su vez ya sea por la existencia de una sanción determinada, o por la resistencia que el hecho opone a toda empresa individual que tienda a violarlo” (Durkheim, 2006, p. 14).

Por consiguiente, las instituciones y las normas objetivan el mundo social, lo resguardan de aquella intersubjetividad que podría ignorar por completo el sentido común del grupo, lo que significaría la pérdida de la tradición, del lenguaje y del hombre social. La intersubjetividad en esta modalidad, hombre en la realidad, solo se encarga de asumir, de manera particular, las condiciones limitantes del actuar en el mundo social, o como lo expresarían Berger y Luman, de objetivar la sociedad a partir de la socialización y reproducción del lenguaje de las instituciones en un rol específico: abogado, rector, juez, presidiario, pobre, enfermo, desviado, artista o exiliado. De esta manera, “el orden institucional es real solo en cuanto se realice en ‘roles’ desempeñados, y que, por la otra, los ‘roles’ representan un orden institucional [...] y del cual se deriva su sentido objetivo” (Berger & Luckmann, 1968, p. 101).

Bourdieu también reconoce la omnipresencia de las instituciones como estructuras objetivas e independientes de la conciencia y de la voluntad del hombre; no obstante, él señalaría que estas estructuras, campos de operación, tienen una forma lógica de funcionar a la que reconoció como *habitus*, ese

principio a partir del cual se rigen las prácticas sociales, se reconocen y se reproducen entre los miembros de un grupo social o campo.

Por lo que el *habitus* es un “sistema de *disposiciones* duraderas y transferibles, estructuras estructuradas predispuestas a funcionar como estructuras estructurantes, es decir, como principios generadores y organizadores de prácticas y de representaciones” del campo desde donde operan (Bourdieu, 2007, p. 86). De esta manera, la condición social de la vida tal y como se le presenta al hombre en los diferentes contextos históricos es legítima.

No obstante, nos mantendremos en la convicción de defender nuestra postura epistemológica, la cual ve un orden social abierto a partir de la interpretación hermenéutica, que se opone a aquellas corrientes sociológicas canónicas cuya óptica señala que la moral misma, o la voluntad por lo correcto, es la sinergia externa al hombre –expresada por este al ser asumida y reproducida para continuar con un determinado orden del mundo, el cual se reafirma en la operatividad de las institucionales–, que mantiene cerrada la comprensión del mundo, de los otros, desde un esquema ideológico que es internalizado pasivamente por los individuos o por empatía política sobre la definición de los otros; actitud, esta última, que deriva en la moral de los hipócritas.

Esto es, aquella que desprecia lo distinto y que es incapaz de amar al lejano, al individuo que se aparta de las pautas de la tradición a pesar de haber nacido en estas para condenarlo a las diversas formas de exclusión, ante su incapacidad de amar a su diferente de acuerdo con aquel precepto que le manda amar a su prójimo como a sí mismo.

Así, el otro, el diferente, el lejano, el homosexual, la mujer, el joven, el indígena, se verá excluido de los privilegios que otorga una determinada forma de reproducir el mundo. Esta idea podría equipararse a aquel razonamiento *nietzscheano* que se responde:

Solo ahora escucho lo que ya antes decían con tanta frecuencia: “nosotros los buenos –nosotros somos los justos–” a lo que ellos piden no lo llaman desquite, sino “el triunfo

de la *justicia*"; a lo que ellos odian no es a su enemigo, ¡no!, ellos odian la "*injusticia*", el "ateísmo"; lo que ellos creen y esperan no es la esperanza de la venganza, la embriaguez de la dulce venganza [...], sino la victoria de Dios, del Dios *justo* sobre los ateos; lo que a ellos les queda para amar en la tierra no son sus hermanos en el odio, sino sus "hermanos en el amor", como ellos dicen, todos los buenos y justos de la tierra (Nietzsche, 1989, p. 55).

Si la estructura social es expresión de un estado intrínseco de una ideología dominante identificada bajo el término de tradición, esta, al ser externa, vuelve la vivencia de la realidad ajena. No es ajena en cuanto a desconocimiento de las normas y acuerdos morales que la sustentan, es ajena en cuanto a la definición que propone sobre los otros o sobre la realidad misma en la que el sujeto está imbricado. Con ello aludimos a lo que Thompson (1993) llamó como la "falacia del internalismo", la cual supone que la apropiación de la realidad no puede partir de un proceso autoformativo que "implica una actividad permanente de interpretación" (Thompson, 1993, p. 157), desde el cual los individuos se autoafirman.

Es decir, adquiere una recompreensión de sí mismos a partir de los propios procesos de socialización a los cuales ha estado expuesto, pero estos no son contundentes o capaces de mantener cerrado el mundo.

Es esta supuesta contradicción (porque esa realidad que aparentemente se niega al descubrirse como realidad impuesta –y que amenaza empuñar la daga de la exclusión sobre quienes reclamen la posibilidad de recuperar los privilegios de los que ha sido despojado, la capacidad de perspectiva e interpretación– es la misma realidad cuya vivencia deja de ser ajena) la que impulsa "los procesos de individuación por encima de los límites de una identidad convencional, de una identidad atendida a determinados roles sociales" (Habermas, 1991, p. 89). Desde ahí se reformulan los principios morales de los individuos bajo otra configuración social, para iniciar con la lucha política que resiste las aberraciones de la tradición mediante los mecanismos que le permiten reinterpretar el discurso de la exclusión.

## La reinterpretación de la exclusión

*Toda la experiencia de la historia nos enseña que la elaboración de la ideología de un grupo social, y en consecuencia también de la moral sexual, se lleva a cabo en el proceso mismo de la lucha de ese grupo contra las fuerzas sociales adversas.*

KOLLONTAY, 1977

Dentro de los distintos mecanismos que la tradición posee para integrar a los sujetos al consumo, reproducción e interpretación de las formas simbólicas, nos encontramos con la exclusión; proceso social que puede ser abordado desde la ideología. Ya Eagleton (1997), en su explicación sobre qué es la ideología, ha expuesto las diferentes posturas que surgieron en rededor del concepto, sobre su utilidad y aplicación teórico-metodológica. De esta forma, la ideología ha servido para señalar una realidad cerrada, velada, dogmática e inflexible –carácter negativo de esta (Ricoeur, 2001)–, así como un “producto teleológico, ‘totalitario’ y con raíces metafísicas” (Eagleton, 1997, p. 14) que es preferible no emplearlo por su alto grado de ambigüedad.

Otros teóricos postulan que el concepto puede utilizarse en técnicas de tipo psicoanalíticas, de forma crítica para señalarle al otro que nadie está completamente “engañado –que aquellos que están oprimidos experimentan incluso ahora esperanza y deseos que solo se podrían cumplir en la realidad mediante una transformación de sus condiciones materiales–” (Eagleton, 1997, p. 16).

No obstante, en la concepción ricoeurista se adjudica a la ideología un carácter binario: la ideología como deformación de la realidad y como integración de esta (Ricoeur, 2001). En la primera, la ideológica tiene un sentido negativo ya que presenta la realidad naturalizada, cerrada, que de ser alejada de aquel hombre conforme con su tradición, truncaría la reproducción del sistema tradicional a partir del cual basa su existencia completa. Pero en el otro sentido, la ideología permite integrar la realidad, aparentemente cerrada, a una configuración distinta.

Es decir, en ambos casos la realidad es la misma pero en una los sujetos interpretan y adecuan la realidad, mientras que en la otra, la realidad está impuesta y cuenta con distintos métodos de exclusión para sancionar cualquier forma de interpretación distinta de los intereses políticos y morales de esta.

Verbigracia, una vez que la sexualidad fue naturalizada desde la perspectiva social, dejó de ser natural para ser sociosexual; perdió su esencia primitiva para adquirir una nueva dimensión, la social. En el marco de la ideología como deformación de la realidad, la tradición se encarga de alejar la sexualidad primitiva, instintiva y polifórmica del hombre para imponer la configuración de la religión, por ejemplo. Porque también podría ser la concepción de la medicina, o incluso desde la pornografía.

En cualquier caso esta dimensión ideológica, a través de la sexualidad, mantiene un estatus específico de lo correcto, de la sexualidad correcta, alejada de su forma primitiva, ahora social, controlada y única. Sin embargo, en la otra dirección, la sexualidad como forma simbólica es una forma no acabada, susceptible de ser interpretada desde la propia concepción ideológica que la presenta como realidad única, o desde una configuración alternativa, con lo cual la mirada unilateral es contrarrestada (Páramo Ortega, 2008, p. 206). Lo correcto continúa, permanece, pero se constituye de otros elementos como, por ejemplo, el placer sexual.

Este proceso nos permite concebir la tradición como un sistema de símbolos en interacción con estructuras que poseen determinados valores, creencias, motivos, fines y pautas que mantienen un determinado orden social o configuración, el orden conveniente, un orden ideologizado de la vida, pero interpretable, que refleja intereses políticos específicos. Es esta dinámica simultánea lo que hace de la realidad una creación simbólica difuminada, integrada y legitimada para los que se encuentran inmersos en ese sistema de significación e interpretación.

El hombre, ese animal que fabrica herramientas, que ríe o que miente, es también un animal incompleto, o más exactamente, un animal que se completa a sí mismo. Siendo agente de su propia realización, el hombre crea, valiéndose

de su capacidad general para construir modelos simbólicos, las aptitudes específicas que lo definen. O —para volver por fin a nuestro tema— el hombre se hace, para bien o para mal, un animal político por obra de la construcción de ideologías, de imágenes esquemáticas de orden social. [...]

Cualquier otra cosa que además puedan ser las ideologías —proyecciones de temores no reconocidos, disfraces de ulteriores motivos, expresiones de solidaridad grupal— son, de manera sumamente clara, mapas de una realidad social problemática y matrices para crear una conciencia colectiva (Geertz, 2003, pp. 190 y 192).

Debido a que nuestro interés se encuentra en el ámbito de la vida cotidiana, de las formas simbólicas, de la moral-sexual homoerótica, el punto medular desde donde opera, se asimila y se reproduce la tradición es en el lenguaje, en la argumentación que de manera cotidiana encuentra eco en cada uno de los sujetos que emite un juicio moral sobre la conducta del otro, y en el discurso individual y colectivo sobre la legitimidad de la diversidad sexual, léase homoerotismo. En este sentido, el análisis crítico del discurso enfocado en los argumentos y la polifonía bajo los que se expresa la *doxa* de los sujetos, en torno a su homoerospraxis, será interpretada desde la hermenéutica del sujeto para construir la configuración moral-sexual de la comunidad LGBT de Guadalajara, Jalisco.

Bajo este procedimiento analítico e interpretativo entenderemos al sujeto homoerótico, pues en la interpretación del discurso, no solo se observan los argumentos a través de los cuales se excluye a quienes cuestionan y resignifican la heterosexualidad-patriarcal como tradición; también nos permite captar cómo el individuo homoerótico toma consciencia de sí y es capaz de generar una moral-sexual en ciernes, a partir de poner de manifiesto, tanto en la práctica como en el discurso, la voluntad por lo correcto. Voluntad que desde la óptica de la tradición no es lo correcto. Ante esto, los individuos homoeróticos serán considerados sujetos “amorales”; categoría impuesta desde la tradición misma a todo acto proveniente de cualquier sujeto que no practica y reproduce la moral-sexual tradicional.

Este desplazamiento ubica el reclamo de la diversidad sexual, concretamente, de la comunidad LGBT, en sintonía con los otros movimientos que han resistido el poder político de las clases dominantes. La moral-sexual homoerótica en ciernes, entra en esta lucha política, no solo para resistir las configuraciones de la tradición, sino para colocar los valores morales y políticos de una nueva configuración, que ha encontrado en la sexualidad, en la preferencia sexual, el elemento político para su permanencia y resistencia.

No es una lucha por el poder social, a pesar de estar en contienda con este, pues de serlo habría que demostrar que la moral-sexual homoerótica se manifiesta como un discurso que pretende desplazar o rechazar tajantemente la configuración moral-sexual tradicional. Por otra parte, entrar en el juego por el poder de la tradición implicaría la incapacidad de reinterpretar los esquemas ideológicos existentes, por otros idénticos que harían de la diversidad sexual y de la moralidad homoerótica una realidad cerrada, no incluyente.

La lucha entre tradición y homoerotismo es una lucha que no se limita a resistir el poder político que ha configurado un modelo de sexualidad y de formas de exclusión. Es una lucha en que la capacidad interpretativa, sobre la configuración tradicional de la sexualidad, ha generado una configuración sexual que continúa manifestando la voluntad por lo correcto; esto es, un conjunto de valores y principios morales y políticos que confrontan a la tradición, obligándola a ampliar su propio horizonte.

Pero la resignificación de la tradición, de lo correcto, no es suficiente en un mundo material que requiere de la acción para cambiar las condiciones materiales; ante lo cual se crean acciones sociopragmáticas con el fin de “facilitar inmediatamente operaciones prácticas definibles (que se modifican o se abandonan) rápidamente para enfrentarse a necesidades prácticas cambiantes” de orden social (E. Hobsbawm, 2002, p. 9) y que perduran en la memoria histórica. Estas se caracterizan por estar presentes en la comunidad, en el grupo que las emplea para resistir los embates de la exclusión y para visibilizar los rasgos –el

amor y el deseo homoerótico, entre otros– que sustentan y particularizan su diversidad.

Las acciones sociopragmáticas son estrategias que se adhieren a los individuos como lenguaje, como argumento y acción que permite resistir y dar respuesta a las presiones del exterior, a los mecanismos de la tradición por mantener sus estructuras cerradas. Por consiguiente, se manifiestan en la acción comunicativa mediante la cual la homoerospraxis adquiere materialidad, se vuelve visible, el centro de la diana difícil de fijar por su constante movimiento racional, lejos del camuflaje que se muestra como consigna moral y política a defender.

Pero también, y quizás aún más importante, este tipo de estrategias sociopragmáticas consecuentes con la voluntad por lo correcto, al tener por filtro la acción comunicativa, le permiten a los individuos homoeróticos mediar el encuentro social entre lo familiar-fijo y lo movable-lejano. Busca el consenso y la flexibilidad del otro para conseguir acuerdos morales y políticos; empero, las tensiones imposibilitan cualquier encuentro armonizado entre tradición y modernidad, o particularmente entre tradición y homoerotismo.

A diferencia de lo que Habermas (1999) teoriza sobre “razones pragmáticas” –las cuales encuentran sustento a partir de la fundamentación empirista de la “razón instrumental”, donde el resultado de una acción es el esperado por el sujeto que actúa de acuerdo con sus intereses, y cuya motivación para la acción no prevé la consideración de determinados juicios u opiniones–, las estrategias o la acción sociopragmática retoma los juicios y las opiniones de la tradición, se sustenta en estos para invertir el fundamento ontológico de los mismos al ponerlos en la mesa del consenso.

De esta manera se obtiene un resultado esperado por el sujeto, pero a diferencia de la razón pragmática, cuyo resultado es individual y egoísta, el resultado de esta es extensivo de un grupo, clase social o minoría, y por consiguiente es un resultado político.

Se podría señalar que la utilización de nuestro término encontraría mayor sustancialidad teórica si se empleara el de “acción comunicativa” por acción



sociopragmática, pero no. Sin duda retomamos los principios generales habermasianos para su conceptualización, mas consideramos que la acción sociopragmática, en un primer momento, traspasa el umbral del discurso al posicionarse como respuesta directa e inmediata al discurso de la tradición para, en un segundo momento, situarse en el plano de lo discursivo donde la acción comunicativa muestra los argumentos desde los cuales se concibió y se crea la disputa política.

Esto desde el supuesto que la forma concreta y material bajo la que se puede percibir la resignificación de la tradición es en este tipo de acciones. Así, la moral-sexual homoerótica, la homoerospraxis en sí misma, no es un planteamiento utópico, es revolucionario. Se visibiliza a través del conjunto de estrategias sociopragmáticas que se acompañan de la mediación de la acción comunicativa para integrarse al marco de la tradición de forma socializada, a partir de lo cual se da la interpretación y apropiación que los individuos homoeróticos hacen de la traición.

Una vez expuesta la posibilidad de diseñar la sexualidad, el *modus eroticus*, paralelamente de la arena político-moral de la tradición, desde la diversidad sexual, se vuelve imperante emprender la lucha por el reconocimiento de la diversidad sexual, proclamada por organizaciones a viva voz o en el silencio de la alcoba, en palabra y acción. Movimiento que transgrede la concepción de la definición tradicional que dice que el hombre y la mujer son de naturaleza heterosexual, fundamento de la moral tradicional, empleado para no solo satanizar la homosexualidad, también la prostitución, el onanismo, el aborto y las relaciones sexuales antes y fuera del matrimonio.

La diversidad se reconoce en un “nosotros”, entre nosotros, se vuelca al espacio público como consigna de libertad. Es entonces entre la tensión de una concepción de la sexualidad frente a otra idea de esta, la idea moderna de la sexualidad, que se da la disputa política; la pluralidad marcará la distinción entre quienes ven la diversidad sexual como una lucha necesaria y entre los que la condenarán.

## Coerción, moral y solidaridad

*Las decisiones morales se generan a partir de derechos, valores y principios que son (o podrían ser) admitidos por todas las personas que componen o crean una sociedad que ha de tener prácticas justas y beneficiosas.*

HABERMAS, 1985

Es importante hacer hincapié, como ya lo hemos hecho (Chávez Aceves, 2016), en que el debate sobre la contención del hombre por el dominio del cuerpo, de sí mismo, al que Foucault ha nombrado como “tecnologías del yo” –que es parte del conjunto de mecanismos sociales que corre por toda la historia del hombre para establecer los controles bajo los que se diseña un determinado sujeto social–, puede leerse en los viajes de Ulises, en la acción insistente de Sancho Panza por contener la imaginación de Don Quijote, en la explicación etnográfica sobre el ritual primitivo que dota de sentido e identidad a los integrantes de una comunidad, así como también sobre la agenda política con respecto al rechazo o el interés sobre el reconocimiento de la diversidad sexual.

Tanto Foucault (1992, 2000, 2001, 2002), como Haraway (1995), Bauman (2001, 2004) y Butler (2007) nos muestran cómo las estructuras sociales destinadas al moldeamiento de la sexualidad –familia, escuela, religión, medicina y biología– han creado la teoría bajo la cual se sustenta y legitima el modelo de sexualidad heterosexual-patriarcal. Así, cada época ha edificado los discursos y las instituciones encargadas de vigilar y castigar legítimamente a quienes, dominados por sus pasiones, abandonaron el orden y la razón de la tradición; es decir, quienes abandonaron un principio moral que los mantenía integrados, en solidaridad, con su sociedad y sus agentes. Por ende, al decidir ignorar la estructura sociosexual de su tradición, automáticamente el hombre se vuelve un ser deshumanizado y en la lista de los excluidos desde la óptica de la tradición.

Desde el punto de vista del sujeto que es un transgresor para la tradición, la posibilidad de invertir la fórmula de la sexualidad tradicional –sexualidad = reproducción, género = control del cuerpo = modo específico de vivir y pensar la sexualidad, por, sexualidad = placer, género = contestación = modo libre de vivir y pensar la sexualidad– es luchar contra los “significados categóricos sexuales y raciales de género” (Haraway, 1995, p. 220). Resistencia y acto que conllevan al diseño de ser hombre, mujer, bisexual, gay, lesbiana, transexual como procedimiento interpretativo; de este se toman, indistintamente, los elementos de género para “alterar y desplazar las nociones de género naturalizadas y reificadas que sustentan la hegemonía masculina y el poder heterosexista” (Butler, 2007, p. 99).

La hermenéutica del sujeto, desde la perspectiva foucaultiana, nos permite explicar este proceso interpretativo imbricado o en correspondencia con el resto de las tecnologías bajo las cuales se configura la realidad. La primera tecnología que formula es la de producción a partir de la cual el hombre tiene el dominio de lo que le es externo a él: puede transformar las cosas –como en su relación con la naturaleza y la transformación de la materia prima para la generación de excedente–.

Después las tecnologías de sistemas de signos “nos permiten utilizar signos, sentidos, símbolos o significaciones” para constituirse a través de la práctica de estas; en seguida están las tecnologías del poder “que determinan la conducta de los individuos, los someten a cierto tipo de fines o de dominación, y consisten en una objetivación del sujeto”; y por último, se encuentran las tecnologías del yo “que permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con ayuda de otros, cierto número de operaciones sobre su cuerpo y su alma, pensamientos, conducta o cualquier forma de ser, obteniendo así una transformación de sí mismos con el fin de alcanzar cierto estado de felicidad, pureza, sabiduría o inmortalidad” (Foucault, 1990, p. 48).

Cada tecnología opera en conjunto y nos da la esencia misma de una tradición. Sin embargo, la utilización de estas tecnologías es diferente en cada época; verbigracia, la transformación de las cosas tiene un significado diferente en el comunismo primitivo al del capitalismo, ejemplo que peca de obvedad, pero que

nos permite señalar que hay una diferencia notoria en la velocidad que ha impreso la tecnología en general en la transformación de las cosas, con respecto a la lentitud que muestra el hombre en el manejo de las tecnologías del yo. Por ello, no es de extrañarnos que la moral-sexual de tiempos de la colonia aún se respire en pleno siglo XXI (Dávalos, 1994; Trueba Lara, 2008; Wiesner-Hanks, 2001).

Con respecto a la tecnología del yo, nos interesa señalar que su comprensión y manejo tienen una relación directa con la hermenéutica del sujeto, pues en la medida en que el hombre no logra abrir una tradición, continúa perpetuando el discurso y las prácticas coercitivas tradicionales. Mas si los hombres son capaces de cuestionarse a sí mismos frente al espejo de la tradición –proceso denominado por Foucault como hermenéutica del sujeto– sobre el uso que la tradición le exige al sujeto aplicar en sí mismo, el individuo puede pasar a otro nivel de comprensión y utilización de estas tecnologías, lo que traería por resultado, como lo podemos apreciar en la actualidad, en los individuos homoeróticos, una concepción distinta del yo, que tenderá a la acción política para buscar la apertura real y legítima de la diversidad sexual en cualquiera de sus manifestaciones.

Dentro de los estudios *queer*, este es un tema central, que desde su perspectiva habla del diseño consciente, individual y no social externo del sujeto sobre su cuerpo. Es decir, la teoría *queer* sustenta que la condición biosexual no determina el género del hombre o de la mujer. En este sentido, la sexualidad y el cuerpo son el resultado de intervenciones farmacológicas, quirúrgicas y estéticas, bajo las que un individuo puede someterse libremente o como experimento científico (Preciado, 2008; Sánchez-Palencia, 2009; Vázquez García, 2009).

Foucault nos incita a cuestionarnos sobre dónde opera y se gesta la moral en estas tecnologías, a lo que responderemos, por el momento, que la moral se inicia en las tecnologías del yo para trasladarse al resto de las tecnologías y así generar un determinado orden de la vida psíquica y social. Si esto es así, estaríamos definiendo a la moral como una cualidad del hombre que busca el equilibrio con todos los ámbitos donde opera este. No obstante, como el hombre es ante todo político

produce una forma de moral que mantiene el equilibrio basado en la tradición, en la voluntad por lo correcto. Sin embargo, el hombre también es productor de tragedia, lo que significa que habrá una tendencia latente por alterar las configuraciones preestablecidas y con ello mantener actualizada la lucha del poder político entre la tradición y los nuevos motivos o posibilidades, siempre argumentados en esta relación de tradición y modernidad.

Desde la óptica de Grüner, la tragedia política del hombre plantea dos escenarios: el fracaso o la fundación; perpetuar el orden tradicional o abrirlo a la posibilidad de un nuevo orden. Por ende, la tragedia “es un lugar *fundacional*: en su mismo centro está el conflicto arcaico entre lo Mismo y lo Otro, que apunta a una *separación* y al (re)inicio de un nuevo orden, político, antropológico, pero también *subjetivo*” (Grüner, 2005, pp. 94-95). Este es el acto trágico del hombre: saber que ninguna ley, que ninguna moral, es un personaje plano.

Durkheim nos dirá que la moral tiene su base en la razón colectiva, que mantiene unidas las conciencias individuales en colectivas para su reglamentación o directriz (Durkheim, 2007). Por consiguiente, al absorber al individuo en la colectividad, este se ve obligado a regularse, a asumirse como un colectivo cerrado que transita por un único camino de la tradición dominante. La moral es “como un conjunto de moldes, de contornos definidos, en los cuales debemos verter nuestra acción”; por lo que el objetivo de la moral es “en primer término, determinar la conducta, fijarla, sustraerla a la arbitrariedad individual” (Durkheim, 2001, p. 34). Así se niega toda posibilidad de auto-interpretación hermenéutica, por lo que el hombre está imposibilitado a ser autónomo y consciente de sí mismo, ya que son la moral, los roles y las formas conexas de la tradición, las que le dictan cómo ser, cómo pensarse y cómo pensar al otro.

Sin duda, como señala Bauman, estas concepciones morales que aún operan responden a la preocupación por “la obediencia y la adaptación de la condición humana” (Bauman, 2003, p. 223). Empero, mantienen cerrada la realidad y le niegan al sujeto la posibilidad de tomar conciencia de sí. De esta manera, la moral

tradicional ante la posibilidad de enfrentarse a una moral en ciernes, señalará a cualquier nuevo intento de configuración moral como un mal moral que tiende a la anomia por no reproducir la moral tradicional.

Todo lo que hasta ahora se ha referido a la moral se aplica para la moral-sexual tradicional, pues esta busca limitar, a una configuración específica, la sexualidad para volverla cerrada y destinada a los fines de la heterosexualidad-patriarcal. Mientras que la moral-sexual homoerótica sería una fuerza que más que contener, libera y unifica a los individuos que la promueven, no para incitarnos a actuar como personajes de una obra del Marqués de Sade, sino para mostrar una configuración moral-sexual en ciernes, que se suma al discurso de la modernidad, de la diversidad sexualidad como un derecho humano cuyos argumentos se encontrarán en la voluntad por lo correcto. Para Haraway, esta posibilidad implica y es:

una doble tarea de crítica y autocrítica que además se sabe profundamente política, pues en una época en que el control de los cuerpos y las vidas se ejerce principalmente por vía de la tecnología biomédica, de los discursos de expertos y de la cultura de masas, los análisis críticos de esas prácticas discursivas son disputas por definir los espacios de sentido y posibilidad, son peleas por determinar espacios de vida, son bio-política (Haraway, 1995, p. 28).

En resumen, consideramos que la moral es la manifestación concreta de lo aquí se ha llamado voluntad por lo correcto. Segundo, la moral es un principio integrador del hombre que lo enlaza con los otros y lo enraíza a la plataforma social, la cual pone a su disposición el conocimiento histórico del sentido común a fin de que pueda interactuar acertadamente; es decir, la moral como el *esprit de corps*, del cual Linton hace referencia para señalar esa conjunción entre el hombre y sociedad (Linton, 2006). Finalmente, la moral trasciende toda tradición o ejercicio coercitivo al ser la esencia del reconocimiento de lo que soy y de los derechos y obligaciones que poseo por ser lo que soy, a partir de lo cual el sujeto se autointerpreta y se posiciona políticamente ante sí y ante la tradición.

La moral-sexual en ciernes debe entenderse como el conjunto de valores que orbitan alrededor de la homoerospraxis como elementos que constituyen una voluntad por lo correcto reinterpretada, desde el propio núcleo moral y político de la tradición, para crear lazos de solidaridad y principios políticos, desde donde se sustenta el esfuerzo individual y la lucha colectiva por el reconocimiento social y civil del homoerotismo. La solidaridad de los diversos individuos y de los grupos se integran en función de dichos valores y las competencias de los individuos socializados dentro de esta configuración moral sirven “como recursos de la acción orientada al entendimiento en forma distinta que las tradiciones culturales” (Habermas, 1985, p. 159). Así, la moral-sexual homoerótica, la homoerospraxis, su argumentación, se nos presenta como discurso polifónico, planteamiento, que a continuación desarrollaremos.

## **Discurso, argumentación y polifonía**

*Al principio, tomo conciencia de mí mismo a través de los otros: de ellos obtengo palabras, formas, tonalidad para la formación de una noción primordial acerca de mí mismo... así la conciencia del ser humano despierta inmersa en la conciencia ajena.*

BARTH, 2000

Ya hemos señalado (Chávez Aceves, 2016) que el hombre, como especie en su evolución histórica, ha tenido la necesidad de hacer elecciones de índole personal como social. Estas decisiones, en sociedades de espíritu democrático, debieron estar construidas por argumentos que las validaran ante otras que no contaron con respaldos sólidos para imponerse sobre aquellas que sí los tuvieron.

Por lo tanto, hablar de argumentación es tratar de una práctica habitual que abarcaría toda acción comunicativa formal y cotidiana, escrita u oral. Desde proporcionarle a un interlocutor las razones sobre por qué se prefiere desayunar en un determinado restaurante y no en otro, hasta la promulgación de una reforma a

un artículo de la constitución, implica la utilización de argumentos; incluso guardar silencio ante el determinado comportamiento de un amigo, se fundamenta en un argumento no expreso verbalmente. Por consiguiente, la argumentación es una propiedad comunicativa convencional.

Es en la Grecia clásica que esta adquiere relevancia teórica (Plantin, 1998). Con Sócrates, los sofistas, Platón, Aristóteles, entre otros teóricos, el estudio de la retórica toma en cuenta aquellas estrategias dialógicas capaces de convencer a un auditorio de un punto de vista, pues más que los hechos por sí solos, la verdad estaba supeditada a la competencia argumentativa, a la habilidad retórica. Recordemos como ejemplo el juicio de Sócrates. Demostrar y convencer con palabras era lo primordial para aquellos pensadores clásicos. En este sentido, el estudio de la argumentación como parte fundamental de la retórica es de carácter pragmático.

Tras el paso de los siglos, en la época de la Edad Media, la retórica enfoca sus estudios a aquellas figuras literarias con las que se adornan los discursos, por lo que la argumentación, más que ser analizada, es una práctica imperativa presente en los discursos de carácter religioso. No es hasta mediados del siglo XX que surge un nuevo interés por la retórica desde perspectivas diversas como son la lógica, la filosofía, la lingüística y desde la misma retórica o, más precisamente, desde la nueva retórica o neoretórica (Reygadas & Haidar, 2001); por lo que el estudio de la argumentación se retomará desde otros intereses.

Esto se constata cuando otros campos del conocimiento incorporaron estudios de argumentación a sus corpus; es el caso de la comunicación, la ética, la sociología, la psicología, la antropología, el derecho, la política y la educación; con lo cual se hace de la argumentación un vasto campo de estudio. Mas son tres disciplinas, apunta Tordesillas, las que “recuperan la verdadera función de la argumentación, estas son la filosofía, con Ch. Perelman y Olbrechts-Tyteca; la lógica, con J. Bl. Grize, M. J. Borel y D. Mieville; y la lingüística, con O. Ducrot y J. Cl. Anscombe” (Tordesillas Colado, 1992, p. 50).



En cuanto a la orientación de Perelman, se encuentra más relacionada con las ideas de la antigua retórica; sin embargo, rechaza el principio de argumentar como demostración. Es así que se enfoca más en el estudio del auditorio como construcción del orador, donde este se adapta al auditorio para persuadir y convencer. Por su parte, Grize postula a la argumentación como “un conjunto de estrategias discursivas utilizadas por un orador A que se dirige a un orador B, con el fin de modificar, en un sentido dado, el juicio de B acerca de una situación S. La argumentación, según esta definición, está considerada como un tipo de actividad lógico-discursiva” (Tordesillas Colado, 1992, p. 51), porque implica operaciones de pensamiento y discursivas, además de manifestarse a través del acto verbal (Campos Hernández & Gaspar Hernández, 2004; Fernández & Hachén, s.f.).

Es así como el estudio de la argumentación avanza por distintos caminos; empero, autores como Oswald Ducrot y su discípulo Jean-Claude Anscombe postulan la teoría de la argumentatividad radical (Anscombe & Ducrot, 1994) bajo la que se afirma que la lengua es argumentativa. Por lo tanto, la argumentación se estudia dentro de los enunciados que conforman un discurso, pues como explica Córdova “la *teoría de la argumentatividad radical* comprende que la argumentación no conecta hechos, sino entidades de la lengua y entidades del discurso. De esa manera, se propone que no solo los conectores tradicionales, las conjunciones, sirven para establecer argumentos, sino que cualquier unidad léxica es potencialmente portadora de argumentos” (Córdova Abundis, 2004, p. 3409). En este sentido, Ducrot y Anscombe coinciden con la teoría bajtiniana que considera al enunciado como el producto de la interacción de la lengua y del contexto del enunciado; es así como estos autores tienen un acercamiento a la argumentación desde el discurso, la lingüística y la polifonía.

Todas estas tendencias, desde el estudio de la argumentación como parte de la retórica clásica hasta la neoretórica, sin olvidarnos de la relación entre ciencia, filosofía, lógica, derecho, mercadotecnia, con la argumentación, son planteamientos convencionales de nuestros días; al grado de afirmarse que un discurso científico no

puede ser considerado como tal, si no se encuentra fundamentado bajo una sólida estructura argumentativa.

O bien, que el éxito de un producto comercial no solo dependerá de ciertas tendencias en los mercados de consumo, sino que en gran medida dependerá de los argumentos que estructuren los eslogans bajo los cuales se proyecte en el mercado. Por lo tanto, es pertinente plantearnos ¿qué es la argumentación? La respuesta, como bien se puede inferir, será diferente o similar, según el ámbito de estudio en que nos ubiquemos.

Para Ducrot y Anscombe la argumentación sería una propiedad de la lengua dado que, a través de ella, dentro de nuestra comunicación cotidiana con los otros o incluso hacia nosotros mismos, hacemos sugerencias, despreciamos opiniones, convencemos o nos convencemos, nos justificamos y nos validamos o validamos para llegar a algún tipo de conclusión. Entonces, argumentar es actuar en el enunciado para llegar a una conclusión. Por ende, la lengua se describiría “como un instrumento de acción, en donde un conjunto de dispositivos están virtualmente latentes para ser utilizados, así, la principal función de la lengua es la argumentación” (Tordesillas Colado, 1992, p. 34).

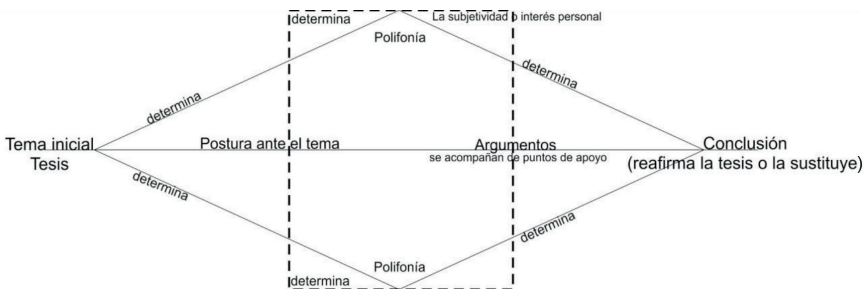
Independientemente que dentro de nuestra cotidianidad, en ese dialogar con el otro, con el mundo o consigo mismo, se esté en un constante argumentar, las dificultades aparecen cuando esa acción comunicativa adquiere un aspecto formal, discursivo y textual que trasciende lo cotidiano. Así, pareciera que necesariamente debiéramos plantear la argumentación en un plano bidimensional: a) “comunicativo cotidiano”, en el que estaría la idea de argumentación como parte de la lengua; donde una tautología como “no, porque no quiero” es un argumento completo, válido y suficiente para sus fines. Por otra parte, tenemos: b) el aspecto “comunicativo formal”, al que asociamos con el discurso estructurado bajo ciertos argumentos para alcanzar determinados fines no improvisados.

Por ejemplo, los argumentos presentados en una investigación, las opiniones argumentadas ante ciertos temas para polemizar los argumentos de los políticos, de los doctores, e incluso los argumentos de la mercadotecnia que busca convencer al

público de consumir sus productos, todos ellos estarían dentro de lo formal –independientemente de su materialización, oral o escrita. Haverkate, como bien asienta Patricia Córdova (2004), hizo esta distinción al plantear lo que él llama “argumentaciones locales” y “argumentación discursiva” (Henk, 1986, pp. 685-691). La primera tiene que ver con el habla cotidiana, con lo no formal, mientras que el segundo término refiere a aquel argumento estructurado en un discurso formal, oral o escrito.

Por lo tanto, el discurso argumentativo se caracteriza por el propósito o efecto que persigue (convencer, persuadir, demostrar, sustentar, validar, refutar), y puede estar presentado en diversas maneras. Verbigracia, un abogado consigue plantear sus argumentos a través de la narración de ciertos acontecimientos, mientras que el doctor basará sus argumentos en los síntomas que presenta el paciente, y el arquitecto lo hará a partir de las condiciones del suelo, espacio y presupuesto monetario. En todos los casos, los argumentos dependerán de la intención del sujeto que habla o escribe, en el plano formal o informal.

En consecuencia, podemos sugerir una representación prototípica lineal del proceso argumentativo que consistiría en reconocer la existencia de un tema sustentado por una tesis, ante la cual habría cierta toma de postura, de X sujeto, a favor o en contra, dependiendo de sus intereses o subjetividad. Estos determinarán los argumentos empleados –para reafirmar la tesis anterior o desplazarla– y los puntos de apoyo que le permitirán llegar a una conclusión deseada, donde los elementos polifónicos son fundamentales en la construcción argumentativa. El siguiente esquema puede ser la representación gráfica de este prototipo:



Sin embargo, aunque esta idea prototípica pueda simbolizar tanto el proceso de argumentación cotidiano como el formal, en una producción real, oral o escrita, cotidiana o formal, algunos de estos elementos variarán o se omitirán. Verbigracia, pensemos en el caso de que se haya introducido un elemento contra-argumentativo, en algún momento del proceso, o que se tenga que recurrir a una segunda tesis para llegar a una conclusión definitiva, si la hubiera. Pues bien, Van Dijk señala, al respecto de un esquema rígido argumentativo, que tanto la argumentación cotidiana como la científica “se ocupan en muy pocas ocasiones de una relación ‘necesaria’ entre hipótesis y conclusión” (Van Dijk, 1983, p. 158).

Por lo anterior, se deberá tener en cuenta cierta plasticidad en el proceso de argumentar. El trabajo hecho por Cristian Plantin nos da razón de esta plasticidad que mencionamos, ya que en su estudio plasma las posibles clasificaciones, comportamientos y particularidades de los argumentos tanto en el plano oral como en el escrito, sea en su forma cotidiana o formal (Plantin, 2002).

En el sentido de la argumentación escrita hay que añadir algunas consideraciones que aporta Ceballos (2003) a la discusión, las cuales podemos tomar en cuenta en la argumentación oral, formal o informal. Él menciona que todo texto argumentativo se encontrará organizado “de acuerdo al orden de importancia de los subtemas tratados en el texto y en la forma que él (el autor) considera conveniente”; además, añade que la “argumentación es [...] un medio para expresar opiniones ante un hecho o una situación; la argumentación es un medio útil para quien escribe ya que la utiliza para difundir sus puntos de vista y así crear opinión. La argumentación es también la forma de comunicación que usamos cuando queremos convencer a alguien sobre algo, cuando nos interesa sostener una posición o cuando nos interesa que otros compartan nuestra opinión” (Ceballos Esqueda, 2003, p. 35).

A lo expuesto se le puede sumar que tanto la argumentación oral como la escrita no solo le permiten al sujeto sustentar, demostrar o convencer a otro de

forma organizada, también son una tecnología a partir de la cual el sujeto se autorregula, se justifica o emplea para interpretarse a sí mismo y a su mundo. Es en este proceso argumentativo que las diversas voces sociales aparecen y definen la “personalidad del hablante” (Bajtín, 1998). Por consiguiente, entender la configuración moral-sexual del homoerotismo es posible si se piensa esta construcción como un tejido de múltiples voces cuyos argumentos unificados sustentan dicha configuración. De ahí la importancia de la polifonía en el discurso de la diversidad sexual.

Bajtín (1998) plasma la génesis del lenguaje al ir reconstruyendo cómo este se introduce y evoluciona a la par del desarrollo de la vida social del hombre. De esta forma, Bajtín sustenta su teoría en los principios de Engels y Marx, por lo que hay una relación entre la evolución del lenguaje con el proceso de desarrollo de la cultura material económico-técnica.

Así, nos dice Bajtín (1998, pp. 20, 23 y 26) que la primera palabra de la humanidad fue “*Mano*”, la mano del hombre trabajador”. Esto lo llevó a definir al lenguaje como un “producto de la actividad humana colectiva, y refleja en todos sus elementos tanto la organización económica como la sociopolítica de la sociedad que lo ha generado”. De esta manera reconoce el papel activo del lenguaje sobre la organización de la vida social del hombre al afirmar que sin este y sin la palabra, ninguna “cultura habría podido realizarse si se hubiera privado a la humanidad de la posibilidad de la comunicación social, de la que nuestro lenguaje es la forma materializada”.

En analogía con esta idea del lenguaje como un producto social, Van Dijk aporta la posibilidad de relacionar las estructuras del discurso con las estructuras sociales mediante el contexto, la polifonía y, de este modo, “las propiedades o relaciones sociales de clase, género o etnicidad, por ejemplo, son asociadas sistemáticamente con unidades estructurales, niveles o estrategias de habla y de texto incorporadas en sus contextos sociales, políticos y culturales” (Van Dijk, 1996, p. 16).

Por consiguiente, todo hablante al pertenecer a una comunidad, grupo u organización, no solo estructurará su discurso a partir de estas identidades, voces o

polifonía, incluso comprende el significado de otros discursos desde su posición social y toma elementos o argumentos de esas otras configuraciones para ser utilizados como contraargumentos o argumentos de su propia configuración social.

Desde el enfoque de la hermenéutica del sujeto, desde la particularidad de nuestro tema de investigación, se trata de la capacidad de integrar los esquemas ideológicos de la moral-sexual imperante a partir de una interpretación distinta de estos, lo que permite reproducir la voluntad por lo correcto, pero con un sustento argumentativo distinto, el de la homoerospraxis.

Con autores como Bajtín y Van Dijk, el lenguaje se vuelve una herramienta mediadora con la que podemos adquirir la cultura de una sociedad o de los diferentes campos en los que los sujetos serán agentes activos, reproductores o aprendices comunicantes, miembros “de grupos o de categorías sociales” (Van Dijk, 1996, p. 16). No obstante, Bajtín lleva al límite esta idea, a nuestro parecer, al subrayar que hasta la locución verbal de una necesidad natural como expresar el deseo de comer “debe pasar necesariamente a través del estadio de la refracción ideológica y social” (Bajtín, 1998, p. 30).

Por consiguiente, la forma verbal y corporal de expresar el deseo de comer, por ejemplo, será distinta si un individuo es hombre o mujer, si se encuentra en un restaurante, en casa del amigo como invitado, o en la cocina de su propio hogar; es decir, que el actuar y el decir son correspondientes a fórmulas pragmáticas, lingüísticas y de comportamiento, de orden social (Escandell Vidal, 1993).

Los conceptos de *voz* como “personalidad del hablante” y el de *polifonía*, Bajtín los desprende de esta concepción del lenguaje. Para este autor, la voz o personalidad del hablante se encuentra en el plano de lo social y relucirá cada que un individuo pronuncie un enunciado verbal o escrito. Este punto es estudiado por Wertsch (1991), quien nos aclara que las voces que confluyen en el discurso de una hablante son el reflejo de “un ambiente social; no existe una voz en total aislamiento de otras voces” (Wertsch, 1991, p. 71). Esto quiere decir que, al momento de producirse un enunciado mental, escrito o verbalizado, este se encuentra matizado por

la voz social que reproduce el modo de pensar de una comunidad o clase social. Por ende, todo discurso presentará una pluralidad de voces o polifonía.

Los conceptos de *voz* y *polifonía*, como elementos que configuran un discurso, deben de entenderse al margen de lo que Bajtín denominó “dialogicidad”, la cual consiste en el constante intercambio de diálogos entre hablante y oyente, donde no solo sus voces están presentes, ya que también asisten al diálogo reflexivo, oral o escrito las diferentes voces sociales que los sujetos involucran en sus discursos. Por ello, en el análisis que Bajtín hace no buscan el significado, aquello que se ha querido decir en la voz del hablante, sino la voz de una cultura o grupo al que representa.

Bajo estas ideas, suponemos que la polifonía se presenta como una red que matiza, en la estructura del discurso, sustenta y configura los argumentos de la moral-sexual homoerótica. Esto es, opiniones generales organizadas esquemáticamente acerca de temas sociales donde se exponen el repertorio de normas y valores sociales, de la cultura general, que concuerdan con los fines e intereses de la configuración moral-sexual homoerótica.

Por lo anterior, resumimos y adoptamos la siguiente postura: por polifonía entendemos todo el conjunto de voces que confluyen en un discurso oral o escrito para formar una red semántica donde es posible identificar ideologías, argumentos y valoraciones específicas de una cultura o grupo social. De tal manera que es la misma red polifónica la que determina no solamente la personalidad del hablante, sino también la configuración moral-sexual de todo un movimiento político como el de la diversidad sexual. De ahí que subjetivamente se pueda afirmar, por ejemplo, que un discurso sea feminista o bien, objetivamente a través del análisis del discurso se puede sustentar dicha categorización ante un discurso en particular.

Para dar cuenta de lo que teóricamente se ha estado sustentado, así como concretar los aspectos contextuales a los que hemos aludido, y con ello tener las condiciones para entrar a la etapa de análisis e interpretación, es fundamental limitar el contexto histórico de esta investigación.





## CAPÍTULO 2

### LA COMUNIDAD LGBT EN GUADALAJARA, JALISCO

#### Indicios de una comunidad homoerótica

*Tras la devaluación de las bases religiosas de validez,  
el contenido cognitivo del juego de la moral solo  
puede reconstruirse con referencia a la  
voluntad y razón de sus participantes.*

HABERMAS, 1999

Hemos señalado que en México, como en América Latina, la homosexualidad no está penalizada, pero hay sanciones administrativas y sociales por atentar contra la decencia, o por cometer “faltas a la moral y a las buenas costumbres” (Chávez Aceves, 2014); la homosexualidad, en cualquiera de sus expresiones, es considerada indecente, inmoral y que atenta contra las buenas costumbres. Pese a los diversos medios de control, la homosexualidad en México sale de su anonimato como problemática moral y política a partir del famoso acontecimiento sucedido en la capital del país, el “baile y redada de los 41” durante el porfiriato; acontecimiento a partir del cual se “inventa la homosexualidad en México” (Monsiváis, 2001, p. 311).

Marcial y Vizcarra (2010) aluden a la imprecisión del día del acontecimiento, pues los diarios de época que hicieron mención del hecho proporcionan distinta

fecha, pero coinciden en la localización, en el mes y en el año: noviembre de 1901 en “una casa accesoria de la 4a. calle de la Paz” (*El Tiempo*, 1901, p. 2). Este mismo periódico –de corte católico al igual que los diarios *La Voz de México* y *El País* (Pérez-Rayón Elizundia, 1998) que circulaban en aquella época– señala el día de la redada “la noche del domingo”, con lo cual se podría establecer como fecha precisa el 17 de noviembre de 1901.

De esta manera, la tensión entre el nosotros y el otro como resultado de la práctica sexual diversa, no solo adquiere connotaciones morales, sino políticas. Porque los aprehendidos en aquella redada fueron 42 y no 41; porque, si bien todos los implicados en aquel baile fueron identificados, el castigo, el estigma y el exilio no se aplicó por igual. El peso punitivo se centró en los sujetos travestidos, se les expropia de su condición moral y política, mientras que a los no travestidos se les perdona y oculta en el “nosotros”, en el rumor de la señalización por no atentar contra la hombría, por ser parte de la élite social de su tiempo –como fue el caso de Ignacio de la Torre, yerno de Porfirio Díaz, a quien se retiró de la lista para solo quedar cuarenta y un detenidos (Monsiváis, 2002)–, con lo cual mantuvieron sus derechos jurídicos y su condición moral, aunque esta se mantendría bajo sospecha.

La redada de los *cuarenta y uno* es indicio de la presencia y conformación de una incipiente comunidad homoerótica, que encuentra las estrategias mediante las cuales se organizarían para vivir su preferencia sexual de forma clandestina. Una vez visibilizados, lejos de toda comprensión moral y social, la organización de los bailes o reuniones continúa efectuándose y con ello la paulatina introducción del homoerotismo como una configuración atacada por la heteronormatividad, satanizada, ridiculizada y perseguida; empero, presente en la sociedad mexicana. A partir de aquellas aprehensiones, la persecución por parte del Estado y de los defensores de las buenas costumbres se concentrará en los travestidos y en los afeminados.

Algunos datos hemerográficos permiten sustentar estos supuestos a años posteriores a la “redada de los 41”. El primero, comprueba que los bailes continuaban organizándose, pues en la entradilla y bajada de una noticia publicada en

1902, por el periódico *El Popular. Diario independiente de la mañana*, se lee: “Otro baile igual al de los 41”, “Aprehensión de hombres vestidos de mujer”, “El pueblo les silva [*sic*] y apedrea” (*El Popular*, 1902a). La redacción de los hechos permite inferir la organización de aquel baile, el “baile de Coyuya” –como lo referiría la prensa capitalina en posteriores noticias–; es decir, parte de las estrategias que les permitieron organizarse, pues no se trataban de bailes improvisados.

Se menciona a doce detenidos y una cantidad desconocida de parejas que lograron escapar, la mitad de estos vestidos de mujer. Hecho que indica que, probablemente, existía el acuerdo o requisito de asistir a aquellas fiestas en pareja; pues según el testimonio del gendarme que daría aviso a las autoridades para la redada de *los cuarenta y uno*, a esta fiesta también acudieron en pareja, muchas de las cuales llegaron en carruajes (*La Patria*, 1901).

Con el último indicio podemos suponer que la creación de lugares para socializar les permitió no solo planear los bailes, sino que fueron espacios de socialización, de convivencia, donde su cotidianidad, su *modus eroticus*, su moral-sexual, no estaría sujeta a los preceptos de las buenas costumbres de su tiempo, pues las propiedades en que se realizaron ambos bailes eran rentadas: “Dichos individuos acostumbraban reunirse todos los domingos en aquella casa, que tenían alquilada á *pic-nic* [*sic*], pagando cada uno el alquiler mensual” (*El Popular*, 1902a).

Estos diarios comenzarían a reconocer la existencia de un grupo homoe-rótico, pero siempre eufemísticamente, al señalarlos como la raza, la tribu, los marranos de *los cuarenta y uno*, que se acompañaron de una redacción sarcástica o burlesca; por ejemplo: “Ya se explica el fuerte calor que está haciendo. Es que empieza á [*sic*] llover lumbre como en Sodoma y Gomorra. Porque los *cuarenta y uno* dejaron semilla y ésta ya está dando sus matitas” (*El Popular*, 1902b). Esas “matitas” hacen alusión al incremento de los bailes y de la progresiva aparición pública de hombres travestidos o afeminados en zonas de concurrencia familiar, así como de casos de hombres que tienen actividad homoerótica.

No obstante, la visión conservadora de la opinión pública resaltaría y atacaría la presencia pública, más que las fiestas clandestinas o la vida en pareja, cuyo resultado discursivo fue la integración de la homosexualidad como rasgo de anomia social. Léase, verbigracia, lo siguiente: “El mal no solo radica en esta Metrópoli, también se extiende hasta las entidades que forman la Confederación Mexicana, y principia ese repugnante y asqueroso vicio [...] en Toluca; allí, Enrique Goto [...] hizo vida matrimonial (fuchi) [*sic*] con el mozo de la misma farmacia [...]. Para tener la libertad necesaria de saciar sus repugnantes instintos”. Ambos sujetos fueron detenidos por tres días, pero al no estar penalizada la homosexualidad fueron puestos en libertad, ante lo cual, la nota finaliza así: “También en el Distrito Federal los Códigos penales no comprenden esa inmoralidad en sus disposiciones; pero el Gobernador Corral [...] á los bailadores de la Paz y de la Coyuya los mandó a Yucatán” (*La Patria*, 1902).

La alusión al castigo de *los cuarenta y uno* se tornó ejemplo de cómo las autoridades debían proceder; pero para lógica de la opinión pública, rapar, exiliar y remitir a los hombres homoeróticos a actividades militares, bajo el argumento que en esta institución podrían recuperar su hombría, no eran medidas suficientes. Ante esto, el discurso de esta prensa conservadora introduce la idea de la persecución y aislamiento penitenciario.

Pero no solo eso, pues como en la siguiente cita, la redacción periodística comenzaría a relacionar la homosexualidad con el vicio y el asesinato. De esta manera se crea una tradición periodística, sensacionalista, en el que el homoerotismo será el móvil que explica muchos de los homicidios ocurridos en toda la república mexicana. Así, el género periodístico de “crímenes pasionales” trascenderá su ámbito al extrapolarse al ámbito penal, a los argumentos policíacos, durante dos siglos, hasta antes que los derechos humanos introdujeran la categoría que hace alusión a los “crímenes por odio”.

De igual forma, introducirá una práctica de estado que figurará como parte de las campañas políticas, el saneamiento público; es decir, retirar de las zonas

turísticas a pordioseros y homosexuales, como se verá más adelante para el caso concreto de Guadalajara, Jalisco.

A medida que avanza el feminismo<sup>1</sup> vemos [...] que la raza de *los cuarenta y uno* crece y se ensancha [...] y forma un sedimento social como el de las viejas atarjeas. [...] ¿Quién no conoce á un jóven [*sic*] lúbrido [*sic*], al *lindo M.*,<sup>2</sup> que trae postizos en la región glútea [...] y va á los bailes de algunos clubs á competir con el bello sexo? ¿Qué miradas no se fijan en cierto angelito, que tiene aspecto de presbítero [...] y que es un anfibio de la tribu de *los cuarenta y uno*? [...] Detrás de su aspecto varonil y de su fachota se esconde un marica clandestino.

En Mexicaltzingo acaba de ser asesinado, en un alfalfal, después de ser víctima de un hecho nefando, un joven [*sic*] de quien se enamoró un cocinero que lo colmaba de obsequios y de halagos. De pronto no se podía sospechar que el confeccionador de guisos era un ser epiceno, ambiguo ó [*sic*] común de dos. El crimen descorrió el velo, poniendo de relieve su deformidad. [...] esos maricones infiltran en la sociedad un veneno moral [...] hacen que degeneren la raza [...]. Hay que dar con ellos, perseguirlos, darles á conocer para convertirlos en escupidera y luego enviarles a una isla lejana [...]. Se necesita barrer para afuera esa basura ya que no se les puede aplicar el líquido municipal que extermina a los perros sin distinción de clase ni tamaños. De esta manera los [...] *lindos mariposos del amor* irán desapareciendo de la sociedad, en bien de la moral pública (*El Popular*, 1902c).

A partir de 1910, y hasta la actualidad, el homoerotismo, sus practicantes, serán considerados plagas sociales, junto con las prostitutas; léase:

Hace tiempo que un conjunto de individuos desvergonzados que pululaban por el Zócalo y el Atrio de catedral fueron recogidos por la policía y enviados al

---

<sup>1</sup> Léase feminismo como afeminación de los hombres y no como movimiento ideológico, el feminismo.

<sup>2</sup> Léase lindo maricón; el subrayado es del original.

lugar correspondiente. Quien hoy pasa por los sitios anteriormente citados, encontrará que no solo las mujeres faltas de vergüenza también ahí se citan [...] circulan no solamente de día, sino durante toda la noche, sin prejuicio de ninguna especie [...] como en las calles de Santo Domingo, las Moras, se las ve de la manera más descarada transitar y detener á [sic] cuantos pasan [...]. Más, si debo seguir contando y mencionando todo este conjunto de gérmenes que putrifican, debo también mencionar á los maricones que al principio cité [...] esos seres degenerados y faltos de vergüenza [...]. Si días pasados se hablaba de destruir muchos edificios que atacan verdaderamente el arte [...] por qué también no destruir, no apartar de los lugares más céntricos de la población esa pléyade de meretrices clandestinas y desvergonzadas y esa turba de entes degenerados que transitan, y que alejan con su presencia un sin número de muchachas hermosas (*La Patria*, 1910, p. 4).

En cuanto a la dinámica de los bailes o fiestas privadas al estilo de *los cuarenta y uno*, asociaríamos otros elementos a partir de los cuales se da la expansión del esquema moral-sexual de aquellos individuos *homoeróticos*, que con el paso del tiempo anclarían las prácticas que definen parte de la homoerospraxis; nos referimos a la actividad de travestirse, la cual incorporaría la imitación de las artistas de moda de la época. Pero la línea discriminatoria, de persecución y la condena de exilio se mantenía, como podemos leer:

Sorprendió la policía un baile de afeminados que imitaban a la Paulowa, a Tórtola, etc. Se cree que serán deportados a Yucatán.

México, 17 de febrero. Anoche la Policía recibió noticias de que un numeroso grupo de afeminados se había reunido para celebrar una fiesta [...].

Estos desvergonzados individuos se iban propuestos a imitar a las artistas de moda [...]. Este escandaloso hecho ha llenado de indignación a la ciudad y sin duda se tomarán medidas enérgicas para librarla de tan perniciosos elementos. [...] Existe el precedente de aquellos otros<sup>3</sup> que fueron enviados

---

<sup>3</sup> El sintagma “aquellos otros” hace alusión a los *cuarenta y uno*.

a Yucatán y es posible que estos degenerados sean también deportados allá (*El Informador*, 1919, p. 6).

Desde 1906, las Islas Mariás recibirían en su colonia penitenciaria a ebrios, escandalosos, vagos, prostitutas, regentes de prostitutas, mendigos y travestis (Piña y Palacios, 1970), por lo que se encuentran breves notas informativas, hasta 1930, que hacen mención de estos traslados cuando hay una mayoría homoerótica entre los detenidos. De estas notas se deduce que Yucatán dejaría de ser el destino de exilio por el atolón mariano penitenciario; además, su redacción daba continuidad con el tono discriminatorio:

Al salir de la capital una cuerda de afeminados para las Islas Mariás, llamaba la atención uno de los enviados a presidio que ostentaba sobre el sombrero un cartel bien visible que decía: Voy por Asesino [...] el asesino fue muy felicitado por su idea del rótulo para no ser confundido con sus compañeros de viaje, pero no de mañas. Aquí vimos otro en igual caso que gritaba por las ventanillas del tren: ¡A mí me llevan por ratero!” ([Nota], 1930, p. 3).

De este ejemplo, nos movemos hacia Jalisco para corroborar que la prensa tapatía del siglo XX, mantiene la línea capitalina con respecto al tema de la homosexualidad, mofa y discriminación; además, hasta mediados del siglo XX las noticias que más se difundían sobre el tema, procedían de corresponsales o telegramas de otras entidades.

Sin embargo, se sabe que existía la persecución del homoerotismo, al publicarse, en los diarios, los informes administrativos del Ayuntamiento de Guadalajara, donde se puede corroborar el número de aprehensiones y qué dependencia estaba a cargo de hacerlo, por ejemplo: “Durante el presente año [1933, la Comisión de Investigación] ha llevado a cabo la aprehensión de 1,381 individuos”, entre los cuales “110” son “Afeminados”.

En el rubro de Obras Públicas, el informe manifiesta el reacondicionamiento de un edificio para procesar a la “Cárcel Correccional” a cierto tipo de infractores;

por lo cual se acondicionó un “Departamento de mujeres correccionales [prostitutas]. Departamento de hombres correccionales, de faltosos y ebrios, para afeminados y considerados” ([Informe], 1934). Guadalajara no estaba libre del “pecado nefando”, ni de la organización de una comunidad homoerótica a pesar que los historiadores, como bien han señalado Marcial y Vizcarra, cuidaron la reputación moral de la sociedad tapatía, al silenciar o invisibilizar “a quienes hicieron de esa opción [del homoerotismo] una trayectoria de vida” (Marcial & Vizcarra Dávila, 2010, p. 2).

A mediados de los años treinta, siglo XX, el concepto de homosexualidad comienza a ser utilizado por la prensa, el discurso médico-psiquiátrico-sexual poco a poco se incorpora para acentuar la noción de enfermedad y desviación en la homoeropraxis, tanto para hombres como para mujeres. El término de lesbiana, hasta mediados del siglo XX, es un vocablo excéntrico empleado en círculos académicos o de artistas.

En el plano internacional, durante el período de la Segunda Guerra Mundial, el gobierno nazi emprendió “una campaña en la que miles de homosexuales y lesbianas fueron detenidos, explotados y asesinados en los campos de concentración” (Marcial & Vizcarra Dávila, 2010, p. 74), lo que acentuó más el desprecio, la discriminación y persecución de esta comunidad en occidente; además de incorporar la simbolización cultural –como lo es la connotación popular del número 41, con su respectiva exclamación, “safo”, para aludir al homosexual– del color “rosa”, al ser utilizado por los nazis, como fondo de un triángulo invertido, para “marcar primero a los travestis y transexuales, y luego a los homosexuales en los campos de concentración” (Rodríguez González, 2007, p. 120).

No obstante, con este color, como los eufemismos *marica*, *queer*, *gay*, *joto*, *lesbiana*, *homosexual*, entre otros, la comunidad LGBT haría una inversión semántica para hacer una apropiación de estos e integrarlos como parte de la identidad cultural.

Las “Saludables campañas”, en “bien de la moral pública”, serían anunciadas por la prensa local, a partir de 1937, para informar a la sociedad que, por ejemplo,



estados como Sinaloa, Colima y Jalisco, los gobiernos municipales perseguían la actividad homoerótica, la cual era castigada con cárcel, más la aplicación de multas y amonestaciones: “Las autoridades municipales han dispuesto que se haga una campaña tenaz y continuada contra las inmoralidades que con frecuencia se registran en calles y paseos cometidas por individuos homosexuales” ([Nota], 1937, p. 2). Sin olvidar que también se visibilizaba a los “raritos” para volverlos sujetos de burla y discriminación pública (Marcial & Vizcarra Dávila, 2010).

Otra de las tácticas empleadas por los alcaldes municipales, fue reubicar a aquellos afeminados que atendían puestos de comida ambulante hacia la zona oriente de Guadalajara, la zona roja de esta ciudad: “Al inaugurarse la administración del señor General Corona, la autoridad política tuvo el buen tino de cofinar [*sic*] personas tan indeseables a los barrios de San Juan de Dios y Analco [*sic*]” (Benítez, 1948). Pese a estas campañas, al estigma social y religioso, los encuentros eróticos entre hombres y mujeres no heterosexuales y el travestismo continuó manifestándose en distintas zonas de la ciudad, con diferentes matices como en todas las clases sociales.

Estos elementos hemerográficos son parte del corpus de hechos históricos que nos permiten identificar cómo la presencia de una configuración moral-sexual distinta inquieta el orden natural y social, autoproclamado como tradición, al interpelar la configuración moral-sexual heterocentrista, tras abrir la posibilidad de ejercer un *modus eroticus* distinto, el del homoerotismo; este colocó, desde el baile de *los cuarenta y uno*, un elemento más en la eterna disputa entre tradición y modernidad, con respecto a la construcción y autoconstrucción de la identidad individual y colectiva, imbricada entre el erotismo, la sexualidad y la moralidad.

La visión tradicionalista de la vida cotidiana, el ideal de progreso, los valores y estereotipos de la feminidad, la masculinidad y de la composición familiar, comenzarían a entrar en crisis a partir de 1950, para acentuarse en los sesenta, y progresar hasta contemplar sus resultados en pleno siglo XXI. La posibilidad de votar a partir de 1952 para la mujer mexicana, el ingreso de esta a la educación

superior, la paulatina incorporación al ámbito laboral en actividades que habían sido propias del hombre, el incremento de madres solteras, como el empleo de hormonas sexuales sintéticas para el control de la fertilidad y para la modificación sexual en hombres y mujeres, desnaturalizarían la concepción tradicional de la mujer e indirectamente la del hombre. Además de poner en observación las aspiraciones y regulaciones políticas en torno de la propia sexualidad, que mantenían inhibidas las diversas formas de expresión sexual al estigmatizarlas, tanto en sujetos heterosexuales como de los deseos y actos homoeróticos (Lamas, 1997; Preciado, 2008; Tepichin Valle, 2010).

En este proceso de transformación social surgen en México los movimientos de liberación homosexual, que no dejarían de ser atacados por una línea editorial conservadora que le reclama al gobierno y a la familia tomar medidas para frenar lo que ellos consideraban un mal social:

Ahora, con las costumbres decadentes que penetran cada vez más en la estructura de la sociedad amenazando destruir la totalidad de los valores, los homosexuales ya no son proscritos que antes procuraban mantener, hasta donde les era posible, oculta su identidad. El clan de los representantes del llamado tercer sexo crece rápidamente, y sus miembros ya no se avergüenzan de ostentarse como tales [...].

Con ser dañina para la población la existencia de los homosexuales, y mucho peor el crecimiento de tan poco recomendable sector, lo peligroso de la situación no es la enfermedad en sí –según los conocedores, el homosexualismo es un caso clínico– sino la introducción del homosexualismo con el carácter de postura de moda. [...] Aunque sean consideradas anticuadas, conservadoras y contrarias al progreso, las autoridades tienen el deber ineludible e inaplazable de adoptar medidas eficaces para contrarrestar el avance del homosexualismo. [...] Pero se requiere que, en coordinación con las autoridades, también la familia preste su concurso en la campaña tendiente a preservar a la sociedad de la epidemia del homosexualismo (González G., 1973).

## Reverberación, el movimiento de liberación homosexual

*Desde nuestra afirmación como marginados sociales hemos derribado suposiciones, prejuicios e ideas negativas que se hace la gente acerca de lo que no conoce, hemos representado una especie de contrapeso al discurso político-religioso dominante, nos hemos constituido en un colectivo plural y la tendencia apunta a una vivencia positiva de nosotros mismos como gays, como lesbianas, como transexuales, como travestis, como bisexuales y como ciudadanos.*

GUERRERO SANTOS, 2011

El movimiento LGBT de Guadalajara, Jalisco, México, saca del anonimato a su comunidad tras la conformación del Grupo de Orgullo Homosexual de Liberación (GOHL) en 1983 –el cual operaba desde 1981, en paralelo con organizaciones de la Ciudad de México, con el nombre de Lambda de Guadalajara (Crisálida, 1984a)–, liderado por Pedro Preciado (Carrier, 2003; Díez, 2010), como respuesta a las sistemáticas acciones represivas del gobierno municipal que, en los años ochenta, se daban en contra de los homosexuales, travestis y lesbianas. Carrier, en el capítulo Revelación de Pedro como activista homosexual, hace mención de las primeras manifestaciones públicas en 1982 por lesbianas y homosexuales; pero fue el reclamo del 8 de mayo, de ese mismo año, el que se recordará como “la primera marcha homosexual de protesta” (Carrier, 2003, p. 173), convocada y organizada en Guadalajara, para exigir el cese de la represión y el señalamiento social:

ALTO A LA PERSECUSIÓN POLICIACA/LOS HOMOSEXUALES Y LESBIANAS  
NO SOMO ENFERMOS NI CRIMINALES/ALTO A LA REPRESIÓN CONTRA LES-  
BIANAS Y HOMOSEXUALES/LOS HOMOSEXUALES Y LESBIANAS ESTAMOS  
EN TODAS PARTES (Carrier, 2003, p. 173).

A partir de este hecho, Guadalajara será la segunda capital mexicana con presencia de grupos que dejaron el anonimato del baile o la fiesta “en casa de un amigo”, tras decidir salir a las calles para luchar por sus derechos, por su

reconocimiento y por la afirmación de su preferencia sexual. Dos meses después de aquel 8 de mayo de 1982, en la capital de México los diversos colectivos de lesbianas y gays tomarían las calles por cuarta ocasión, el 26 de junio de 1982, en lo que se conoce tradicionalmente en todo el mundo como la marcha o el Día del Orgullo Gay. A partir de 1983 los grupos y la comunidad LGBT comienzan a consolidarse y las manifestaciones públicas son más frecuentes en ambas capitales mexicanas; con ello, la liberación homosexual es una posibilidad política en México, reverberación de una lucha social que se da en todo occidente, de acuerdo con las condiciones políticas de cada país.

Entre los iniciadores se encuentran: en Barcelona, la Agrupación Homófila para la Igualdad Sexual (AGHOIS), creada en 1970 y que posteriormente tomaría el nombre de Movimiento Español de Liberación Homosexual (MELH); en Argentina, el Frente de liberación Homosexual (FLH), que surgió en agosto de 1971; en París, el *Front homosexuel d'action révolutionnaire* (FHAR, frente homosexual de acción revolucionaria), fundado en 1971; así como los diversos grupos que se crearon en Alemania y que conformaron en 1972 la federación *Deutsche Aktionsgemeinschaft Homosexualität* (DAH, comunidad de acción homosexualidad alemana) (Pickett, 2009).

La primera marcha fue el 28 de julio de 1969 en Nueva York, después de una redada policial en el bar Stonewall; a partir de ese momento la comunidad LGBT neoyorkina se organizó para fundar el Gay Liberation Front (GLF, Frente de Liberación Gay), e iniciar la lucha política por los derechos de hombres y mujeres homoeróticos (Castells, 2001; Gimeno, 2005; Lauritsen, s.f.-b; Lizarraga Cruchaga, 2003; Llamas, 1998; Marcus, 2009; Special Report, 1971; Stein, 2012). Este inicio fue la pauta que promovió la visibilización, organización y politización de otras comunidades LGBT en occidente.

Si bien hay un innegable telón de fondo que promueve las distintas crisis culturales –en diferentes momentos de los siglos XIX y XX de acuerdo con las particulares condiciones políticas, económicas y sociales de cada región– como

fueron los movimientos feministas en París y en Estados Unidos que acarrearán el conocimiento de configuraciones culturales nombradas como *lesbian chic*, *butch-femme*, el grupo Rive Gauche, *garçonne* (Gimeno, 2005). De igual forma, la liberación sexual, el uso de la píldora anticonceptiva, el *Black Power*, los movimientos estudiantiles del 68 y los movimientos ecologistas, son parte de los hechos que incidieron en la transformación social (Castells, 2001; E. J. Hobsbawm, 1998; Wallerstein *et al.*, 1990).

Sin embargo, para el caso de la liberación homosexual, los elementos comunes fueron, y son, las acciones represivas del Estado en contra de los homosexuales lo que detonó, en sus contextos particulares, la organización y visibilidad de la comunidad LGBT en occidente. En cuanto al movimiento de liberación homosexual en México, “tiene sus raíces en la lucha de los marginados, de los oprimidos, de los explotados y nace con un contenido clasista, de izquierda, el cual no se reduce [...] a un proyecto de socialismo existente, ni al formato, ni al estilo de trabajo, ni a los principios de ningún partido u organización de izquierda [...] se desarrolla con independencia de posiciones políticas partidistas o de grupos políticos” (Nava, 1983).

Tómese de ejemplo el caso ruso. La despenalización de la homosexualidad en Rusia se da hasta 1993, mas será hasta el año 2006, en el mes de mayo, que la comunidad LGBT se organiza para crear la primera marcha del orgullo gay en Moscú, con la intención de conmemorar la despenalización (EFE, 2006). El ayuntamiento de Moscú negó y sigue negando la autorización del evento; pese a esto, los activistas se mantienen visibles a pesar de la represión por parte de militares y de grupos extremistas ortodoxos. Una de las medidas del estado ruso para contrarrestar la presencia de los grupos LGBT fue la creación de una iniciativa que prohíbe todo tipo de propaganda que haga referencia a la homosexualidad o a las relaciones no tradicionales.

A mediados de 2011, la iniciativa de ley es aprobada, a pesar de las recomendaciones y observaciones de la Unión Europea, de la ONU y de otras organizaciones

como la Human Rights Watch, que advierten sobre la violación a la Carta Internacional de los Derechos Humanos y de los acuerdos internacionales (Bonet, 2013) que esto representa. El argumento central del gobierno ruso, encabezado por Vladímir Vladímirovich Putin, es evitar que los niños, principalmente, tengan cualquier contacto con el tema de la homosexualidad, así como obstruir manifestaciones o la asociación pública de homosexuales (Noriega, 2013).

Pese al contexto hostil que enfrenta la comunidad LGBT de Rusia, los esfuerzos por visibilizar y defender los derechos humanos y sexuales continúan manifestándose, y cobran fuerza política; esto debido a que las redes sociales han permitido una organización eficaz entre los integrantes y simpatizantes de la comunidad homoerótica rusa como con la comunidad LGBT del exterior. Esta interconexión ha permitido la cobertura de los medios de comunicación y la intervención de diferentes organizaciones, en conjunto con la ciudadanía global, para frenar la homofobia de estado y de un sector de la sociedad de aquel país.

Verbigracia, la organización global o en línea AllOut, emprendió una movilización mediante las estrategias comunicativas que ofrece internet, con lo que se logró convocar, el 3 de septiembre de 2013 –con la campaña “Levanta tu voz por Rusia”, cuyo lema fue “el amor siempre gana”–, a 34 ciudades de 21 países que se manifestaron en contra de las políticas homofóbicas del gobierno ruso (AllOut, 2013; Solanas, 2013).

La constante represión implementada a través de diferentes mecanismos de control, por la sociedad y el Estado, ha impulsado el movimiento de liberación homosexual en Rusia –como sucedió en otros países de occidente–, como una iniciativa de ciudadanos que se organizan en contra del poder que los oprime.

Elemento o característica que convierte a las organizaciones y colectivos de la comunidad LGBT en movimientos políticos que trascienden su contexto local, para proyectarse como movimientos regionales y globales que buscan restablecer los derechos constitucionales y humanos –desde el reconocimiento de una configuración moral-sexual distinta a la heterosexualidad-patriarcal– de los hombres y mujeres que tienen o practican una preferencia sexual distinta a la heterosexual.

La configuración política de los movimientos de liberación homosexual se da bajo el siguiente esquema:

- Despenalización de la homosexualidad
- Visibilidad individual y colectiva de diversas prácticas y formas de ser homoerótico
- Represión del Estado y la sociedad hacia la homosexualidad
- Resistencia política o exigencia moral y política de los derechos constitucionales de hombres y mujeres homoeróticos
- Estrategias de unificación y estrategias de educación sociosexual
- Argumentación moral-sexual del homoerotismo.

Cabe mencionar que la esquematización se verifica en la dialéctica contextual propia de cada país y en los rasgos socioculturales de las localidades. Esquematización que es comunicada y localizable en normas morales, normas religiosas, leyes, reglamentos civiles, en la institución de la familia y del matrimonio. En el conjunto de mecanismos utilizados para condicionar, controlar y medir los roles de género, el *modus eroticus* de los individuos –mecanismos y tecnologías bajo los cuales se implementó la construcción social de la sexualidad en México como en Guadalajara, Jalisco (Bourdieu, 2000; Butler, 2007; Garza Carvajal, 2002; Marcial & Vizcarra Dávila, 2010; Monsiváis, 2002; Ponce, 2003, 2013; Szasz & Salas, 2008; Trueba Lara, 2008; Tuber, 2003)–.

Asimismo, existen hechos privados transformados en públicos por la prensa, por el Estado o por las instituciones que han tratado el tema de la homosexualidad en distintos ámbitos, con diferentes calificativos y métodos como se ha mostrado en la primera parte de este capítulo, al explicar cómo la prensa formó una opinión pública discriminatoria de la actividad homoerótica en México.

Pero, ante todo, destaca la respuesta individual y organizada por parte de los ciudadanos afectados, directa e indirectamente, por la discriminación y el estigma

social, al mostrarse o descubrirse con una preferencia sexual distinta a la heterosexual. Es a partir de esta respuesta, individual u organizada, que se traslucen los mecanismos de control, las tecnologías de contención del yo como las estrategias individuales y sociopragmáticas que les permiten a los sujetos mostrarse; mostrar y valorar su preferencia sexual, sustentada en argumentos morales y, por ende, políticos, a partir de los cuales descubrimos las autodefiniciones de los individuos y de la comunidad LGBT.

De igual manera, el estado de la cuestión de la historia de la sexualidad, de los estudios de género –de enfoque cultural, antropológico, sociopolítico, psicológico o psiquiátrico–, contribuye con dicha verificación, aunque desde su propia perspectiva.

Por ejemplo, en el ámbito de las ciencias sociales, de la antropología y de la psicología, se plantea que la conformación de la comunidad LGBT inicia con la “salida del clóset”, en la identificación de los iguales, seguido del análisis crítico a la condición desfavorable que conlleva la conformación de grupos políticos que buscarán abrir o tomar espacios públicos, desde los cuales se visibilizará y se sensibilizará a la comunidad LGBT como al resto de la ciudadanía, sobre lo que significa ser lesbiana, gay, bisexual y transexual, desde la dimensión individual y colectiva (Barreto Estrada, 2006; Castañeda, 2011; Díez, 2010; González Pérez, 2001; Laguarda, 2008, 2009; Mérida Jiménez, 2007; Mogrovejo, s.f.; Rodríguez, 2011; Rondeau, 2002).

De esta manera, la configuración política LGBT –el modo de vida LGBT, la comunidad LGBT, o si se prefiere las identidades y cultura LGBT– puede leerse en las diversas expresiones cotidianas que se estructuran y se legitiman mediante argumentos que cobran sentido en su particularidad cultural como en la polifonía que configuran los discursos y las identidades LGBT de occidente. Es configuración moral y política, porque hay una lucha directa en contra de las políticas que han constreñido la expresión erótica al falso universal de la heterosexualidad, impulsadas por las clases dominantes desde el siglo XIX; es moral, porque los integrantes de la comunidad LGBT, en el reclamo político, se solidarizan para exaltar un conjunto de valores e ideales morales que arropan las distintas expresiones



homoeróticas. Es doblemente política, porque al interior de la misma comunidad LGBT se debate, se consensa y se discrepa sobre los valores o principios que deben connotar en acuerdos políticos, para que estos sean llevados, a través de distintas acciones sociales, a la agenda política de la clase dominante, con el objeto de seguir conquistando espacios, derechos y formas de expresión homoeróticas –como podrá cotejarse en los resultados interpretativos del siguiente apartado–.

### **Entre la censura, la voz del movimiento de liberación homosexual**

*Las reificaciones sociales del sexo ocultan o deforman una realidad ontológica anterior, realidad que estriba en la oportunidad igual de todas las personas, previa a las marcas del sexo, para usar el lenguaje en la afirmación de la subjetividad.*

BUTLER, 2007

Los ochenta, en el plano internacional, exigieron a las organizaciones consolidadas concebir mecanismos institucionales de comunicación y representatividad internacional, así como nuevas estrategias discursivas para contra-argumentar el discurso discriminatorio que se propagaba a través de los medios de comunicación. Pero esta vez, los medios de opinión pública, además de añadir argumentos tomados del juicio de las ciencias –que además de hacer de la sexualidad su núcleo de análisis, se encargaron de definir la naturaleza de esta, su normalidad, con lo cual han perpetuado y validado la configuración sexual a partir del mito de la heterosexualidad (Foucault, 2000; Guasch, 2007)–, con la intención, por un parte, de dibujar la homosexualidad como una orientación correlacionada por una experiencia o conjunto de experiencias traumáticas que trastornaría la identidad de los individuos; del otro lado de la moneda, la orientación sexual sería explicada por una línea de investigación científica que sostendría que la homosexualidad es un asunto biológico, hereditario y de estructura cerebral (González de Alba, 2003; Pasantes, s.f.).

Pese a que estas investigaciones tuvieron su auge en la década de los noventa, los efectos de este discurso se percibieron desde los años setenta, sobre todo en aquellos individuos que, por influencia del estigma social, experimentaban culpa al sentirse atraídos eróticamente por individuos de su mismo sexo-biológico; de igual forma, algunos grupos LGBT fueron consumidores de este concepto para ser empleado como justificación, de su deseo, ante la sociedad. En este sentido, al interpretarse la homosexualidad como una orientación y no como una preferencia o elección libre del *modus eroticus homoerótico*, se convierte en un impulso, un deseo que puede controlarse, curarse, reprimirse o inhibirse (Butler, 2007; Castañeda, 2011; González de Alba, 2003; Guasch, 2007).

Entre los hombres y mujeres homoeróticos de Guadalajara, activistas y no activistas, que se entrevistaron para la realización de esta investigación, se obtuvieron narrativas de vida que nos permiten verificar esta dicotomía entre preferencia y orientación. Es decir, tanto los entrevistados que nacieron a finales de 1950 como los nacidos en 1994, narran cómo la preferencia y la orientación se vuelven actitudes que marcarían su ascunción como gay, lesbiana, homosexual o bisexual, así como su correspondiente integración al ámbito de la actividad política o de su desinterés por esta; lo cual será abordado posteriormente.

Desde el terreno de lo político, después de la Revolución Sexual y la Liberación Homosexual parecía que este discurso podía ser contrarrestado. Mas el discurso clínico de estigmatización sociosexual se reforzó cuando los órganos de poder relacionaron el VIH-sida como el cáncer propiamente homosexual, información que la prensa local e internacional difundía. Recordemos que 1981 es el año en que se comunicaron las primeras pruebas clínicas del VIH-sida (ONUSIDA, 2002; Valdespino Gómez *et al.*, 1995), pero sería la revista *The New York Native* la encargada de dar cobertura al tema de forma periodística. La revista se publicó a partir de diciembre de 1980 hasta el 13 de enero de 1997. No obstante, fue en 1983 cuando los periódicos y diarios en occidente comenzarían a publicar las notificaciones de los casos a nivel mundial (Progrebin, 1997; Valdespino Gómez

*et al.*, 1995). En México la tendencia amarillista y discriminatoria de la prensa acompañará la redacción de este seguimiento epidemiológico, que se mantendrá hasta mediados de los noventa.

En Guadalajara, por ejemplo, el lunes 22 de agosto de 1983 se lee en el diario *El Informador*, la contribución extranjera cuyo titular fue Cáncer de homosexuales. AIDS: la nueva peste bíblica. Después de la entradilla, se plantea el cuestionamiento central: “¿Se han preocupado suficientemente las autoridades de esta enfermedad que es producida, sufrida y transmitida por homosexuales, drogadictos y algunos inmigrantes ilegales?” (Mckay, 1983).

La interrogante refleja parte de las preocupaciones nacionalistas y conservadoras de la sociedad estadounidense, que encuentran eco en la sociedad tapatía conservadora de los ochenta. La utilización de expresiones del tipo, grupos sociales malditos, avance del mal, amenaza para la sociedad, así como citas textuales y paráfrasis de investigadores, doctores, consejeros políticos de la talla de Pat Buchanan, nutren las bases argumentativas para afirmar que el sida es una venganza de la naturaleza hacia los homosexuales, por causa de promiscuos hábitos sociosexuales. Así, el discurso clínico de los años ochenta viola los derechos humanos de los ciudadanos homoeróticos cuando se establece que “ningún homosexual masculino debe ser jamás aceptado como donador de sangre” (Mckay, 1983).

Esta categorización se sumaría al conjunto de prejuicios que se adhieren cual característica negativa de la identidad cultural LGBT, en la comunidad global, pues desde aquel hecho, las lesbianas, gays, bisexuales y transexuales estarían catalogados por la medicina como “grupo de alto riesgo”. En México la prohibición se da en 1987, después de que el Conasida, en 1986, detecta un incremento de casos de sida a nivel nacional por transmisión sanguínea.<sup>4</sup>

---

<sup>4</sup> Para una consulta más detallada, científica y objetiva sobre la prohibición de la donación de sangre en México y otros países, consultar: Magis Rodríguez & Barrientos Bárcenas, 2006; Sepúlveda Amor, García García, Domínguez Torix & Valdespino Gómez, 1988; Valdespino Gómez *et al.*, 1995.

El artículo de opinión de Mckay (1983) también nos permite saber que la comunidad LGBT estadounidense representa, en la década de los ochenta, un poder político que se derivó de las más de veinte décadas de lucha organizada. De esta manera, la comunidad gay representa para el político demócrata y republicano, votos de una minoría que puede contribuir a la permanencia del partido en aquellos distritos electorales con alta concentración homoerótica.

En México, la incorporación de activistas del movimiento de liberación homosexual (MLH) a elecciones presidenciales sería mediante el Comité de Lesbianas y Homosexuales en Apoyo a Rosario Ibarra de Piedra (CHARI), en su candidatura a la presidencia de la república en 1982. Aquel comité buscó generar un cambio radical en la lógica de la contienda política, pero las circunstancias no lo permitieron. Sin embargo, la participación de aquellos activistas en la contienda presidencial lograría visibilizar al MLH dentro del entramado político oficial, además de impulsar la conformación del colectivo Lambda de Guadalajara, “que posteriormente se convertiría en el GOHL” (*Crisálida*, 1984a, p. 12), con lo cual se instauraría el movimiento de liberación homosexual en Guadalajara.

Ambos hechos impulsarían la “auto organización de las masas de lesbianas y homosexuales en un movimiento político fuerte” (Mendoza, 1983, p. 4), cuyo propósito sería recuperar el carácter moral y ciudadano de la comunidad LGBT. Otras publicaciones se anunciaban en los diarios locales con encabezados alarmistas y contenidos tendenciosos:

#### EL MAL DE LOS HOMOSEXUALES EN MÉXICO

Tal vez para evitar un brote de pánico, la Secretaría de Salubridad no revela cifras, pero médicos del ISSSTE y el Seguro Social calculan que solo en ciudades como Guadalajara y el D.F., donde parece ser mayor y más abierta la actividad de los varones homosexuales, es posible que ya sumen un centenar de enfermos de sida, una nueva afección capaz de matar a más del 70 por ciento de sus víctimas [...]. No deje de leer este estremecedor artículo que le ofrece su revista CONTENIDO (*Contenido*, 1983).

Además, debemos agregar que volvían las pretensiones de realizar “limpia social” como lema de políticos mexicanos y reclamo de ciudadanos conservadores. Verbigracia, en Guadalajara, durante la campaña por la gubernatura de Jalisco, Enrique Álvarez del Castillo recibe la petición de reforzar la vigilancia “en el Parque de la Revolución, ya que a últimas fechas se ha convertido en sitio de reunión de grupos de pandilleros, drogadictos y homosexuales” ([Nota], 1982).

Este parque y el corredor a un costado de la Plaza Tapatía, fueron los primeros espacios públicos conquistados por la comunidad LGBT que, con la admisión a ciertos bares, cafés y restaurantes, cines y vapores, de gays y lesbianas, serían los espacios sociales de convivencia homoerótica (Aragón, 2002; Carrier, 2003; Marcial, 2004; Marcial & Vizcarra Dávila, 2010; Reyes & Aragón, 2002).

Como respuesta al discurso clínico, las organizaciones reaccionarían al ofrecer orientación sexual y de salud, a fin de aminorar los efectos de señalización social. Concretamente en Guadalajara, el Grupo de Orgullo Homosexual de Liberación (GOHL) promovió jornadas de información:



Imagen 2. GOHL, 1985.

En la revista anarquista-trotskista, *La Guillotina*, así referida por Villareal (2007) –cuyo primer número saldría en mayo de 1983, publicaría manifiestos,

noticias y reportajes de la comunidad LGBT, tanto de la Ciudad de México como de Guadalajara–, en su número 3 aparecería un artículo contestatario que señalaba:

El síndrome inmuno-deficitario adquirido (AIDS), la nueva enfermedad que se ha adjudicado a los homosexuales, es actualmente el mejor juego de la ciencia y los massmedia de USA, Inglaterra, Francia, y al parecer, también Brasil, en contra de la comunidad homosexual del mundo entero. [...] Una nueva enfermedad para propagarse simultáneamente en la pluralidad de prácticas sexuales y llevarnos al reflujó de la pasividad, la supervivencia e inautenticidad real de los roles de poder: enfermo-sano, normal-anormal, etc. [...] El AIDS, la nueva moda occidental, es el instrumento para producir una mísera emoción más a la existencia aburrida de los explotados y oprimidos... y de su intención de apoderarse de su deseo, revalorizarlo, integrarlo de nuevo a esta sociedad... que, a falta de satisfacerlo, lo desvía y recrea un apoliticismo e inmovilidad resignada, fiel a la jerarquía social imperante, alejándolo de todo sentido de reivindicación sexual, de liberación humana (García Vallejo, 1983).

En el plano internacional, en el mes de mayo de 1982, la agencia de noticias United Press (UPI), daba a conocer que en Estrasburgo, Francia, la Asociación Internacional de Homosexuales (IGA)<sup>5</sup> exigía a la Organización de las Naciones Unidas que declarara el año de 1983 como el “Año Internacional para el Reconocimiento de la Homosexualidad” (UPI, 1982). Esta estrategia permitiría amortiguar el discurso condenatorio que se expandía por todo occidente referente al binomio homosexualidad-sida, así como la falsa percepción sobre el supuesto fin de la liberación homosexual, que era difundida por la prensa:

Una revolución derrotada por el sida  
El descubrimiento médico de la enfermedad de la que hoy en día habla todo  
el mundo: el sida, ha llegado en un momento en el que la homosexualidad,

---

<sup>5</sup> Por sus siglas en inglés, International Gay Association, fundada en 1978; esta federación adquiere en 1986 el nombre de International Lesbian and Gay Association (ILGA), con el que actualmente se le conoce.

la llamada revolución gay, tras lograr la tolerancia en muchas sociedades, pretendía llegar incluso al afirmarse como un derecho. [...] Hoy el Síndrome de Inmuno Deficiencia Adquirida ha transformado [...] esa tendencia a la comprensión o a la justificación y reconocimiento que se pretendió dar a la homosexualidad de las dos décadas pasadas. [...] Pero más rotundo que ese desmentido a la normalidad homosexual que se buscaba justificar se encuentra la que el sida ha provocado entre la comunidad gay: es el retorno de los sentimientos de culpa y de ansiedad que antes eran acalladas con una ruidosa reivindicación a su derecho al placer sexual. La pregunta clave de esa hoy preocupada revolución gay es la siguiente: ¿no era acaso la homosexualidad una tendencia tan natural como la heterosexualidad? La evidencia nos viene a demostrar la mentira de esa frase publicitaria de la revolución gay (De la Borbolla Rivero, 1985, p. 4a y 5a).

Para la academia este binomio marcó una etapa distinta en el movimiento<sup>6</sup> y para la comunidad LGBT de occidente, inauguró el cambio de percepción del *modus eroticus* homoerótico que debía resistir la tendencia institucional de normar el sexo de acuerdo con las políticas de la heterosexualidad-patriarcal. Pese a esto, la comunidad LGBT empalmó, con el conjunto de estrategias políticas, la realización de campañas de educación sexual y prevención de enfermedades por contacto sexual, sin aminorar los reclamos y demandas tradicionales, que tenían puntos de equivalencia en otras latitudes, como lo señala Garton:

In America, Australia, England and Europe gay liberation groups were established demanding recognition of homosexuality. They pressed for decriminalization, the cessation of police harassment, the end of psychiatric constructions of homosexuality and lesbianism as a disease, and the right of gays and lesbians to kiss, hold hands and express affection in public just as heterosexuals did. They proclaimed that far from being just a sexual orientation, homosexuality constitutes an identity, forged in the political struggle

---

<sup>6</sup> Cf: Brito, 2010; Díez, 2010; Guasch, 2007; Laguarda, 2009; Lizarraga Cruchaga, 2003; Marcial & Vizcarra Dávila, 2010; Martínez, 2011; Ponce, 2013; Rodríguez, 2011; Weston, 2003; Zapata, 2010.

to overcome oppression. It was now a valid sexual identity and way of life (Garton, 2004, pp. 225, 226).

La actividad por el reconocimiento de la homosexualidad no era propia de un país, de una ciudad o de una organización, se encontraba en movimiento y, con ello, el discurso por la diversidad sexual y los derechos sexuales adquiere consistencia. Los grupos saben de la importancia de la transmisión y reproducción de su discurso como parte de la estrategia de reeducación sexual, moral y política que, aún hoy en día, busca diluir los mitos y las representaciones negativas sobre la homoeropraxis, así como el difundir las estrategias sociopragmáticas para la visibilización y normalización de esta. Bajo esta prioridad, las organizaciones LGBT, al estilo de cualquier movimiento revolucionario de izquierda, publican en revistas, folletos, fanzines o panfletos, los contenidos morales y políticos que dan congruencia a la lucha por el derecho a tener y expresar una identidad sexual distinta al modelo heterosexual-patriarcal.

Verbigracia, en Estados Unidos, conjuntamente con la conformación del Gay Liberation Front (GLF), se edita la revista *ComenOut!*;<sup>7</sup> en Argentina, con el FLH se publica, desde finales de 1973 hasta enero de 1976, la revista *Somos* (Vespucci, 2011). En Barcelona, el MELH difunde su boletín *AGHOIS* –como suplemento de la revista francesa *Arcadie* (Herrero Brasas, 2001), por cuestiones de seguridad ante la nula libertad de prensa y la persecución de homosexuales durante la dictadura de Franco (Llamas, 1998)–.

En la capital de México, desde mediados de 1970 hasta finales de 1978, pese al surgimiento de distintos grupos de liberación homosexual (Díez, 2010; Lizarraga Cruchaga, 2003; Marcial & Vizcarra Dávila, 2010; Mogrovejo, s.f.), no hay una publicación icónica que funja como el primer medio de divulgación que difundiera la reivindicación de la homosexualidad en el país (Barreto Estrada, 2006; Laguarda, 2008; Varderi, 2010).

---

<sup>7</sup> Otras revistas identificadas con el movimiento de liberación que surgen en ese mismo año fueron *Gay Power*, *Gay* y *Gay Flames* (Lauritsen, s.f.-a.).



El crédito se lo llevan ciertas celebridades que se vuelven la voz social del movimiento, personajes que tenían acceso a publicaciones internacionales que les permitió adoptar y difundir principios del feminismo, bases comunistas y de derechos sexuales. Nancy Cárdenas, el drama *Y sin embargo se mueven*, La producción de Tito Vasconcelos con referencia explícita a la homosexualidad, la novela *El vampiro de la colonia Roma*, los textos fundacionales (Schuessler & Capistrán, 2010), así como las revistas *Nuestro Cuerpo* –editada en 1979 por el grupo Frente Homosexual de Acción Revolucionario– y *Política Sexual* –ambas publicaciones censuradas y retiradas de circulación por la Secretaría de Gobernación del Distrito Federal (Diez, 2010)–, además de *Nuevo Ambiente*, de la agrupación Lambda (Lizarraga Cruchaga, 2003). Los lemas de las consignas de las marchas, conforman y testifican, entre otros personajes y textos, la polifonía de la cual se nutre la identidad y el discurso de las organizaciones LGBT en la Ciudad de México, que se extrapolará a la ciudad de Guadalajara, Jalisco (Brito, 2010).

### ***Crisálida* y la difusión de la diversidad sexual en Guadalajara**

*Si aceptamos que el clóset es el espacio personal donde cada lesbiana y cada homosexual resisten la homofobia y la marginación social, entonces valdría la pena estar claros en que “ser del clóset” no es una situación voluntaria, sino impuesta, desde fuera, lo que no le quita su carácter defensivo.*

PRECIADO, 1984

El GOHL edita y distribuye su órgano de difusión *Crisálida* entre los meses de mayo y julio de 1983 hasta mayo de 1988. La publicación se imprime de acuerdo con el proceso tradicional del fanzine. El contenido se presenta a una sola tinta, combina información escrita a mano y mecanografiada en una o dos columnas, que pueden estar vinculadas con dibujos a mano alzada, así como recortes de imágenes sobrepuestas. El tiraje se realizaba a partir de fotocopiar el original, de la cual se haría

el duplicado mediante un mimeógrafo. De acuerdo con Marcial y Vizcarra (2010), el órgano contaría con 17 números, pero en opinión de Alfredo Guerrero, podrían existir más ediciones (Santos Guerrero, 2011). Su primera época abarcaría hasta el décimo número, diciembre de 1984, ya que a partir de la undécima edición, septiembre de 1985, dejó de anunciarse como un órgano de difusión exclusivo del GOHL, para ser una revista que se promociona “De y para la Comunidad Gay” (*Crisálida*, 1985c). Para el número decimosexto, febrero de 1988, la publicación oficialmente será el órgano de difusión de la Comunidad Triángulo Rosa, tercera época, colectivo que sería responsable de la edición a partir del número decimotercero.

La distinción entre las tres épocas de la publicación y sus respectivos contenidos, nos permite comprender los cambios políticos internos por lo que pasó el movimiento de liberación homosexual en Guadalajara, así como los argumentos morales que se volvieron la agenda política bajo la cual se organizaba la movilización de la comunidad. También se difunden estrategias sociopragmáticas para visibilizar y defender la preferencia sexual como la información que buscó orientar e impulsar la práctica responsable de la sexualidad entre sus integrantes. A partir de talleres, charlas, asesoría psicológica, en las frases sueltas que adornaban los primeros números de *Crisálida* –“Toma la calle y liga; Te siento mujer; Te amo lesbiana; Ser gay de tiempo completo”...–, y la publicación de testimonios de mujeres y hombres que no solo comunican su preferencia sexual a sus familias, cartas a los padres, sino que a su vez denuncian los abusos de autoridad, más los artículos especializados en estas temáticas, serán la constante de esta publicación.

#### Nota lila

Varios cacos armados y vistiendo uniformes policíacos han empezado a molestar a la gente gay en el Parque de la Revolución. Han abusado de su autoridad deteniendo a compañeros sin razón alguna y convirtiéndose así, automáticamente en delincuentes como lo estipula el artículo 145 del Código Penal. [...] A la mayor brevedad posible serán denunciados. No te dejes extorsionar. Si tienes algún problema, comunícate con el GOHL (*Crisálida*, 1984b, p. 10).

De igual manera, los comentarios de los lectores, en la sección “Correo”, además de incluir felicitaciones a la publicación, comunicar el surgimiento de un grupo o colectivo de liberación homosexual en otros estados, así como denunciar aquellos actos sociales discriminatorios a lesbianas y homosexuales, también se les hacían llegar reclamos por la poca participación de las mujeres: “En la vida del Grupo Orgullo Homosexual de Liberación (GOHL), la participación de la mujer ha sido mínima en número y corta en tiempo... Hasta el momento, el GOHL no ha sido capaz de responder a las demandas particulares de las compañeras lesbianas. Cuando hubo iniciativa de su parte, no encontraron el eco ni el apoyo deseado, por lo que finalmente decidieron retirarse del grupo” (*Crisálida*, 1985d).

Este tipo de autocríticas nos permiten saber de las tensiones políticas internas de la comunidad, así como entender que la conformación del MLH en México, tanto en la capital del país como en Guadalajara, inicia en un núcleo que no puede contener la diversidad de toda la comunidad LGBT, pero sí su representatividad simbólica. Por eso es natural que las organizaciones fundadoras se desarticulen y generen con ello, como resultado de su implosión, más colectivos al interior de la misma comunidad, nunca al exterior de esta; incluso los nombrados grupos de choque son parte de la misma diversidad sexual que refleja el carácter heterogéneo de la comunidad LGBT.

En el caso de los grupos de choque, en opinión de Rodrigo Rincón, presidente de la asociación civil Cohesión de Diversidades para la Sustentabilidad (CODISE), se trata de grupos de gays que “aprovechando que viven en la represión sexual y en la confusión, ven al cardenal Juan Sandoval como un elegido de Dios al que no se le puede criticar; viven acomplejados y en el fondo no son sino carne de cañón para pulverizar los movimientos de diversidad sexual” (López Álvaro, 2010).

Otro grupo sería el de Gardenias Tapatías, que en voz de su representante, “La Madre”, Giovanni Manuel Román, defendería al entonces candidato a la gubernatura de Jalisco, Aristóteles Sandoval Díaz, de los reclamos de la comunidad LGBT, el primero de mayo de 2012, al pronunciarse en contra del matrimonio entre personas

del mismo sexo, tras señalar que “diez personas no son la comunidad gay de Guadalajara. Estamos con Aristóteles, por eso estamos aquí; Aristóteles ha tenido palabra, ha estado con la diversidad sexual desde que fue diputado” (Villaseñor, 2012).

Las nuevas agrupaciones retoman el camino de sus antecesores pero enfocado en otras demandas o necesidades de los individuos y de sus múltiples formas de homoeropraxis. De esta manera, en el estudio de la historia de las organizaciones, colectivos o grupos de la comunidad LGBT, se pueden establecer paralelismos de este tipo; por ejemplo, la descomposición del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), en la Red de Lesbianas, Homosexuales, Organizaciones y Colectivos Autónomas (Red LHOCA), permitió el desprendimiento de otras organizaciones.

Lo mismo sucedería con el GOHL, su fundación, sus objetivos –“luchar en contra de la represión, la opresión y el hostigamiento, denunciar el amarillismo de la prensa, desmentir a la pseudociencia, además de luchar porque lesbianas y homosexuales tomen conciencia de su opresión y luchen para combatirla a todos los niveles”–,<sup>8</sup> permitirían el surgimiento de otros grupos, los que a su vez derivarían en otras organizaciones. De esta forma, se tejería la red de individuos, organizaciones y colectivos que conforman la comunidad LGBT de Guadalajara.

El GOHL, mediante su órgano de difusión y como cierre de la primera época de la publicación, añadiría a los objetivos que hemos citado, lo siguiente: “Está [el GOHL] organizado en base de comités autónomos que funcionan de forma conjunta” (*Crisálida*, 1984c, p. 16). Con ello, se anunciaba la inminente implosión del grupo fundador y el arribo de otros colectivos que serían anunciados en las páginas y contraportada de los subsecuentes números de la revista: Grupo Nueva Generación Gay, Iglesia de la Comunidad Metropolitana, Fidelidad de Guadalajara, el Grupo de Mujeres –el cual se convertiría, suponemos en Oasis o Patlatonalli–, el Archivo Gay de Occidente –anunciado como un grupo dedicado a la investigación de “la historia reciente del movimiento gay local y nacional” (*Crisálida*, 1985d)–,

---

<sup>8</sup> Estos objetivos o la antefirma, como el propio GOHL lo refiere, son presentados en las contraportadas que van de número 4 al 10 (noviembre de 1983 a diciembre de 1984).

la Comunidad Triángulo Rosa –cuyos integrantes serían, en parte, el grupo editorial de *Crisálida*, de ahí que a partir del número 16 se convertiría en el órgano de difusión de esta–, y el Proyecto Azomalli –enfocado en el tema del sida–.

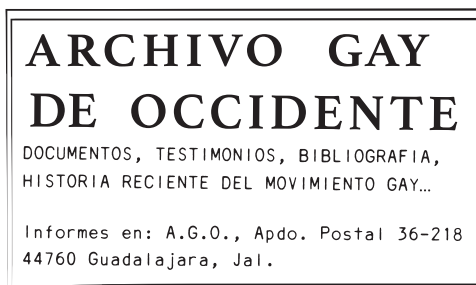


Imagen 3. *Crisálida*, 1985a, p. 11.

Estos colectivos, además de anunciarse en la revista, explicar su origen, objetivos políticos o causas de lucha, emplearían la publicación para promover sus proyectos individuales o unificados con otra u otras organizaciones.

**IGLESIA de  
la COMUNIDAD  
METROPOLITANA**

La I.C.M. es una iglesia que admite a toda clase de personas sin ninguna distinción de raza, color, posición social, creencias políticas, sexo o preferencia sexual.  
Creemos que a todo ser humano tiene que dársele la oportunidad de participar de la gracia y la salvación que Cristo ofrece y que tienen todo el derecho de servir a Dios sin reserva alguna.  
Creemos que toda persona tiene el derecho de participar en actividades tanto espirituales como sociales en su comunidad.

Para mayores informes comunicarse al 19-54-32

Imagen 4. *Crisálida*, 1985e.

Sin embargo, *Crisálida* no sería el único medio de información. La organización de distintos eventos culturales y académicos no solo estaba destinada

al entretenimiento, a la creación de espacios de socialización o a la discusión especializada, sino a difundir y visibilizar el homoerotismo para normalizar la presencia de lo diverso, ante una sociedad que era definida por la clase política en el poder como tradicional y conservadora. Verbigracia, las jornadas de información sobre el sida, las puestas en escena de *Maricosas*, *Pequeñas traiciones*, las conferencias “El sida hoy”, la Segunda Semana por los Derechos Civiles y Políticos de Lesbianas y Homosexuales, así como el Primer Encuentro Nacional de Lesbianas, los ciclos de cine, los desfiles de moda travesti –todos organizados por los grupos del movimiento de liberación homosexual de Guadalajara, algunos con la ayuda de grupos artísticos, así como de la Confederación de Organismos no Gubernamentales, el Frente Local contra la Represión y, la asociación civil, Mexicanos contra el Sida–, fueron parte de los eventos que eran publicitados en los periódicos locales, en las pizarras informativas de las universidades, bares y cafés, con el objetivo de extenderlos a la sociedad tapatía en general. Como parte de estas actividades también podríamos incluir el apoyo del “candidato a diputado gay por el XII distrito de Jalisco, Andrés Solís Cámara, postulado por el P.R.T.” (*Crisálida*, 1985b), por parte del Grupo Nueva Generación Gay.

Entre estos eventos, destacaría en el recuerdo de los integrantes del GOHL y Patlatonalli, del XIII Congreso de la Asociación Internacional de Gays y Lesbianas (ILGA), en junio de 1991, el cual fue sabotado por el Ayuntamiento de Guadalajara, por lo que dicho congreso se realizaría en Acapulco; de lo que una exintegrante recuerda:

esa temporada fue muy difícil; ahora que veo a las chavitas digo, “esto es pan comido”. Nosotras no podíamos manifestarnos de esa manera. Salimos a hacer pintas porque empezaron a aparecer anuncios de “maten a homosexuales”, a raíz de que se empezó a organizar lo de la ILGA. Veíamos pintas y en la noche nos reuníamos para poner contrafrases, y sí, hubo algunos homosexuales, sobre todo hombres, que sí aparecieron en hoteles muertos. Aún así realizamos el evento, teníamos mucha valentía porque no había

dinero, no había ayuda, todo lo que tienen ahora las nuevas generaciones (Emme, 2012).

Alvarado señalaría sobre este acontecimiento que

Ese año se eligió Guadalajara para celebrar el XIII Congreso de la Asociación Internacional de Lesbianas y Gays (ILGA). En respuesta aparecieron pintas en bardas con una leyenda criminal: “Haz patria, mata un putito”. Los activistas señalaron al alcalde Gabriel Covarrubias Ibarra como artífice de la propaganda, aunque la acusación nunca llegó a los tribunales. Lo que fue un hecho es que los meses siguientes se cometieron asesinatos y se registró la desaparición de 76 miembros de la comunidad gay (Alvarado Álvarez, 2012).

La publicación en la prensa de algunos eventos organizados en la década de los ochenta, no significó que esta comenzaría a interesarse positiva u objetivamente en el tema de la homosexualidad o, particularmente, en el movimiento de liberación homosexual de Guadalajara. El documento que había sido elaborado por diversas organizaciones de la Ciudad de México –Grupo Lambda de Liberación Homosexual, Grupo Autónomo de Lesbianas Oikabeth, Grupo Unificación, Grupo Nueva Batalla y Grupo Horus– para ser publicado como inserción en *El Occidental*, *El Informador* y *El Diario*, a fin de advertir y frenar las acciones represivas del gobierno en contra de los homosexuales, encontró nula respuesta por parte de estos diarios para su edición y difusión.

*Guadalajara gay vs. autoridades locales* (1983) reprocharía como punto prioritario las campañas de limpieza social, del hostigamiento, “abuso de autoridades, extorsión, secuestros, *razzias* y encarcelamiento anticonstitucional de mujeres y hombres homosexuales” (Movimiento de Liberación Homosexual, 1983). Estas prácticas de abuso del poder que seguirían presentándose en la década de los noventa hasta la actualidad. Por ejemplo, entre las noticias que más indignaron a la comunidad LGBT local y global, como a diferentes organizaciones defensoras de los derechos humanos, fue la promoción y financiamiento por parte del otrora

governador Emilio González Márquez a la organización civil Valora, que se encargaría de “curar” la homosexualidad a partir de fomentar la castidad.

Como expresión de su “asquito” hacia los matrimonios y adopciones gay, el gobernador de Jalisco, Emilio González Márquez, ahora promueve y financia a la organización civil Valora, dedicada a “sanar” la homosexualidad [...]. De 2008 a la fecha, la organización ha recibido ayuda de la Secretaría de Desarrollo Humano estatal por más de 1 millón 300 mil pesos provenientes de la partida 4308, denominada “Aportación a los organismos de la sociedad civil” (López Álvaro, 2010).

En el marco de la celebración de los XVI Juegos Panamericanos (2011), el Ayuntamiento de Guadalajara, encabezado en ese entonces por Aristóteles Sandoval, había anunciado el regreso de las “limpias sociales” a través del “Plan de Reordenamiento Humano”, el cual preveía retirar del centro de la ciudad de Guadalajara a indigentes, limpiaparabrisas, trabajadoras sexuales, así como a homosexuales que tuvieran expresiones de afecto abiertas y “escandalizantes”. Intención, esta última, que sería negada por Aristóteles Sandoval (Salazar, 2011).

Que no se trata de una “limpia social” sino de un programa de reordenamiento humano, salieron a decir funcionarios del Ayuntamiento de Guadalajara luego de que este diario diera a conocer ayer los detalles de una reunión en la que José Argüello Gutiérrez, del área de atención a grupos vulnerables de Guadalajara, y Wilfredo Castillo Gómez, coordinador de asesores de la Secretaría de Seguridad Ciudadana municipal, plantearon a representantes de grupos sociales que había un plan para sacar a personas indigentes, limpiaparabrisas y trabajadoras sexuales del primer cuadro de la ciudad. También se planteó que se trataría de evitar que parejas del mismo sexo se dieran muestras de cariñito ([Nota], 2011).

*Guadalajara gay vs. autoridades locales* (1983) podría ser considerado el primer manifiesto de la comunidad LGBT de Guadalajara. Como primer manifiesto político, además



de denunciar, expone los valores morales y políticos de la comunidad LGBT; es decir, el manifiesto reclama su naturaleza para ser la agenda política que marcaría la actividad del movimiento de liberación homosexual en Guadalajara. Cada uno de los mítines y plantones reflejarían estos valores morales.

A partir de 2000, a las marchas –que continúan celebrándose en el mes de junio a nivel global el tercer sábado del mes para conmemorar el orgullo homosexual–, se les dejaría de referir en Guadalajara como marcha del orgullo gay u homosexual, para publicitarse como la Marcha de la Diversidad Sexual Guadalajara –iniciativa de la asociación Colega O, que en aquel entonces se llamaría Comité Gay Tapatío, el cual contó con el apoyo de Patlatonalli, la ICM, entre otras organizaciones.

Los manifiestos y el evento en sí mismo adquirirían un carácter más incluyente, moderno y democrático, que aseguraría el sentido político y civil de las marchas. Con lo cual los carros alegóricos, disfraces, música y semidesnudos, proporcionados por los empresarios afines a un tipo de consumo, dejaron de opacar el perfil reivindicativo del movimiento político y de la comunidad misma.

Así, las consignas de las marchas que han titulado cada uno de sus manifiestos, nos muestran la dirección político-moral que ha seguido el movimiento durante estos últimos trece años: “La mecha no se apagó, todavía humea” (año 2000), “Diversidad a favor de la democracia” (2001), “Por los Derechos de la Diversidad Sexual” (2002), “Educación, Sexualidad y Paz” (2003), “Humanidad = Diversidad” (2004), “Por el Derecho a Construir Familia” (2005), “La Diversidad con Responsabilidad, derecho de todos” (2006), “Sociedad de convivencia, un paso a la conciencia” (2007), “Por un gobierno incluyente de la diversidad” (2008), “Derechos, Laicidad y Democracia” (2009), “Bicentenario, hacia la igualdad de derechos” (2010), “Por una reforma incluyente de la Diversidad Sexual” (2011), “Queremos atención, vota por la inclusión” (2012), “Sí al matrimonio igualitario (2013) (Gómez Medrano, 2013); “Todos los cuerpos, todas las identidades, todos los días, todos los derechos” (2014),

“Unidos por el Orgullo ligados por la Igualdad”(2015), “Esto es amor” (2016) y “UNIXS por la Paz” (2017).

De esta manera, para 2017 la comunidad LGBT en su configuración política cuenta con diversas organizaciones no gubernamentales y de la sociedad civil; algunas se originaron de los primeros grupos del movimiento de liberación homosexual y se constituyen como asociaciones civiles. Otros grupos, principalmente sus dirigentes, se agotan por la falta de recursos económicos, lo que suele ocasionar la disolución del grupo, mas no la inactividad de sus integrantes, quienes suelen militar de forma independiente, se incorporan a otros colectivos o inician un nuevo proyecto. Esto ha generado que el discurso de la diversidad sexual sea heteroglósico, con lo cual las distintas voces sociales que lo componen logran escucharse por diversos medios, siempre presentes en la comunidad LGBT.

Para algunos activistas esto ha generado falta de cohesión entre los miembros de la comunidad y de ahí las constantes iniciativas por crear un organismo capaz de convocar a todas las organizaciones, individuos y grupos, con la finalidad de unificar e impulsar una sola agenda política consensuada. En 1984, se buscó formar el Frente de Defensa de los Derechos Gay (Federgay), de ambición nacional; en el ámbito local, se creó el proyecto Unión de Grupos, en 1985.

Para principios y mediados de la década de los noventa, y posteriormente, surgieron el Comité Gay Tapatío –que pasaría a ser Comité Lésbico Gay de Occidente (Colega O)–, el Movimiento Unificado por la Diversidad Sexual (MUDISEJ), la Coalición de Organismos y Activistas de la Diversidad Sexual con Trabajo en Sida y Derechos Humanos (COASIDH), así como el Centro de la Diversidad y los Derechos Sexuales. El más reciente, posterior al año 2012, sería el proyecto Red de la Diversidad Sexual/ Solidaridad GDL, impulsado por integrantes de la Red Universitaria de la Diversidad Sexual y del Colectivo Lésbico de Guadalajara, Coleta.

Frente a esta oferta, la idea de la diversidad se implementa como el argumento central que abarca y caracteriza a la comunidad LGBT y a los individuos que la integran, y que estén dentro del activismo político o se encuentren al margen de él.

## Diversidad sexual, el ingrediente moderno

Si bien podemos señalar que el tema de la diversidad como problemática o hecho social de interés para las ciencias sociales comienza con los estudios antropológicos, podríamos plantear que la relación sociosemiótica entre un “nosotros” y el “otro” se puede rastrear, por ejemplo, en las relaciones de los conquistadores españoles, entre otras posibilidades –viajeros, militares y clérigos–, en cuyos escritos del Nuevo Mundo, el nuevo hombre, la diversidad biológica, funcional, cultural, lingüística y la diversidad sexual, planteó un problema epistemológico, axiológico y praxeológico en ambas direcciones.

Mas esta problemática no se deriva exclusivamente del encuentro entre dos culturas, choque cultural o contraste cultural tajante, no se requiere cruzar los mares, explorar las frondosas selvas o los áridos desiertos para descubrir exóticos núcleos culturales. La problemática se localiza en nuestra cotidianidad inmediata, pues está “hoy también en casa” (Geertz, 1996, p. 90), en los discursos, en las prácticas, en la difusión y recepción de las formas simbólicas que configuran y modelan nuestras sociedades modernas.

El discurso de la diversidad sexual, específicamente el que se refiere al homoerotismo femenino o masculino que puede manifestarse en prácticas bisexuales y de transexualismo, o independiente de estas, es parte de este juego de configuraciones sociales que posicionan a los sujetos dentro de un nuevo horizonte político-moral. No ignoramos su dialéctica occidental, la cual podemos simplificar, a partir de lo que ya hemos señalado, al mencionar que la tesis del homoerotismo como práctica o estilo de vida es la posibilidad erótica encauzada hacia un individuo del mismo género biológico.<sup>9</sup> Dependiendo de cada época y región de la cultura occidental, tendrá su conveniente lógica, formas simbólicas y antítesis.

---

<sup>9</sup> Evidentemente planteamos la definición a partir de la composición parasintética de la palabra, la cual se integra por los siguientes elementos: *homo* (igual), más *eros* (amor), más *ismo* (sufijo que designa, en nuestro caso, una disposición y posibilidad), para componer la palabra *homoerotismo*.

Es en el devenir histórico que podemos pensar en una suma de configuraciones simbólicas y argumentos en torno al culto erótico entre sujetos del mismo género biológico, lo que conforma el discurso sobre el homoerotismo actual; por supuesto, en un desarrollo paralelo y nítido se encuentra la suma que sostiene todo el discurso heterocentrista donde resiste, aún hasta el siglo XXI, la idea de la diversidad sexual heterosexual y no heterosexual, es decir la antítesis del homoerotismo.

Si la antítesis se encuentra dada por toda la tradición heterocentrista, nutrida por la religión judeocristiana, el catolicismo apostólico, más ciertas visiones científicas y jurídicas que, como nos muestra la historia, se han encargado de perseguir, censurar, señalar y castigar la práctica, el consumo y el discurso homoerótico en lo particular y, la práctica, el consumo y el discurso de la diversidad sexual en lo general; la síntesis es un proceso sociohistórico que se extiende hasta el siglo XXI, en el que el homoerotismo va más allá de una preferencia erótica y sexual en individuos aislados. Es una característica de una colectividad y una apostilla del discurso moderno sobre la inclusión social de la diversidad cultural en general, que hoy forma parte de la agenda y del discurso político expresado en la Asamblea General de la Organización de las Naciones Unidas (ONU), por ejemplo.

El presidente francés, François Hollande, argumentó ante el pleno de la ONU el 25 de septiembre de 2012, sobre la importancia de la despenalización de la homosexualidad por tratarse de una orientación y no de un crimen (Reuters, 2012). Tal petición debe ser entendida dentro de un discurso que reconoce la diversidad sexual, cuyo referente inmediato se encuentra en la iniciativa interpuesta por la Unión Europea (UE) –promoción encabezada por Francia y Holanda– en la Asamblea General de la ONU, en 2008, cuando por primera vez se trata el punto de la despenalización de la homosexualidad al señalar como dato argumentativo que la homosexualidad es ilegal en 77 países, de los cuales siete de estos castigan la práctica homoerótica con la pena de muerte (Worsnip, 2008).

Según el informe de la International Lesbian and Gay Association (ILGA), el 40% de los miembros de la ONU, 78 de 193 países, aún preservan legislaturas que castigan las relaciones homoeróticas, de los cuales cinco de estos aplican la pena de muerte: “Mauritania, Sudán (África); Arabia Saudí, Irán, Yemen (Asia)”, “así como doce estados del norte de Nigeria y partes meridionales de Somalia” (Paoli Itaborahy, 2012).

Si bien es hasta 2008 que explícitamente se reconoce el ejercicio libre de la sexualidad como un derecho a salvaguardar, hay que añadir que este logro se debe a la introducción del vocablo *diversidad* como un elemento sociocultural que busca ser reconocido, garantizado y respetado entre los pueblos de las naciones y, posteriormente, entre los individuos que conforman las naciones (*cf.* Unesco, 2002). De esta manera, la idea de diversidad sexual implícitamente comenzará a percibirse en los debates de la ONU –en concreto dentro de la agenda de la Tercera Comisión de la Asamblea General de las Naciones Unidas, la cual atiende asuntos sociales, humanitarios y culturales– con sus respectivas tensiones, aunado con los términos de orientación sexual, homosexualidad y otra condición.

Verbigracia, en el *Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer* (Naciones Unidas, 1996) se habla de “la diversidad de las mujeres”, de “diversidad cultural y religiosa”, así como de diversidad “de otro tipo” dentro de los derechos y garantías de las mujeres. Implícitamente, el asunto del homoerotismo femenino aparece en la resolución 96 de este documento, al señalar que los “derechos humanos de la mujer incluyen su derecho a *tener control sobre las cuestiones relativas a su sexualidad* [...] y decidir libremente respecto de esas cuestiones, sin verse sujeta a la coerción, la discriminación y la violencia” (Naciones Unidas, 1996; énfasis propio).

Sin embargo, al no ser tratado el tema de la diversidad sexual o de la preferencia sexual de forma tácita, los derechos sobre la sexualidad femenina son tomados como contraargumento, pues el representante de la Santa Sede, de Malasia, Kuwait, Jamahiriya Árabe Libia, Mauritania, Marruecos, Sudáfrica, Túnez y del Gobierno de Brunei Darussalam, señalan en sus declaraciones que no se

puede aceptar cierta terminología ambigua porque podría interpretarse como aceptación o promoción de la homosexualidad o lesbianismo (Naciones Unidas, 1996).

También habrá que considerar tres sucesos de trascendencia internacional que inciden en la inserción del homoerotismo en el discurso de los derechos humanos y la diversidad, a saber: la despatologización de la homosexualidad por parte de la American Psychiatric Association en 1974, la recomendación realizada por el Tribunal de Estrasburgo en 1981, para prevenir la discriminación y abolir aquellas leyes y prácticas en contra de homosexuales, así como la supresión de la homosexualidad como trastorno mental por parte de la Organización Mundial de la Salud (OMS) el 17 de mayo de 1990 –fecha conmemorativa del Día Internacional contra la Homofobia–.

Seis años después, en pleno siglo XXI, el informe de la conferencia mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las “formas conexas de intolerancia” –entre las que se encuentra la cuestión de la preferencia sexual–, menciona explícitamente la importancia que tiene la diversidad como elemento cultural a partir del cual, mediante su reconocimiento y resguardo por medio de los derechos humanos, las sociedades pueden lograr “el adelanto y el bienestar de la humanidad en general” (Naciones Unidas, 2001, p. 7). Por ello, los presidentes de Canadá, Ecuador –en representación de Brasil, Chile y Guatemala– y el Grupo de Latinoamérica y el Caribe, concuerdan en que las Naciones Unidas deben incluir el tema de la preferencia sexual dentro de las causas discriminatorias y, por ende, considerarse una cuestión de derechos humanos (Naciones Unidas, 2001).

La diversidad sexual comienza a ser un rasgo semántico de la diversidad cultural, que tiene presencia explícita en este tipo de discursos. De esta manera, las Naciones Unidas a partir de 2003 incorporan la noción de “*contemporary forms of racism*”, lo que introduce un discurso moderno sobre la orientación sexual como parte de la diversidad y de los derechos humanos. No perdamos de vista que la creación de la comunidad LGBT, las acciones de organizaciones no gubernamentales,

como de las organizaciones de la sociedad civil, más las iniciativas de activistas y no activistas, hombres y mujeres, que defienden los derechos, la visibilidad y normalidad del homoerotismo, han generado un impacto sociocultural peculiar, en cada región de occidente, que contribuye en la conformación de este discurso sobre la diversidad sexual y la moral-sexual en ciernes.

Después de la Asamblea General del 18 de diciembre de 2008 –donde se plantea el resguardo de los derechos humanos independientemente de la orientación sexual y de la identidad de género, señalada *supra*–, el programa creado por las Naciones Unidas para la prevención y el tratamiento del VIH-sida, ONUSIDA, introduce y define qué es la diversidad sexual y la relaciona con la noción de “crímenes por odio” o “*hate speech*”, con lo cual queda asentado la pertinencia entre preferencia sexual y derechos humanos.

La inserción de México en la discusión internacional sobre derechos humanos y diversidad sexual se da en el año 2003 a partir de la creación del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED), 29 de abril de 2003 –año en que realiza un diagnóstico por comisionados de las Naciones Unidas en México–. Si bien en 1988 se creó el Consejo Nacional para la Prevención y Control de VIH-sida (CONASIDA), este no empató el tema de la preferencia sexual como materia de derechos humanos.

En el informe elaborado por la Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (OACNUDH), en sus “recomendaciones de alcance general” (punto ocho), se exhorta a efectuar campañas a nivel nacional para “la promoción de los derechos humanos, la tolerancia y el respeto a la diversidad”, con atención particular hacia aquellos grupos “que viven en situaciones desiguales y de discriminación”, entre los que se señala al conjunto de sujetos con “orientación sexual diversa” (Diagnóstico sobre la Situación de los Derechos Humanos en México 2003: VII). Con ello, el tema del homoerotismo adquiere carácter de derecho sexual humano y aparece en el discurso institucional y político de México.

En la zona metropolitana de Guadalajara operan diferentes asociaciones civiles y grupos independientes que tienen como propósito general la prevención de enfermedades de transmisión sexual, la difusión y defensa de las garantías sociales, educación sexual, derechos humanos y políticos, de aquellos sujetos cuya preferencia sexual difiere del modelo heterocentrista y, por ende, identificados en el campo de la diversidad sexual.

Los grupos con mayor presencia, reconocimiento y tradición son: el Comité Humanitario de Esfuerzo Compartido Contra el Sida (CHECCOS A.C.), Cohesión de Diversidades para la Sustentabilidad (CODISE), el Centro de Atención Integral en VIH-Sida (VIHAS DE VIDA A.C.), Comité Lésbico Gay de Occidente (Colega O, A.C.) –organismo que se ha encargado de convocar y organizar desde el año 2000 la celebración de la Marcha de la Diversidad Sexual Guadalajara–, Hombres por la Salud de los Hombres (HSH), Red de Mujeres Trans A.C., Gardenias Tapatías, el Centro de la Diversidad y los Derechos Sexuales A.C. –el cual se compone por cuatro grupos: Colectivo Diversiless, Grupo de Diversidad Sexual Guadalajara, Familias Diversas y Derechos sexuales– (COASIDH), Impulso Trans A.C., Uni-Diversidades Fadis y Patlatonalli.

También resaltarían el grupo Homosapien Sapiens, la Unión Nacional de Amigos Gay, los Osos Tapatíos, Tejiendo Redes, Voto Incluyente, Colectivo Ollin, Red de Promotores X la vida Jalisco, entre otros; son parte de las organizaciones de la sociedad civil que ofrecen a los sujetos y a las familias de la comunidad LGBT, campañas informativas sobre el VIH, talleres de sexualidad, asesoría psicológica, jurídica y política; así como la distribución de condones y la aplicación de pruebas rápidas para la detección del VIH. Una gran parte de los líderes de estas organizaciones fueron los precursores del movimiento de liberación homosexual de Guadalajara, lo que nos permite visualizarlos como parte de la primera generación notablemente activa.

A su vez, las organizaciones ya mencionadas apoyan moralmente, o de manera inmediata con recursos materiales, a los nuevos grupos que conforman la segunda generación de sujetos organizados, visiblemente activos que, desde el



ideal de la autonomía, han organizado diferentes eventos de corte cultural y político desde febrero de 2009: la organización del Festival de Cine LGBTI, la Semana Universitaria por la Visibilidad Bisexual, el Encuentro de Mujeres, el Primer Festival Lésbico GDL, así como diferentes marchas y actos de protesta pública por causas diversas.

También se deben tomar en cuenta las distintas páginas y perfiles que se promocionan a través de las redes sociales utilizados para el activismo político formal e informal como para el espacio de encuentro social afectivo para la comunidad LGBTQ de Guadalajara. Sin embargo, como parte de un menú cultural más incluyente se efectúan actividades deportivas por el grupo Lobos Guadalajara LBTH, sin olvidar las alternativas religiosas (Bárceñas Barajas, 2011) que están disponibles para la comunidad LGBT, así como toda la estructura mercantil y subterránea que existe alrededor de la cultura gay, gay-pop de Guadalajara, de la que también son consumidores las lesbianas, transexuales, intersexuales y bisexuales de primera y segunda generación.

A simple vista la oferta es variada, la visibilidad de estos grupos calificados como minoritarios se mantiene presente como una reverberación de las organizaciones sociales que en los años ochenta y noventa se establecieron para hacer visible, dejar todo tipo de lejanía, a la comunidad LGBT tapatía como sujetos con derechos civiles, poseedores de garantías individuales; es decir, sujetos morales. Organizaciones cuyo papel en la historia local les permite a los individuos relacionarse estratégicamente con la tradición y configurar su moralidad a partir de lo sexual, del elemento tabú que les sirvió de argumento a la tradición para diseñar tecnologías que señalan a los sujetos como personas desacreditadas o estigmatizadas, o como personas desacreditables o estigmatizables (Goffman, 1970) por sus preferencias y prácticas sexuales, en el caso concreto del tema de la diversidad sexual. Así, el tema del cuerpo, del género, de la identidad genérica, de la sexualidad, del *modus eroticus*, abandona el regazo de lo privado para instaurarse en la esfera pública por ser motivo y argumento de lucha política.



## CAPÍTULO 3

### ESTRATEGIAS DE COMPOSICIÓN POLIFÓNICA, DE LA NARRATIVA DE VIDA AL TESTIMONIO POLIFÓNICO

#### **El color de las voces (notas de diario de campo)**

Cada uno de los hombres y mujeres que he entrevistado para este trabajo me han compartido las distintas formas de tolerancia e intolerancia que han vivido en Guadalajara por cuestiones de diversidad sexual. No deja de impresionarme esa voz de orgullo que enaltece cada uno de los triunfos, así como las derrotas y los silencios que la comunidad LGBT experimentó desde hace tres décadas. Se enorgullecieron por la toma de espacios públicos que reclamaron como propios, pese a todos los intentos por desalojarlos, ya que regresarían al siguiente día o a la siguiente semana.

Algunos fueron aprehendidos por manifestarse, otros simplemente porque se habían besado en un parque, en una plaza pública o centro comercial. De ahí la voz de impotencia y el cuestionamiento inevitable al escuchar: “¿Dónde están mis garantías civiles?” –silencio incómodo– “¿sabes de algún heterosexual apresado por solo platicar o tomar de la mano a su pareja en un espacio público...?, ¿de alguno que haya sido despedido por ser heterosexual?”. También oí las voces de angustia al participar por primera vez en una manifestación, en una marcha donde las figuras policiacas no estaban para protegerlos, sino para reprimirlos.

Para que esto cambiara era necesario organizar y asistir a las jornadas culturales ofrecidas por una o por algunas de las agrupaciones de la comunidad LGBT; porque a partir de estas se capacitaría a la sociedad y a la misma comunidad LGBT.

La impotencia me embarga con las voces desasosegadas que enumeran –nombre propio, tras nombre propio– a cada compañero y amigo fallecido, desaparecido o asesinado. El recuerdo luctuoso se extiende como reconocimiento público a “aquellos que no conocimos”, que quedaron en el camino. Hombres y mujeres que, junto con ellos, contribuyeron con el movimiento de liberación homosexual de Guadalajara. Se aseguran de hacerme comprender que saben de lesbianas, gays y transexuales que no militaron en las organizaciones, pero que reclamaron, voz de justicia y dignidad, al no haber sido atendidos en hospitales, o porque no les permitieron el ingreso a algún negocio ya que su aspecto era demasiado masculino para ser mujer o demasiado femenino para ser hombre.

A todos los sorprendió aquel grito anónimo –pero cobarde, oculto entre rostros, tras una ventana o desde un vehículo en circulación– que los insultaba mientras que se dirigían a cualquier parte, “tortilleras... putos... jotos... manfloras”. “Son cobardes que no te dicen las cosas de frente, mirándote a los ojos”, me aseguraron.

Las voces de la autocrítica argumentaron su retiro del activismo porque sintieron que ponían mucho en riesgo o porque el trabajo era demasiado y poco redituable en términos económicos. Con voz reflexiva narraron el rechazo de sus familias y la comprensión de estas cuando supieron de viva voz, o por medio del rumor, sobre su preferencia sexual. El ver cómo las organizaciones enfocaban sus esfuerzos en la prevención del sida, con lo cual dejaron de lado cuestiones culturales u otras necesidades, sería el motivo por el que regresarían a la militancia o incursionarían en esta para cubrir ese tipo de demandas.

Salir del clóset, intentar llevar una vida heterosexual, ligar en las salas de chat, experimentar los encuentros sexuales en los cuartos oscuros, en baños públicos

o cibercafés. Acusaciones de promiscuidad, de infidelidad, de romanticismo o de hipócritas por tener parejas estables, por asistir a las “santas uniones”, antes de que saliera la Ley de Sociedad de Convivencia para el Distrito Federal (2006) y la Ley de Libre Convivencia del Estado de Jalisco (2013). Sentirían tranquilidad u orgullo al caminar por las principales avenidas de Guadalajara al observar la bandera del arcoiris en diversos establecimientos comerciales.

Pero no se ignora que más del 70% de la población de Guadalajara no está de acuerdo en la adopción de niños por parejas homoeróticas, que, aún en la actualidad, “en México no se respetan los derechos de los homosexuales y bisexuales”; que la policía y la Iglesia son las instituciones más intolerantes contra las personas homosexuales (Conapred, 2011, p. 60). Aquellas experiencias serían la justificación de su militancia o de su activismo político, así como para otros, un motivo más para seguir ocultándose en la heterosexualidad.

### **La estrategia metodológica**

En este contexto de modernidad –para algunos de posmodernidad– y diversidad (en cualquiera de sus posibles relaciones: cultural, social, religiosa, sexual, etcétera) los sujetos se observan ya atomizados, no como entidades marcadas irremediablemente, sin posibilidad de argumentar su moralidad –como ocurriera con el leproso, el loco, el homosexual, el de rasgos físicos o de ideología diferente que en determinadas épocas fueron disgregados de su núcleo social, estigmatizados, perseguidos, recludos y aislados por medio de formas concretas, clínicas, así como mediante panópticos ideológicos–, sino como sujetos activos en la constitución de sus adscripciones identitarias –pues “los individuos aportan y promueven influencias sociales que son globales en sus consecuencias e implicaciones” (Giddens, 1996, p. 34)– e inmersos en la reivindicación política y civil de un “yo” moral, que se defiende desde la organización

social o desde la reflexión individual encapsulada en la alcoba, dentro o fuera de esta y de sus atavíos.

Proclamarse creyente sin iglesia, solidario, fiel, católico, no exhibicionista, ateo, infiel, con deseos de casarse y formar una familia, situarse o mantenerse sobre la banqueta durante una manifestación pro la diversidad sexual, decidir o no besarse frente a la Catedral de Guadalajara, presentarle a la familia a la pareja, tomarse de la mano en la vía pública e incluso negar ser gay, lesbiana o bisexual, son decisiones, acciones que se rigen desde la moral-sexual de cada individuo y que conllevan una determinada postura ética y política. Son en su conjunto las acciones sociopragmáticas que han permitido visibilizar, defender y exigir el reconocimiento de una configuración sexual no heterosexual.

La moral-sexual homoerótica se manifiesta en las acciones de los sujetos, en su lenguaje; se argumenta como legítima frente a aquella tradición que aún niega su reconocimiento y, por ende, su legitimidad; por ello, es lejana y se encuentra en ciernes. Lejana porque desde el discurso más dogmático de la tradición heterosexual-patriarcal, los sujetos a los que la ciencia clasificó como homosexuales –y que la tradición católica judeocristiana condenó y estigmatizó principalmente en occidente– hombres o mujeres, estarían fuera de toda moralidad, alejados de esta característica sociohumana, cuando en principio la moral es inherente a cualquier hombre, independientemente de sus preferencias sexuales. Por consiguiente, se encuentra en ciernes y está ahí para ser abordada por las disciplinas sociales. En nuestro caso será desde la hermenéutica entre distintos componentes como a continuación se muestra.

Interpretación hermenéutica, análisis crítico del discurso, polifonía y enfoque biográfico narrativo, son los componentes metodológicos a partir de los cuales se construye, analiza e interpreta la moral-sexual homoerótica, la cual es recuperada a partir de historias de vida conseguidas mediante las entrevistas semiestructuradas. Es decir, que el tema de nuestro interés se nos presenta como un objeto asible a través de los argumentos que los sujetos construyen desde la experiencia intersubjetiva, sea en el ámbito de la actividad política –defensa de la orientación

sexual– o en los diferentes escenarios que configuran la esfera individual-privada de estos –familia, amigos, escuela, trabajo...–.

La argumentación moral-sexual siempre es un producto colectivo que puede ser rastreado a través de un enfoque biográfico-narrativo (Bolívar & Domingo, 2006). Por medio de este se accede a los recuerdos, a las justificaciones, a la reflexividad del sujeto vertida en las opiniones individuales o de terceros; en las experiencias totales de lo que significa ser homoerótico, activista o no activista, en una ciudad como la de Guadalajara.

De esta manera, mediante el enfoque de que estos y otros elementos de la memoria se accede a la *doxa* cotidiana, a los argumentos morales-sexuales que nos muestran –en la narrativa de vida proporcionada por los sujetos mediante las narraciones de aquellas experiencias que son testimonio colectivo de la moral-sexual en ciernes, de la homoeropraxis– cómo los sujetos se sitúan en el mundo y lo resuelven cada vez más a su favor. En la narrativa de vida podemos acceder a un “modelo de configuración social e individual del comportamiento en ciertos contextos particulares” (Galindo, 1997, p. 128), modelo que adquiere sentido cuando el sujeto puede argumentarlo directamente –o a través de tomar el discurso del otro– producir los argumentos que le permiten justificar su actuar cotidiano y su concepción de sí, desde la moral-sexual.

Para acceder a estas argumentaciones, el instrumento ideal para el enfoque biográfico-narrativo es la entrevista (Bolívar, Domingo y Fernández, 2001). De las diferentes posibilidades y estilos de entrevistas, para esta investigación se aplicó la entrevista semidirigida o semiestructural<sup>1</sup> y focalizada<sup>2</sup> en recuperar,

<sup>1</sup> Esto es, una entrevista que busca la producción de un discurso continuo “dotado de cierta línea argumental, aunque esencialmente fragmentario” (Sierra, 1998, p. 311).

<sup>2</sup> Es decir, que se ha tomado como situación general lo que significa ser homoerótico, hombre o mujer, activista o no activista, en el espacio urbano de Guadalajara, a partir del cual se crea el guión que apostó a captar ese conjunto de experiencias intersubjetivas de una situación dada y regulada por la moral-sexual que expresan los propios sujetos con “profundidad, amplitud, especificidad y contexto personal” y que testifican el significado particular y colectivo del ser homoerótico en Guadalajara (Merton, Fiske & Kendall, 1998, p. 225).

a partir de un diálogo abierto, información referente a seis temas nucleares: sobre su preferencia sexual, sobre los conflictos que conllevó su preferencia sexual en todos los ámbitos de su vida, sobre las relaciones de pareja, sobre las estrategias de conducta social, sobre la comunidad y sobre el activismo o no activismo de los sujetos. Estos temas, como se explicará más adelante, pasaron a ser dimensiones de análisis.

El diseño del guión para las entrevistas se mantuvo flexible y enfocado a marcar la ruta narrativa de los sujetos, para ello la guía se nutre tanto de preguntas no estructuradas, semiestructuradas y estructuradas. Dichas categorías se apegan a la propuesta de Merton, Fiske y Kendall; por lo que a continuación presentamos la definición que estos hacen de su clasificación. Preguntas “no estructuradas”, las cuales “conducen al entrevistado, por encima del entrevistador, a indicar los focos de atención [...] son suficientemente generales como para invitar a referencias de varios tipos de respuestas” (Merton, Fiske & Kendall, 1998, pp. 225 y 226).

En nuestro caso nos indicó los temas y argumentos que se trataron durante la entrevista inicial –o en una segunda vuelta aplicada en un par de casos–. Las preguntas semiestructuradas permitieron focalizar la línea narrativa sin condicionar el desarrollo de respuestas puntuales, es decir, la narración fue controlada por el sujeto entrevistado y dirigida por el entrevistador. Las preguntas estructuradas fueron preguntas intencionales para que los sujetos refirieran aspectos específicos de una situación dada, lo que permitió controlar el proceso de entrevista, la obtención del dato empírico.

Cada entrevista fue diferente desde la forma en que se contactó con los sujetos hasta en los inicios de cada narración como en su respectiva conclusión. Por la calidad de las narraciones y la extensión de cada entrevista, el *rapport* se logró y con ello el material obtenido posee amplitud, especificidad, profundidad y contexto personal (Merton *et al.*, 1998); o bien, los datos producidos son “descriptivos, ricos, [por ser] las palabras de los entrevistados” (Mendizábal, 2007, p. 68).



De esta manera, cada entrevista, de forma individual o por conjunto, nos permite acceder a los argumentos que testifican –desde la moral-sexual de cada entrevistado– sobre las configuraciones que los individuos homoeróticos han construido para moverse, interactuar, tanto en el ámbito normativo heterosexual como en el ámbito normativo homoerótico. Por ello, la importancia del análisis crítico del discurso, el cual nos permite localizar y clasificar dichos argumentos para de ahí movernos a la interpretación hermenéutica.

Las narraciones, experiencias, anécdotas, opiniones y reflexiones argumentadas de los sujetos, son el eje de interpretación hermenéutica-argumentativa; es a partir del material empírico que las categorías analíticas se ajustan a los significados y no los significados a estas. Es decir, la interpretación respeta el punto de vista de cada entrevistado, pues no se alteran sus argumentos ni testimonios, así como tampoco la significación y el sentido que le dan a sus acciones y opiniones. Con lo cual no violentamos los significados y la interpretación de primer orden (Geertz, 2003), donde se nos revela el conjunto de argumentos que nos muestran el grado de interpretación y significación que los mismos sujetos homoeróticos expresan de su *modus eroticus* con respecto a la tradición familiar, religiosa, erótica y social en la que se desenvuelven.

De igual forma, encontramos esos planteamientos críticos, políticos, a partir de los cuales se argumenta la necesidad de la defensa de la preferencia sexual, en lo social y en lo civil, como las acciones sociopragmáticas que contribuyen a la defensa y visibilización del homoerotismo. También están contenidos los argumentos con respecto a los modos de relaciones eróticas personales, así como de la necesidad del reconocimiento y unificación en el terreno de una esfera que ellos mismos han construido y estructurado, a saber, el “ambiente” o “la comunidad”, en cuya visión se encuentran impregnados elementos del discurso tradicional con respecto a la forma en que ellos mismos, los integrantes de la comunidad LGBT, se autoperciben.

Por consiguiente, los argumentos localizados y organizados nos permiten apreciar la polifonía argumentativa como un eje polisemántico que trasluce parte

de la configuración homoerótica de la comunidad LGBT de Guadalajara, desde el ángulo de la moral-sexual.

Así, cada entrevista arroja escenarios autónomos, espacios temporales, campos de interacción, inserción institucional, experiencias, recuerdos y anhelos legítimos, y suficientes en sí mismos; es decir, cada entrevista proporciona un universo simbólico propio y compartido en un contexto geográfico mutuo<sup>3</sup> que nos permite reconstruir las condiciones sociales, características típicas de los contextos particulares de los sujetos entrevistados, así como observar la trayectoria y los recursos que cada individuo posee –y comparten con su círculo de relaciones dentro de la comunidad y fuera de esta– para situarse, definirse y hacerse presente en la sociedad, frente a sí y como integrantes de una comunidad política y de consumo. Por ende, consideramos que un solo sujeto, una sola entrevista, es representativa no solo de la comunidad LGBT de Guadalajara, sino de la comunidad LGBT de México y de la cultura occidental.

Para dar cuenta de esa configuración moral-sexual como una narración polifónica en que todas las voces están presentes –y otras se le pueden sumar–, se procedió a sistematizar, entrevista por entrevista, los argumentos de acuerdo con cinco categorías de análisis o dimensiones: lo religioso, la preferencia sexual, relación erótica, normatividad y lo político. Estas categorías se desprendieron de las temáticas tratadas en las entrevistas.

Solo entonces –desarticuladas las entrevistas en argumentos por categoría analítica– fue posible conjuntarlos en una serie de matrices analíticas a partir de las cuales se construyeron los testimoniales polifónicos. Es decir, agrupar en una sola narración los argumentos de hombres y mujeres, primera y segunda generación, activistas y no activistas, desde una dimensión. De esta manera, el conjunto de testimonios polifónicos plantean la configuración moral-sexual del

---

<sup>3</sup> Guadalajara, la comunidad LGBT, los espacios públicos de socialización y recreación, entre otros, como los hechos repetidos que atestiguan las narraciones de los sujetos en torno a la discriminación, dilemas religiosos, esquemas de socialización y distinción.

homoerotismo, y evidencian la resistencia política o exigencia moral y política de los derechos constitucionales de hombres y mujeres homoeróticos, así como las estrategias de unificación y de educación sociosexual –lo que en el capítulo dos nombramos como esquema de configuración política de los movimientos de liberación homosexual–.

De ahí la importancia para este trabajo de presentar las matrices, posteriormente a los testimonios polifónicos, y no de forma paralela a través de un anexo. Porque mediante estas se observan de manera esquemática los cruces argumentativos entre las dimensiones, los argumentos individuales por género, por actividad o inactividad política y por generación.

Los factores que determinaron las características de los sujetos entrevistados –a partir de los cuales extraemos nuestra unidad de análisis, los argumentos morales-sexuales, y que nos permitió rastrear y organizar las diferentes voces sociales donde se sostiene la moral-sexual– fueron: edad, género, preferencia sexual, actividad política o no política.

La preferencia sexual es clave en el proceso de selección de sujetos, pues nos permitió descartar a aquellas personas enmarcadas en la heterosexualidad pero cuyas prácticas erótico, sexuales y amorosas las liga al ámbito de la diversidad sexual.

A partir de estos elementos se conformaron dos grupos: de primera generación y de segunda generación. Ambos están integrados por hombres y mujeres homoeróticos con tendencia, o no, a un *modus eroticus* bisexual, con o sin participación en movimientos activistas en pro de los derechos y las garantías sociales y civiles de quienes conforman la comunidad LGBT de Guadalajara, Jalisco.

La primera generación la integran homoeróticos mujeres y hombres activistas y no activistas, cuya edad oscila entre los 35 a los 51 años o más. En este conjunto se encuentran algunos individuos que participaron o fueron fundadores de las primeras agrupaciones conformadas en los años ochenta como

movimientos pioneros de la liberación homosexual en Guadalajara, Jalisco. La segunda generación la constituyen homoeróticos hombres y mujeres, activistas y no activistas, cuya edad va de los 20 a los 34 años. Son individuos que viven su preferencia sexual en pleno siglo XXI.

Para el caso de los activistas, estos se suman al actual movimiento social surgido en los años ochenta, replanteados en los noventa y consolidados como asociaciones civiles para mediados y finales del siglo XX y principios del siglo XXI. Algunos de ellos han creado sus propios grupos y redes de trabajo que empiezan a operar en este siglo con presencia en el ámbito local y en el terreno de lo virtual; sin embargo, reconocen la importancia de las acciones y representación actual de la primera generación, e incluso, algunos de estos individuos se forman dentro de las asociaciones civiles para después crear sus propios colectivos independientes. De ahí que el discurso de esta segunda generación no puede desvincularse de la incidencia que la primera generación tiene.

La organización de los sujetos por conjuntos, edades, género y actividad política, nos permite captar la continuidad de la homoeropraxis –del discurso moral-sexual desde el terreno de lo político y de lo privado– su dialéctica en los argumentos de la nueva generación.

Es decir, parangonar estos discursos entre generaciones, activistas y no activistas, no tiene como fin armonizar los significados, medir a los sujetos, ni mucho menos evaluar la composición argumentativa de estos, mas sí yuxtaponerlos a fin de apreciar la reflexividad de los individuos, la riqueza de los argumentos y significados que, a través de un sin número de voces sociales (Bajtín, 1998), componen el discurso y la configuración moral-sexual de estos individuos enmarcada en el referente de la diversidad sexual.

Las categorías analíticas para la sistematización de los argumentos como para la organización de las diversas voces, que sustentan la moral sexual de la comunidad LGBT, se ejemplifica en la siguiente tabla:

	Dimensión	Argumentos y temas
1	<b>Lo religioso</b>	Autonomía religiosa (creyente sin iglesia o con iglesia, ateísmo)
2	<b>La preferencia sexual</b>	Sexualidad autónoma (autorregulación, comunicación y defensa de la preferencia sexual en el plano personal, familia y amistades)
3	<b>Relación erótica</b>	Relaciones “tradicionales” (monogamia y fidelidad) y Relaciones “libres” (poligamia e implicaciones)
4	<b>Normatividad</b>	Heteronormatividad (autodiscriminación y discriminación social)
5	<b>Lo político</b>	Estrategias sociopragmáticas, defensa pública del homoerotismo (derechos humanos, reconocimiento social y civil) y solidaridad

Fuente: elaboración propia.

Este índice nos muestra cinco dimensiones a partir de las cuales se puede entender la configuración moral-sexual de la comunidad LGBT. Además, permite no dispersarse entre los argumentos y toda la información temática que cada narración de vida arroja a través de la entrevista. Como no se utilizó el cuestionario, la encuesta o la entrevista cerrada, en cada respuesta se pueden llegar a encontrar argumentos que tocan hasta tres temas. Un hecho significativo de la vida del entrevistado puede iniciar con el tema de “lo religioso”, pasar por el argumento de la comunicación y defensa de la preferencia sexual y concluir con el tema de “lo político”, por ejemplo.

Es así que, tras considerar la riqueza narrativa y argumentativa de cada entrevista y de la polifonía de cada conjunto, se diseñaron dos instrumentos que nos posibilitaron sistematizar la información, con lo que, de antemano, trazamos la línea de interpretación; es decir, que estos dos instrumentos fueron los que permitieron seleccionar información, descartar información, clasificar los datos en temas y argumentos según nuestro índice, para en seguida hacer correlaciones entre el resto de los argumentos de cada entrevista y así triangular la información por tema, argumento, según la preferencia sexual y su participación o no dentro del activismo político.

El diseño de estos instrumentos permite colocarnos dentro del análisis formal o discursivo, como lo refiere Thompson cuando explica las partes que componen el “marco metodológico de la hermenéutica profunda”, para en seguida preparar el

terreno de la “reinterpretación” de la interpretación. Para ello, recurriremos a la técnica del testimonio polifónico, la cual nos permite crear secuencias narrativas que facilitan la interpretación en conjunto, donde los temas y los argumentos se imbrican para mostrarnos la configuración moral-sexual de la comunidad LGBT de Guadalajara, cuyo componente discursivo es heterogéneo dada la multiplicidad de voces sociales que la configuran. De esta manera, la creación de testimonios polifónicos nos permite acceder a lo que Thompson alude como “una construcción creativa del significado; es decir, de una explicación interpretativa de lo que se representa o se dice” (Thompson, 1993, p. 420).

Fue indispensable recurrir a ciertos aspectos teórico-metodológicos del análisis del discurso para la sistematización de los argumentos, según las categorías analíticas que se han establecido, así como para la construcción de matrices argumentativas donde se conjuntan el total de argumentos respecto a una categoría analítica temática, de la cual se parte para la realización de una narración polifónica que es el testimonio donde se conjuntan las diferentes voces que sustentan la configuración moral-sexual homoerótica.

Según el análisis tradicional del discurso y la postura crítica de Teun van Dijk, se establece que todo discurso posee tres niveles de análisis: microestructural, macroestructural y superestructural. Entender estos niveles supone el reconocimiento sobre toda una tradición del análisis del discurso. En cada uno se analizan componentes distintos que auxiliarían al analista del discurso para entender las peculiaridades que tiene un hablante en la presentación, trato e intención de su discurso. Por ejemplo, en el nivel microestructural el discurso se descompone para analizar marcadores discursivos, adjetivos, verbos, voz pasiva, sujetos tácitos, significados locales, etcétera, con lo cual se puede acceder a la comprensión del estilo particular del autor del material analizado (Van Dijk, 2003).

Este primer nivel nos conecta con el segundo, el macroestructural, del que se extraen las macroproposiciones, es decir, todos aquellos temas y proposiciones, expuestos en un discurso, con lo que se determina la estructura, la coherencia y el

propósito de este o la macroestructura del discurso. Cuando el analista establece la relación de un discurso particular con un modelo específico, sea en el plano oral o escrito, para establecer el grado de reproducción estructural o la congruencia con la estructura base de la que parte, el discurso se trabaja dentro del nivel superestructural. Sin embargo, en este nivel, no solo se busca señalar si el documento analizado pertenece a algún tipo de género específico, también puntualiza la estructura ideológica que configura el discurso en su totalidad.

Establecido lo anterior, el primer paso fue situarnos en el nivel microestructural para localizar los marcadores discursivos argumentativos y no argumentativos que introdujeron en la narración de los entrevistados un argumento, el cual se extrajo y se localizó en la categoría analítica correspondiente. Para estas dos operaciones se diseñaron dos instrumentos.

El primer instrumento es una tabla dividida en seis plantillas, cada una de estas representa el tema central de nuestro índice: lo religioso, la preferencia sexual, relación erótica, normatividad y lo político. Esta acción, más que desmenuzar el discurso o fragmentarlo con el riesgo de volverlo incoherente, nos permite recuperar la dispersión de los argumentos en toda la narración, para concentrarlo y ordenarlo en matrices, según su propia lógica discursiva, narrativa y contextual.

Una vez localizados y organizados temáticamente los argumentos, operación de nivel macroestructural como se ha estado reiterando, los argumentos se ordenaron en las matrices correspondientes para la sistematización argumentativa. Cada matriz se diseñó para conjuntar los argumentos de hombres y mujeres homoeróticos de primera y segunda generación, activistas y no activistas; con lo cual pasamos al nivel superestructural para organizar el conjunto de macroproposiciones en los testimonios polifónicos en los que se contienen todas las voces sociales que configuran la moral-sexual homoerótica, como se podrá apreciar en su momento.

La matriz separa la autoría de los discursos y recupera el conjunto de voces, polifonía, bajo el cual se entiende el discurso de la diversidad sexual en Guadalajara. Nos permite triangular la información, observar la multiplicidad de voces,

criterios y argumentos morales-sexuales que se dan en ambas generaciones. La matriz expresa la heterogeneidad de las formas simbólicas puestas en juego en ella. A diferencia de la plantilla argumentativa, ofrece lecturas horizontales, verticales y cruzadas de las argumentaciones, admite la comparación y la imbricación argumentativa simultánea entre generaciones activistas y no activistas.

La diversidad situacional de cada individuo, el modo de asumir la preferencia sexual, el rango generacional, la actividad política, así como las características argumentativas traslúcidas en los relatos de vida proporcionados por los sujetos –elementos producidos desde un contexto común: el tema de la diversidad sexual, la comunidad y el ambiente político LGBT de la zona urbana de Guadalajara, y demás implícitos socioculturales propios de la localidad– conforman el material que a partir del análisis nos permite observar no solo los argumentos individuales, sino el conjunto de voces sociales que configuran la moral-sexual en ciernes, la polifonía del discurso de la diversidad sexual de la comunidad LGBT, como presentamos a continuación.

## **Testimoniales polifónicos**

### *Lo religioso*

Hay un Dios que siempre está ahí para cuando se necesita. El hecho de ser gay, lesbiana o bisexual, no tiene por qué privarte de ser católico y participar en ello, siempre que te dé tranquilidad y te haga sentir bien. Si una iglesia no acepta nuestra preferencia sexual habrá otras que sí lo hagan. Pero es un hecho que no se requiere ser católico o estar en una iglesia para tener una relación personal con Dios, porque cada quien crea a Dios de la manera en que mejor prefiera. Por lo tanto, cada uno de nosotros vivimos de acuerdo con la relación personal que tenemos con nuestro Dios: un Dios que nos ama y nos considera divinos porque



fuiamos creados a imagen y semejanza de él. O aquel Dios castigador que habla a través de las autoridades religiosas para controlarnos, para quitarnos nuestra posibilidad de elegir cómo vivir. Porque la relación de la homosexualidad con el pecado fue el invento de los mismos líderes religiosos que han querido someter a la gente bajo un único concepto de sexualidad. Desde ahí, las posibilidades de creer en Dios o las maneras de relacionarse con él dependerán de la cantidad de personas que hay en el mundo.

Las ideas religiosas de toda la vida están presentes en nuestra educación y dificultan la aceptación de la homosexualidad. La Iglesia te dice que la religión no acepta al homosexual; nos ataca, nos señala, nos discrimina. Es claro que para ellos no contamos y además usan a Dios para señalar que nuestra preferencia sexual está mal, es vergonzosa y da asco. Sin duda, obligaría a nuestras familias a someternos a procesos de sanación, de cura de la homosexualidad que se anuncian mediante talleres o retiros espirituales para dejar de ser homosexual. Por ello, algunos mantenemos oculta nuestra preferencia sexual, decidimos vivir nuestra sexualidad a escondidas de los demás para no tener problemas con lo religioso.

Cuando se deja de tener simpatía por lo religioso o nunca hubo identificación con ello, por diferentes motivos, la religión se vuelve lejana para nosotros. En esos casos, hay un punto en la vida en que se debe decidir sobre qué hacer con lo religioso y con la preferencia sexual.

Entonces, lo religioso se nos presenta como uno de los tantos obstáculos que debemos superar a pesar de que se trate de un tema que no tiene por qué enfrentarse con lo sexual. Es decir, la separación entre religión y preferencia sexual no es necesaria, en todo caso estaría vinculada con la no creencia de un Dios. Una vez que se ha decidido separar la religión de la preferencia sexual, nuestras experiencias eróticas se viven con menos prejuicios o sin remordimientos. Así mantenemos sano nuestro cuerpo, nuestra energía y nuestra sexualidad, pues los conflictos que pudieran presentarse desde lo religioso ya no nos preocupan, ni nos enferman.

Pronunciarnos ateos, no creyentes o sin religión, es la opción que nos permite estar libres de la hipocresía religiosa y de la idea de un ser superior porque, simplemente, tal creencia es inadmisibile. Lo que Dios o la Iglesia puedan pensar sobre la homosexualidad no nos afecta en nada, y por ello algunos de nosotros pensamos que la religión es para los closeteros, para la lesbiana o el gay que vive en contradicción consigo mismo. Al final del día cada quien es libre en decidir qué creer o dejar de creer.

La preferencia sexual no es algo malo, no es algo que tenga que ver con dejar de ser homosexual, no es una decisión que se toma antes de nacer. Puede estar en la información genética, pero no es algo que pueda cambiar de la noche a la mañana, como muchos quisieran. Tiene que ver con una elección de lo que se quiere de la vida, de lo que se quiere ser. Se vincula con nuestra sexualidad porque nos atraen las personas de nuestro mismo sexo, de las cuales nos podemos enamorar o amar. Ante esto exigimos respeto como nosotros respetamos las preferencias de los demás. Si nuestras familias, amigos o conocidos no respetan esta preferencia, en el peor de los escenarios, tendremos que prescindir de ellos como se prescinde de los remordimientos relacionados con la sexualidad para vivir plenamente.

### ***La preferencia sexual***

Habrán quienes manifestamos nuestra preferencia sexual durante la infancia, otros en la adolescencia o a una edad mayor, al descubrir, en cualquiera de estas etapas, que eran los niños, los jóvenes o los adultos de nuestro mismo sexo por los que sentíamos atracción. O porque preferíamos hacer cosas distintas a las normales como ser una niña que le gusta jugar fútbol, tener carritos en vez de muñecas; ser un niño que prefería estar con sus amigas hablando de chicos, de cosas femeninas, en vez de quererlas ligar. O porque nuestros juegos con los niños de nuestro mismo sexo eran eróticos, entre mil motivos más. Algunos de los cuales pueden ser trágicos porque implicaron una violación de por medio o abandonar

la casa de forma violenta por el disgusto de nuestro padre o de nuestra madre: “Te prefiero ladrón o drogadicto, te prefiero puta, te prefiero muerto, antes que joto o manflora”, quizá fue el reclamo que muchos escuchamos. Una parte de la familia se pierde, nuestros hermanos y hermanas son los de la vida, aquellos que van coincidiendo con nosotros en el camino, por el reconocimiento de nuestra sexualidad, por decidir vivir nuestra vida y no la de alguien más.

Pero somos nosotros lo que primero debemos reconocer y aceptar nuestra preferencia sexual antes de pensar en decirle a alguien cercano, a nuestros familiares, amigos o a cualquier otra persona, lo que verdaderamente nos gusta ser: gay, lesbiana o bisexual. El proceso por el que cada uno pasa para reconocer y aceptar nuestra preferencia sexual tiene distintas etapas, porque se trata de una perspectiva diferente de la sexualidad que no se asume bajo determinados tiempos, momentos o circunstancias.

Es decir, no hay una fecha oficial para salir del clóset o una receta que nos diga cómo afrontarlo y mostrarlo al exterior. De esta manera, la experiencia homosexual, la sexualidad, se vuelve existencial, personal, pero una vez asumida la orientación, no se pueden tener etapas en que ahora sí, mañana no o cuando tenga mayoría de edad; el cómo vivirla dependerá de cada quien.

Hay una etapa en que nuestra preferencia sexual se vuelve una carga por toda la información negativa que se maneja y nos confunde; parece un chiste pero hay gente que nos ve como satánicos, que venimos de otro mundo y hasta nos tienen miedo por el desconocimiento de lo que verdaderamente somos. En esos momentos de confusión, solemos engañarnos saliendo con personas del sexo opuesto, negamos y reprimimos nuestros deseos o sentimientos; pues lo que menos buscamos es asociarnos con la imagen negativa y caricaturizada que la sociedad crea de nosotros.

Nuestras relaciones homosexuales las vivimos a escondidas, amamos a escondidas, por temor; porque nos avergonzamos de lo que somos, no tenemos conciencia de nosotros y solemos ponernos en vulnerabilidad. Y si aún permitimos que

las ideas religiosas influyan en nosotros, la contención de nuestra preferencia es mucho mayor, porque vivimos con angustia, con los remordimientos del deber ser heterosexual. Y podemos sorprendernos en la soledad de nuestro cuarto pidiéndole a Dios que nos vuelva normales, heterosexuales, todo por el miedo de no ser aceptados. Porque te ponen a un Dios que te señala que la homosexualidad es mala, porque para el juicio de lo normal, lo heterosexual, somos una decepción por no concebir hijos o formar una familia, por vivir en pecado.

Pero, afortunadamente, para los que sí decidimos dejar de mentirnos y de mentirles a los demás al afrontar ante nosotros y ante los demás nuestra decisión de hacernos visibles en nuestra preferencia sexual, fue fundamental la ayuda que recibimos en casa, de nuestra primera pareja o de otras personas y medios, cuando la hubo, para lograrlo. Para dejar de lado los conflictos y los prejuicios de toda índole, para dejar el clóset, los que tuvimos esa necesidad, el apoyo de ellos fue nuestro sustento. Y así poco a poco nos abrimos con las personas que nos rodean, les comunicamos quiénes somos, no porque queramos presumir o confesarnos, simplemente para sentirnos bien con nosotros mismos, para que sepan que no tiene nada de malo amar a una persona de tu mismo sexo.

Para que sepan que ser lesbiana, gay o bisexual, no tiene nada que ver con ser amanerado, con que una mujer quiera ser hombre al preferir a otra mujer como compañera sexual o sentimental. Tampoco significa que un hombre sea menos hombre o quiera ser mujer por tener relaciones sexuales o afectivas con otro hombre. Ser homosexual no es una enfermedad que se pueda curar; es una decisión, una convicción, un estilo de vida que siempre ha estado presente en las sociedades, desde los griegos hasta la actualidad. Lo que significa que nosotros no somos los debemos adaptarnos a la homosexualidad; es algo que los otros deben aceptar. Porque ser homosexual no significa dejar de ser ciudadano, hijo, trabajador, madre o padre.

Somos personas que independientemente de nuestra preferencia sexual tenemos reglas para buscar un bien común, porque tenemos valores que se demuestran

tanto fuera de nuestra comunidad, en la vida social diaria, como dentro de nuestra comunidad. No somos fenómenos, damos respeto y exigimos respeto porque tenemos derechos y obligaciones como cualquier otra persona. Porque nuestros valores no cambian por tener una preferencia sexual no heterosexual; por eso, al valorar a un ser humano no puede estar sustentado en la preferencia sexual, por con quién decides no acostarte o de quién decides no enamorarte. Decir que somos lesbianas, gays o bisexuales, no dice qué tipo de persona eres, si eres buena, mala; solo te dice qué preferencia sexual tienes y no olvidemos que por cada individuo hay una manera distinta de vivir la sexualidad, de vivirse en género y de vivir en rol, hay mil y un maneras de ser hombre o de ser mujer. Nosotros solo somos una parte de la diversidad humana.

El lesbianismo o la homosexualidad es más que acostarse con personas del mismo sexo, es una forma de vida, y como cualquier forma de vida, el ambiente que se crea para vivir ese estilo de vida es muy diverso, tiene sus mitos y no está exento de los vicios. ¿Qué si somos promiscuos? La promiscuidad se da aquí como cualquier otro tipo de ambiente, entre heterosexuales y castos, por ejemplo. Pero según nuestros valores, cada uno de nosotros nos hacemos responsables de nuestras decisiones, y desde ahí decidimos en qué tipo de consumidores nos convertimos.

Así habremos mujeres que decidamos ser promiscuas porque en el ambiente lésbico se suele creer que el sexo entre mujeres no tiene riesgos, por no salir embarazadas, porque hay menos riesgos de contagiarse de enfermedades de transmisión sexual. Así, la posibilidad de acostarnos con muchas o tener parejas diferentes puede depender de este tipo de lógica. Pero este discurso, entre sexo limpio y sucio, no tiene sentido; cada quien decide cómo llevar su sexualidad. Cuando se asume la homosexualidad con responsabilidad se vive con dignidad, dejamos de pedir permiso de ser para actuar según nuestros propios criterios, porque por nuestra persona predicamos nuestras ideas. No dejaremos de defender lo que somos; eso nos da sentido, identidad y pertenencia.

### ***Relación erótica***

Suele pasar que cuando aún no hemos afrontado nuestra preferencia sexual ante nosotros mismos, ante la familia y las amistades, nuestras relaciones eróticas y sentimentales se viven de forma clandestina porque no queremos ser vistos, ni que se enteren en nuestras casas de lo que somos y hacemos.

Ante ello, algunos de nosotros solemos recurrir a la mentira o a la discreción. Pero una vez que hemos decidido vivir nuestra sexualidad con plenitud, debemos de saber reconocer las dinámicas eróticas que hay en el ambiente, no para evitarlas, sino para decidir qué tipo de relaciones deseamos tener: monogámicas, poligámicas, formales o informales, y así buscar a las personas indicadas a fin evitar daños emocionales.

Sin embargo, lo mejor es vivir nuestras relaciones eróticas responsablemente y, para esto, quizá tendríamos que madurar más para hacer las cosas menos mal; porque hay que aprender a cuidarse, con las protecciones correspondientes, para evitar infecciones y enfermedades de transmisión sexual, así como evitar ser seducido por personas peligrosas.

La experiencia del antro es diferente para todos. Diversión, asco, placer, dolor, resguardo, peligro, son algunas de las impresiones o sentimientos que podemos tener de este espacio. Muchos pudimos empezar a asistir ahí para buscar una aventura sexual, otros buscamos el encuentro humano y ahí encontramos amistades, amores, desilusiones, experiencias que valoramos como positivas o negativas, tanto en el plano afectivo, sexual, como de salud.

Sea cual sea nuestra forma de relacionarnos en el ambiente a partir de ciertos estereotipos o esquemas culturales, lo importante es que al vernos frente al espejo, nuestro reflejo esté ahí y nos veamos bien desde lo que queremos para nosotros, no desde los prejuicios sociales; por ejemplo, el de la promiscuidad. La promiscuidad es un mito que señala la sociedad por el hecho de que mucha gente homosexual tiene el gusto y se da el placer de poder cambiar de pareja, lo que

no significa que algún día no tengamos el gusto y el placer de tener una relación estable en términos de la diversidad sexual.

La relación de pareja en una relación homosexual como en una relación heterosexual son exactamente iguales, la única diferencia es que no se conciben hijos de manera biológica y tradicional. Hay celos, amor, respeto, engaño, acuerdos, comunicación, confianza, madurez o inmadurez; son de un instante, de semanas, meses o años. Como en toda relación sexo-afectiva, si el amor no se cultiva se acaba, y su base debe de ser el respeto tanto para las relaciones monogámicas como poligámicas.

Porque las relaciones abiertas son tan válidas como jurarse amor eterno, ya que una relación abierta acordada es una relación de respeto y de mucha seriedad. Su lógica es mantener la lealtad y fidelidad sentimental por una persona; los encuentros sexuales no afectan siempre que exista el acuerdo.

Si alguno no está de acuerdo con esto, no hay relación, porque uno de los elementos de la prevención sexual es la fidelidad mutua, consensuada, negociada, ya que algo dicho es algo claro y más consciente, mientras que lo no dicho se vuelve clandestino y arriesgado. Y para los que estamos chapeados a la antigua, la infidelidad no tiene sentido. Se establece el compromiso de “estoy contigo y con nadie más”, nos somos fieles, nos acompañamos y nos cuidamos mutuamente. No tenemos aventuras porque no somos de coger y ya, nos gusta que nos abracen, platicar, ir al cine, pensar en el futuro, decidir sobre el rumbo de nuestra relación de manera conjunta.

En ambos sentidos, nuestras relaciones de pareja van más allá de lo meramente sexual, porque son privadas y a la vez públicas, nos atañen en todos los ámbitos de nuestra vida. Es así como vivimos una sexualidad libre, socialmente libre, afectivamente libre y, sobre todo, responsable. De ahí que decidamos tomarnos o no tomarnos de la mano en público, besarnos o no besarnos en público, abrazarnos o no abrazarnos en público. Estos son actos que deben ser vistos como normales, porque somos personas comunes y corrientes, no somos homosexuales solo en

la cama. Hay que ser congruentes en todos los sentidos, a pesar de las respuestas negativas que podamos recibir en la calle.

### ***Normatividad***

La educación y la cultura heterosexual-machista con la que hemos crecido nos dicta lo que tenemos y debemos hacer tanto los hombres como las mujeres; nos da a conocer los prejuicios sociales y religiosos con respecto a la homosexualidad. Por lo que reconocer nuestra preferencia sexual puede ser, para muchos, un proceso complicado y más cuando nos auto-estigmatizamos al grado de creer que una agresión física la tenemos merecida por no ser heterosexuales.

Esta influencia social es diferente en cada uno de nosotros porque tiene que ver con el contexto familiar, social y de época en el que vivimos nuestra homosexualidad. Por eso, la homofobia social que cotidianamente se suele presentar a través de bromas, chistes, chiflidos e insultos, para algunos de nosotros no tiene importancia, siempre y cuando no sea agresión física. Mientras que a otros sí nos ofenden. Pero la discriminación familiar, que casi siempre se vincula con el prejuicio religioso, se siente horrible para todos.

El rechazo de alguno de nuestros padres, el supuesto estado de pecado en el que vivimos, la pretensión de ser curados, las ofensas, el no tomarnos en cuenta en los asuntos familiares y las agresiones directas de nuestros padres, suelen dejar heridas muy profundas. E igual de horrible es vivir en el clóset; qué valor de aquellos homosexuales que tienen años viviendo una doble vida o reprimiéndose lo que verdaderamente son.

Muchos de los gay, lesbianas y bisexuales, que aun sentimos culpa de nuestra supuesta anormalidad y que además nos creímos aquella condena social que dice que no podemos desarrollar un proyecto de vida con pareja e hijos, que debemos de representar o asumir un estereotipo caricaturizado y despectivo en nuestras personas como el de ser libertinos sexuales, machorras y vestidas, integramos



una realidad que pesa mucho para algunos. Incluso buscamos congraciarnos de nuestra supuesta falta a través de ayudar a nuestra familia económicamente, nos sentimos en deuda con la sociedad y convertimos nuestra salida del clóset en una confesión, más que una declaración de orgullo.

Algunos de estos homosexuales son los que no suelen sentirse parte de nuestra comunidad porque aún tienen miedo, porque aún no están del todo dispuestos a vivir su preferencia de forma digna y responsable, porque su identidad gay, lesbiana o bisexual posee homofobia internalizada. En el peor de los ejemplos, te los encuentras haciendo críticas sin fundamentos hacia la comunidad, a la misma homosexualidad, a las personas que trabajan en pro y en beneficio de la misma comunidad; no hay peor enemigo de un homosexual que otro homosexual.

Crean que la “marcha del orgullo”, la que se celebra a nivel mundial en el mes de junio, es un nicho de mercado, una venta que jala al público heterosexual a ver un circo de fenómenos, un desfile de carnaval. Pero lo cierto es que la marcha es una expresión de libertad del ejercicio de la sexualidad, es una manifestación democrática que respeta todas las formas de expresión: desnudismo, travestismo, transexualidad y los diferentes prototipos femeninos y masculinos que hay dentro de la cultura homosexual, todos legítimos; lo que nos dice que solo hay una comunidad, la cual que es muy diversa.

Todos debemos reconocer y respetar esa diversidad, porque no tolerar las diversas formas de expresión de la comunidad es una forma de intolerancia hacia nosotros mismos; cuyo origen se encuentra en la educación y cultura heterosexual-machista con la que hemos crecido, con esa carga de estereotipos que tienen que ver con lo que no queremos pero asumimos y, como no lo quiero en el otro, lo discrimino de forma inconsciente o consciente. De esta manera, suele ser común que además de la discriminación social también tengamos que combatir la discriminación el interior de la misma comunidad. A los bisexuales se nos discrimina por la creencia en que solo hay dos orientaciones legítimas: la heterosexual o la homosexual, por lo que oscilar entre una u otra es no saber lo que queremos.

Ante esto, no hay un reconocimiento pleno de nuestra preferencia por muchos miembros de la comunidad.

A las lesbianas y los gays que nuestra identidad está marcada por la transgeneridad se nos discrimina por nuestra apariencia, por reflejar masculinidad o feminidad al utilizar ropa de hombre en mujeres o ropa de mujer en hombres. Entonces, se suele creer que nos disfrazamos, que nuestra apariencia y conducta debería concordar con nuestro sexo biológico. Luego, tanto para gays, lesbianas o bisexuales, más que discriminación como también pasa con los heterosexuales, se nos suele señalar moralmente por tener mucha actividad sexual, hasta por asistir a lugares que son potencialmente censurados por su actividad sexual. Pero a los que sí discriminamos por motivos sexuales es a los que viven con VIH y a los trabajadores sexuales.

Es decir, la discriminación en la comunidad existe, siempre se han dado esas segmentaciones porque la comunidad está cruzada por todas esas diferencias de clase social, de género y de moralidad. Por ello, no es de extrañarnos que las organizaciones lésbicas, gay y lésbico-gay se enfoquen o le den más prioridad a un género, o a ciertos perfiles o tendencias de la homosexualidad.

Las acciones que cotidianamente realizamos para mostrarnos ante la sociedad y ante la familia, no tienen que estar encaminadas a ocultar o predicar nuestra preferencia; son actos responsables por el derecho a expresarnos libremente; pero respetamos el hecho que nuestras parejas no quieran mostrarse en público por motivos morales o por el miedo de estar expuestos a las arbitrariedades policíacas de nuestro estado.

De esta manera, el besarnos frente a la gente, tomarnos de la mano cuando vamos por la calle, entre otras muestras de cariño, siempre prudentes y acordes, son expresiones normales, de personas comunes y corrientes, que no deben ser censuradas porque son fundamentales para normalizar socialmente nuestra preferencia sexual. Como también es normal y cotidiano el que nuestros familiares conozcan a nuestras parejas, independientemente del tipo de relación y de la duración que

tengamos o lleguemos a tener con las personas o la persona que hoy es significativa en nuestra vida.

### *Lo político*

Los gays, las lesbianas y los bisexuales formamos una comunidad heterogénea dentro de la diversidad sexual, en la que el ambiente, dentro y fuera de la comunidad, lo creamos todos. Si permitimos que un modelo de sexualidad reprimida, de sexualidad castigada por la normativa religiosa y la medicina clínica homofóbica, defina nuestro sentir, vivir y el expresar de nuestra identidad sexual, generamos un ambiente enfermo que se define por aquella visión negativa de la sexualidad que vincula al homosexualismo con el pecado, la enfermedad, la degradación, el VIH-sida, el castigo, lo antinatural y la promiscuidad.

Si por el contrario, todos nos educamos sexualmente desde el ámbito de la diversidad sexual responsable, para el beneficio nuestro, para educar a los nuestros, a nuestras familias y a la sociedad en general, además de generar un ambiente sexual sano, contribuimos a mejorar nuestras condiciones sociales y particulares de vida. Resistimos para contrarrestar, a través de la educación sexual y la demanda social, la percepción negativa que parte de la sociedad y la comunidad homosexual tienen por la influencia sociocultural, religiosa y política que nos define a través de una serie de mitos y tabúes que vienen de esas líneas de poder que nos educan.

Para la resignificación de nuestra comunidad es fundamental la toma de espacios, esos espacios públicos que nos pertenecen a todos; porque son una opción para no ocultarnos, para no tener que acudir a un cuarto oscuro o a otros lugares que pueden ponernos en riesgo. De esta manera nos empoderamos al visibilizarnos en un espacio en el que anunciamos nuestra presencia, aquí estamos y nos podemos expresar de forma responsable y libre. Así, poco a poco somos más aceptados por la sociedad a pesar de la discriminación que aún impera, pero que

no se compara con la del siglo anterior, lo que nos muestra que vamos avanzando, porque la sociedad y nosotros mismos estamos más conscientes de que somos personas con derechos, obligaciones, creativas, educadas y emprendedoras que generamos cultura, aportamos al desarrollo social, y no solo sujetos sexuales.

Como en cualquier comunidad social, la comunidad homosexual cuenta con organizaciones, colectivos, programas oficiales y esfuerzos individuales encaminados a cubrir las diferentes necesidades que se detectan en la comunidad: salud, prevención, espiritualidad, asesoría política, educación, derechos, asesoría legal y recreación. Por lo que todos estos esfuerzos realizados en la década de los ochenta hasta la actualidad, han fortalecido a una comunidad que estaba herida, lacrada por nuestros familiares que continúan discriminando y reprochando nuestra preferencia sexual, por la visión religiosa que nos condena y por el Estado que nos niega el reconocimiento de todos nuestros derechos.

Aunque probablemente sea imposible conseguir la aceptación de toda la sociedad y la incomodidad perdure en aquellos homofóbicos que no toleran vivir entre homosexuales, continuaremos trabajando por alcanzar un punto de respeto y tolerancia para todos, así como por vincular el concepto de sexualidad con el de libertad para conseguir vivir sexualmente libres a través de hacer común, para todos, los derechos sexuales y de equidad. Por consiguiente, tanto homosexuales como heterosexuales desarrollaríamos esa conciencia de respeto hacia el otro, con lo cual lograríamos que en nuestro país todos fuéramos capaces de tratar con respeto y dignidad a cada ciudadano, sin importar su preferencia sexual, clase social o género.

Se eliminarían las culpas y los prejuicios en todos para vivir nuestra sexualidad libremente, con quien nosotros queramos, de forma digna, públicamente sin ser satanizados; como cualquier ser humano, con los derechos y las obligaciones correspondientes de una sociedad democrática y libre.

Pese a que los recursos económicos por parte del Estado y de la industria privada están destinados a los fondos de las organizaciones de la sociedad civil

enfocadas en la prevención sexual y la asistencia de los compañeros que viven con VIH-sida, hay colectivos, grupos y esfuerzos individuales que nos dedicamos a cubrir diversos aspectos, entre los cuales destacan la recreación cultural y deportiva de la comunidad. Esta distinción entre organizaciones, grupos, colectivos, agentes individuales que recibimos ayuda monetaria o que actuamos de forma independiente generando nuestros propios recursos financieros, no debe entenderse como una división o dispersión de nuestra comunidad, aunque así suceda en la actualidad, sino como distintos esfuerzos encaminados a un objetivo en común, defender nuestros derechos a través de distintas formas de atención.

Pero en el terreno de lo político, en la lucha por los derechos y las garantías civiles y sociales, la unificación más el consenso entre todas las organizaciones, colectivos y esfuerzos individuales es sustancial para evitar retrocesos o quedar en situación de mayor vulnerabilidad. Si lográramos generar este espacio en el que todos podamos coincidir, cohesionarnos como un solo movimiento político con objetivos y directrices claras y consensuadas, el impacto a nivel político tendría resultados más sustanciales en materia de derechos humanos, sociales y civiles.

Porque si algo nos caracteriza como comunidad es la solidaridad que todos mostramos en situaciones de discriminación; por ello consideramos que algo así es posible a pesar de la gran heterogeneidad de la propia comunidad o de la movilidad de las personas dentro de los grupos, organizaciones y colectivos. Recordemos que los grupos van surgiendo cuando una necesidad se hace común: la necesidad de expresar nuestra orientación es, aún, el motivo de nuestra unificación por hacer valer nuestros derechos sexuales.

Dentro de nuestra comunidad, que es una minoría, estamos otra minoría muy activa dedicada a la militancia, al activismo político, social, educativo o cultural; porque decidimos hacer algo por nuestra comunidad. Sabemos que las críticas hacia nosotros por parte de los nuestros siempre estarán presentes, porque muchos no están de acuerdo en que estemos buscando matrimonios igualitarios o la adopción, por diversas razones; o que las identidades sexuales no sean el

medio correcto para conseguir igualdad, e incluso puede que no se sientan representados en la marcha de la diversidad sexual por la fiesta explícita que en ella se manifiesta, así como habrá muchos que se mantienen totalmente ajenos a la defensa de sus derechos. Pero a todos esos compañeros les recordamos que sin importar nuestra preferencia sexual debemos exigir y luchar por el derecho a decidir ejercer o no ejercer un derecho, sea cual sea.

Muchos de nosotros no creemos en el matrimonio o no está en nuestros planes, por ahora, formalizar una relación. Pero luchamos por ese derecho porque habrá otros que sí quieran hacerlo y tener la oportunidad de elegir para poder acceder a otros derechos como el de la seguridad social, el de vivienda, o por el simple hecho de ser un ciudadano que paga impuestos y forma parte de la sociedad. Tampoco debemos ignorar que la marcha de la diversidad sexual, la celebrada a nivel mundial en el mes de junio, se convierte en un desfile si los homosexuales que asistimos no vamos informados e ignoramos el significado de esta, que es el de protestar contra quienes no reconocen nuestros derechos; y por supuesto que celebremos el orgullo de ser homosexuales.

Por eso, la marcha la encabezamos o la dirigimos todos los grupos, colectivos, organizaciones e individuos que realizamos activismo; los que gritamos las consignas, los que sostenemos ideológica y políticamente el movimiento somos los que abanderamos el orgullo de la comunidad. Esto es lo que le da sentido a todas las diversas formas de expresión que se pueden observar en una marcha de este tipo.

A propósito, no es la única que realizamos en Guadalajara, Jalisco, también hacemos la marcha lésbica, la del día mundial contra la homofobia, lesbofobia y bifobia, que buscan mantener nuestra visibilidad más allá de un mes tanto en lo social como dentro de la misma comunidad.

Así, para muchos homosexuales que asistimos por primera vez a cualquiera de las marchas o protestas sociales que se organizan, sentimos que no estamos solos, nos sentimos apoyados porque comprendemos que nosotros no somos el

problema, el problema es de quienes no nos toleran, ni nos respetan y nos niegan nuestros derechos.

Lo personal es político, es público y privado. Nuestra sexualidad es privada porque elegimos sobre nuestros cuerpos, se vuelve pública cuando salimos a la calle porque nos ven; y nuestra sexualidad se vuelve política cuando decidimos andar con nuestra pareja de la mano, abrazados o besándonos, porque ejercemos el derecho de expresarnos libremente, manifestamos libremente nuestra preferencia sexual en público. De esta manera somos congruentes porque nos pronunciamos y, a través de estas simples acciones afectivas públicas, comenzamos a cambiar nuestro contexto. Porque la gente se educa a partir de ver a una pareja homosexual tomada de la mano, sin importar que griten lo que griten; en ese acto hay educación, y así la gente lo ve más seguido, más cotidiano se torna hasta incorporarse como un rasgo más de la sociedad. Esto es hacer activismo desde lo individual, el visibilizarnos y sentirnos con la libertad de ser yo.

Habrán homosexuales que piensen que la preferencia sexual no sea algo que pueda defenderse por los riesgos y problemas que pueda implicar. Pero los que adoptamos el activismo como una actividad que es parte de nuestra vida y de nuestra sexualidad, sabemos que a través de lo político la homosexualidad va más allá de los prejuicios sociales, clínicos o religiosos, ya que aterriza en los derechos humanos, en las garantías y responsabilidades civiles y sociales.

De esta forma incidimos en nuestra propia comunidad, educamos para que los nuestros sepan qué derechos tienen, cómo pueden ejercer una sexualidad sana y responsable, cómo evitar o denunciar la discriminación, a qué políticos apoyar porque tienen una agenda para la diversidad sexual o para nosotras las mujeres, porque primero somos mujeres y después lesbianas. Entonces, en caso de que los políticos no tengan una agenda, la comunidad la exigiremos porque conocemos y manejamos los argumentos para defender nuestros derechos, para alzar la voz y decir que al igual que todos tenemos los mismos derechos y somos dignos de pisar nuestras calles.

Por consiguiente, buscamos que los crímenes por homofobia se tipifiquen como tal, no como crímenes pasionales; continuamos promoviendo las campañas para la prevención del VIH, e impulsamos o creamos iniciativas que modifiquen la ley para prevenir y castigar la discriminación, así como lograr el matrimonio igualitario y la adopción, sin olvidarnos de promover una educación incluyente que hable sin tabúes de la homosexualidad y de toda la diversidad sexual.

Esa educación debe empezar en los niveles básicos, pero también se le debe impartir a las autoridades, a los funcionarios públicos de todos los niveles. De esta manera fomentamos, en la integración de nuestras preferencias sexuales, un trabajo que lesbianas y homosexuales iniciamos en la década de los ochenta, el cual fue de suma importancia porque nos tocó abrir el clóset socialmente en Guadalajara, Jalisco. Por ello, entre las generaciones de activistas compartimos el posicionamiento, la visibilidad y la educación; porque ser activista ha significado y representado diferentes cosas, pero lo que todos compartimos es la posibilidad de ser educadores, sensibilizadores y, sobre todo, el hecho de que hemos y estamos aportando algo a nuestro alrededor, al mundo, a la gente y a la historia de nuestra comunidad local y mundial. Si queremos trabajar con lo social para generar cambios, debemos trabajar con lo político porque lo personal es político.



## CAPÍTULO 4

### CONCLUSIONES

#### **De la inquietud hermenéutica y la interpretación de tercer orden**

Las ciencias humanas, a través de sus teorías y del análisis de la realidad presente e histórica, nos han permitido construir una idea de lo que es el hombre en contexto, *homo contextus*. Construcción que se afina conforme al progreso de las mismas ciencias del hombre.

De esta manera, las ciencias humanas nos han permitido emanciparnos del reduccionismo de lo teológico y lo teleológico. No obstante, la vida sigue siendo para muchos hecha de arcilla y no existe razón alguna que pueda señalarla de inapropiada o caduca.

La emancipación no es una obligación, es una voluntad personal y, en este sentido, la vida como construcción de una infinidad de voluntades adquiere una naturaleza fragmentaria que podríamos organizar en dos polos: objetividad/subjetividad, razón/ilusión, bien/mal, natural/artificial, poder/sumisión, ley/rebeldía, amor/odio, fin/perenne, moral/mórbido. La organización binaria se extiende como modelo cultural, discusión filosófica, teoría esotérica, modelo económico, así como también se respira en el ámbito personal y familiar.

Este hecho contradictorio es el ingrediente que hace que la vida sea inagotable, irreductible a un único tipo de análisis o teoría humana o social; por ello, el estudio del hombre se especializa de acuerdo con intereses específicos. La hermenéutica, posterior al impulso que Dilthey imprime por la autonomía de las ciencias del espíritu frente a las ciencias naturales, se convierte en el instrumento idóneo para la comprensión e interpretación crítica de la vida cotidiana, pues es en esta que el espíritu se concretiza en la vivencia de las formas simbólicas, deja de ser tema metafísico y se especifica en tema histórico, social o cultural.

Es decir, si aceptamos que la vida cotidiana se sustenta en la vivencia de las formas simbólicas, debemos reconocer que las formas no pueden estar acabadas en sí mismas, además que la vivencia nunca será idéntica; por lo que las formas simbólicas también encierran una dicotomía que las constituye. Con base en este supuesto es que la hermenéutica finca su derecho de interpretar a partir de “buscar el criterio semántico del símbolo en la estructura intencional del doble sentido y al derecho de tener esa estructura por objeto privilegiado de la interpretación” (Ricoeur, 1970, p. 12).

Sería insulso constreñir a la hermenéutica a un puro proceso metodológico de comprensión e interpretación, pues un tercer momento hermenéutico es la aplicación (*cf.* Gadamer, 1999, pp. 378-414). Es decir, lo hermenéutico se eleva a filosofía del comprender y autocomprenderse como un rasgo inherente del ser humano, donde el otro o lo otro, aquello que ha de ser comprendido e interpretado, adquiere una importancia sustantiva para la apropiación de los significados o formas simbólicas que se encuentran en juego.

Así, cada paso que damos nos conduce por ámbitos diferentes –la familia, el trabajo, la escuela, el café, la plaza pública, la televisión, la web– que incesantemente nos envuelven en formas simbólicas. Somos consumidores compulsivos de estas formas simbólicas a las que podemos anudar en un solo término: cultural. Sin embargo, nuestro consumo no se encuentra del todo automatizado, es aquí donde la aplicación toma relevancia, pues como señala Thompson:

el proceso de apropiación [de las formas simbólicas] es un proceso activo y potencialmente crítico donde los individuos intervienen en un *esfuerzo continuo por comprender*, un esfuerzo por entender los mensajes que recibe, por relacionarse con ellos y por compartirlos con los demás. Al participar en este esfuerzo por comprender, los individuos también participan, por muy implícita e inconscientemente que lo hagan, en un proceso de autoformación y autocomprensión, en un proceso de reformación y recomposición de sí mismos por medio de los mensajes que reciben y que buscan comprender (Thompson, 1993, p. XL).

Por ende, la aplicación crítica es fundamental en nuestro proceso hermenéutico por comprender e interpretar la moral-sexual homoerótica, esa moral en ciernes que se compone por un conjunto de valores que orbitan alrededor de la homoeropraxis como elementos que constituyen una voluntad por lo correcto reinterpretada, desde el propio núcleo moral y político de la tradición.

Mediante el análisis crítico, la comprensión e interpretación estará cribada de aquellos juicios o valoraciones que nos alejarían de obtener un análisis objetivo de la realidad; es a través de este criterio que se da la separación entre el espectador cotidiano y el espectador especializado. El espectador cotidiano, al igual que el espectador especializado, es un agente activo, no se encuentra inerte asumiendo las formas simbólicas, participa en su comprensión para la subsecuente apropiación de estas.

Sin embargo, es en el ejercicio crítico de la comprensión donde lo interpretado y el intérprete adquieren una dimensión más profunda del significado de las formas simbólicas y, por consecuencia, de sí mismos; es decir, del ser humano. La profundidad vendrá, por lo tanto, de la ubicación y de la incidencia que ejercen los símbolos sobre este; por lo que será en esta capacidad de reconocer la influencia que la forma simbólica ejerce en el individuo, donde la perspectiva se vuelve profunda.

Solo en la aplicación crítica de la hermenéutica es factible la interpretación profunda, hermenéutica profunda. En esta, la forma simbólica toma una nueva forma –reformación y recomposición–, deja de ser lo que era para mostrar una relación

que antes del análisis crítico se mantenía oculta, y, por ende, como realidad velada. Es en este develar que se da la transición a intérprete crítico, el cual se autiforma y autocomprende tras el proceso hermenéutico, “donde ya no se sigue siendo el que se era” (Gadamer, 1999, p. 458).

Estas breves líneas han dejado entrever que la realidad es inagotable; que no hay teoría y métodos únicos para comprenderla e interpretarla; que la hermenéutica es idónea para el análisis crítico de la vida cotidiana; que la hermenéutica no es una receta metodológica, se eleva a filosofía; que el sujeto intérprete, al hacer la aplicación crítica de la hermenéutica, las formas simbólicas, él y la realidad, develan una posible constitución distinta. Por ende, la interpretación profunda a partir de la hermenéutica nos permite hacer análisis social de una realidad histórica; es decir, en constante renovación de acuerdo con las transformaciones sociales, a fin de comprenderla e interpretarla objetivamente.

No obstante, fuera de intereses académicos, coincidimos con Thompson (1993) y Gadamer (1999) en considerar a la hermenéutica, interpretación profunda como un actuar propio del hombre, a partir del cual se puede ver la realidad y a uno mismo, de forma diferente; es decir, se puede “reinterpretar una forma simbólica en relación con las circunstancias de su producción y recepción, cuestionar o revisar su comprensión y evaluación previas de la forma simbólica y, en general, alterar los horizontes de la comprensión que tienen de sí mismos y de los demás” (Thompson, 1993, p. 468).

Sin embargo, esto solo es una posibilidad, ya que es “seguro que no existe comprensión libre de todo prejuicio, por mucho que la voluntad de nuestro conocimiento deba estar siempre dirigida a escapar al conjuro de nuestros prejuicios” (Gadamer, 1999, p. 585).

Es momento de pasar a la interpretación de tercer orden (Geertz, 2003), de la reinterpretación de la interpretación; es decir, tomar los testimonios polifónicos para extraer del conjunto no solamente su lógica argumentativa y las voces que los componen, sino también apreciar cómo los signos son reinterpretados a partir de una perspectiva distinta, que flexibiliza después de haber resistido o en el mantenerse

en resistencia, aquel conjunto de formas simbólicas que inventaron y edificaron la discriminación como lo es, por ejemplo, el estigma social hacia lo homosexual.

Aquella que le exige a las diferentes formas de la tradición romper sus propios límites. Sin embargo, no suponemos que la lectura que presentamos de estos testimonios sea la única, o se acerque a la comprensión exacta de cada uno de los argumentos que componen la moral-sexual del homoerotismo, de la comunidad LGBT de Guadalajara. A lo sumo es un acercamiento, una lectura entre múltiples interpretaciones; es una ficción, desde el planteamiento geertziano, porque son intertextos como lo son, los argumentos y la moral-sexual tradicional y la moral sexual en ciernes.

Precisamente por ello, ni la reinterpretación que la lesbiana, el gay o el bisexual han hecho de la moral-sexual tradicional, ni la reinterpretación de esta interpretación que a continuación presentaremos son “necesariamente falsas o inefectivas o meros experimentos mentales de ‘comosi’” (Geertz, 2003, p. 28). En todo caso son una manifestación de la voluntad por lo correcto, que a través de los márgenes de este producto académico se suma a la autocomprensión del “otro”, en el que “el otro” es el futuro mismo.

### ***Corollarium* intempestivo, el acercamiento interpretativo de los testimonios polifónicos**

*Entonces no seré castigado por mi crimen... tendrás tu castigo.Cuál, andarás errante y perdido por el mundo, siendo así, cualquier persona me podrá matar. No, porque pondré una señal en tu frente... dijo el señor tocando con el dedo índice la frente de Caín, donde apareció una pequeña mancha negra, ésta es la señal de tu condenación, añadió el señor, pero es también la señal de que estarás toda la vida bajo mi protección y bajo mi censura...*

SARAMAGO, 2011

Una de las primeras cosas que se pueden resaltar de acuerdo con los testimonios polifónicos es, en términos generales, que la comunidad LGBT de Guadalajara reconoce

el peso que aún tiene el ámbito religioso con respecto a la normatividad de la sexualidad. Moral-sexual que se filtra mediante la educación familiar y religiosa para, de forma directa o indirecta, indicar qué es la sexualidad natural, correcta, de aquella sexualidad inmoral, contranatural, pecaminosa o incorrecta, por ejemplo. Así el impacto que tiene el tema de “lo religioso” en la configuración moral-sexual de la comunidad LGBT, se aprecia desde el hecho de ser la configuración ideológica que históricamente ha promovido y sustentado la heteronormatividad como parte de la tradición que señala, desacredita y estigmatiza a quienes tienen prácticas afectivas erótico-sexuales no heterosexuales.

Por ende, se ha desarrollado un complejo sistema moral en torno al control de la sexualidad. Esta tradición le dificulta al homoerótico aceptarse como individuo normal desde lo sexual. Por consiguiente, los sujetos, sin negar su herencia religiosa, plantean tres posturas: a) conjuntar lo religioso con lo sexual, b) ocultar lo sexual de lo religioso, c) increencia de lo religioso.

La primera postura le permite al sujeto homoerótico continuar con sus creencias religiosas que pueden estar o no apegadas a un modelo de institución religiosa; es decir, el sujeto se mantiene como un creyente con iglesia o como creyente sin iglesia. En ambos casos, pese al discurso negativo de la institución religiosa, católica, apostólica y romana que existe en torno a la homosexualidad, el sujeto homoerótico apela a su derecho a creer en lo divino y a permanecer en la auto-identificación con el modelo institucional que le es heredado del núcleo familiar, en el caso del creyente con iglesia. Por consiguiente, el hombre o la mujer que tienen una preferencia no heterosexual desvincula la tensión histórica entre sexualidad y religión judeocristiana, para creer en un Dios o en un sistema religioso, para asistir a rituales como misas, peregrinaciones, fiestas patronales, o para rezar u orarle a un Dios individualizado fuera de esquemas institucionales. El homoerotismo de estos hombres y mujeres no es un hecho que condicione su participación y vinculación con lo religioso.

No obstante, en su redefinición como sujetos creyentes con iglesia, no heterosexuales, es sustancial la prevención de la discriminación que pudieran afrontar por parte de la misma comunidad católica a la que asisten. Por lo que los mismos sujetos abren su horizonte al señalarse sobre la posibilidad de buscar otras iglesias o recurrir al estado de creyente sin iglesia, en caso de no sentirse tranquilos o bien consigo mismos.

Con lo cual la autonomía del sujeto sobre sus creencias y cuerpo sexuado, no solo le permite diferenciar entre lo religioso y lo erótico como ámbitos independientes que se armonizan en el sujeto mismo, no fuera de este, sino que, además, le permite interpretar de forma argumentada sobre los mecanismos de poder que se desprenden a través de la historia para controlar la sexualidad humana. Esto es, el identificar la noción de pecado –como el de enfermedad, desviación, falla congénita o desorden neuronal– como un atributo de la homosexualidad, impuesto por una tradición religiosa que solo legitima un único modelo de sexualidad, el heterosexual patriarcal; *e. g.*:

La idea de que la homosexualidad es pecado, no existe. Eso es una creación de los mismos líderes fanáticos religiosos que han querido tener sometida a la gente, bajo el único concepto que se ha mantenido durante siglos, el de la heterosexualidad.

[...]

Si yo te digo desde la religión, yo autoridad religiosa te digo cómo te debes reproducir, cómo debes de tocar o no tocar tu cuerpo, te tengo en mis manos, porque vas a vivir asustado, vas a vivir enfermo, vas a vivir encabronado, y entonces yo te puedo controlar muy fácil, y te puedo decir ven y da dinero aquí y te vas a salvar.

[...]

El VIH es un problema con la divinidad, por no sentirme divino, por no sentirme santo me culpo, y como me culpo, cuál es la mejor manera de re-santificarme o de demostrar que soy divino, siendo un mártir, muriendo poco a poco.

Sin embargo, la autonomía frente al aparato moral-sexual religioso no es posible en los hombres y mujeres que mantienen oculta su preferencia sexual. Al no poder modificar su consumo simbólico-religioso, en la segunda postura (ocultar lo sexual de lo religioso) la lesbiana, el gay o el bisexual optará por mantener una estrategia intermedia entre la auto-aceptación abierta de su preferencia sexual y la obligación moral-sexual de portar y reproducir la orientación heterosexual. Con ello, la voluntad de estos sujetos se mantiene sujeta a la tradición religiosa, el homoerótico se queda en el clóset porque no encuentra los argumentos y las razones que le permitan fundamentar su salida positiva del clóset frente al discurso religioso que lo aleja de toda normalidad, dada su preferencia sexual; *e. g.*:

A mí me empezaron a gustar las niñas desde que estaba en la secundaria, pero como todas mis amigas tenían novio, yo sentía que eso estaba mal.

[...]

Al salir de la secundaria la idea era que uno tenía que tener novia y yo realmente creía que era eso lo que tenía que seguir, suprimí el hecho de que me gustaban los hombres aunque siempre era algo latente que, incluso, me causaba conflicto.

[...]

Sabía que el amor que yo sentía por ciertas mujeres no lo podía expresar porque no lo iban a entender; había muchas cosas de las que no se hablaban y todo era como tenemos que hacer esto y todos debemos hacer esto, los hombres tenemos que manosear a las mujeres y las mujeres tenemos que... Ese fue el conflicto porque era algo que yo no quería, ser una mujer heterosexual.

Empero, el peso de la tradición no será contundente en el ejercicio libre de la sexualidad y la religiosidad en los sujetos que optan por la primera y tercera postura: conjuntar lo religioso con lo sexual e increencia de lo religioso. En esta última postura, la autocrítica y la autodefinición encuentran los argumentos suficientes para legitimar la homosexualidad como una disposición que puede preferirse de forma voluntaria, desvinculada del ámbito religioso institucionalizado.



El gay, la lesbiana o los bisexuales que ocultan su preferencia para continuar su vida religiosa en comunidad viven en contradicción, no han reconocido que el discurso religioso es un obstáculo a vencer para desenvolverse moral y sexualmente sin los prejuicios de la tradición en los distintos ámbitos de su cotidianidad.

Además, al ser portadores de estos prejuicios se auto-estigmatizan, validan los mecanismos de represión y, por ende, censuran la diversidad sexual en su conjunto. De ahí que se diga que “la religión es para los closeteros”, para aquellos sujetos que aún no tienen los recursos argumentativos, epistémicos y emocionales que les permitan integrar la ideología heterosexual-patriarcal, desde la perspectiva de la liberación homosexual u homosexual feminista, para hacer visible su preferencia sexual.

Pero soy normal, nada de afeminado, ni nada de puterías, mariconeras [bolso estilizado de hombre] y esas cosas.

[...]

Mi temor era a que me rechazaran, porque no era normal, creía que yo no era normal, tenía temor a ser satanizado.

[...]

La discriminación en la comunidad yo la percibo hacia los que muestran ciertos grados de feminidad en hombres o al contrario, mostrar grados de masculinidad en mujeres.

[...]

El tener mucha apertura dentro del mismo ambiente, porque le hablaba a quien fuera, me llegó a causar el que me discriminaran algunas personas del mismo ambiente, “cómo que le hablas a esa vestida”; no tenía nada de malo, es una persona como tú y qué bueno que esté demostrando su persona de esa manera, porque él o ella se siente a gusto así.

[...]

La homofobia y la discriminación dentro de la misma comunidad gay la podemos ver desde los propios chistes que hacemos con los compañeros; si

tú eres obvio y eres femenino, entonces eres pinche obvia, pasiva, torcida, y un montón de connotaciones.

En cualquier caso, la comunidad comprende a quienes se mantienen en el clóset y reproducen el discurso ideológico heterosexual-patriarcal, como también acepta las variadas formas de religiosidad. Es decir, no se excluye de la comunidad LGBT a quienes por motivos religiosos resguardan su preferencia sexual, al que cree dogmáticamente, como al que se forma un Dios individualizado o al que niega su existencia. Ninguna de estas posturas caracteriza a una generación, ni a los individuos que hacen activismo o a los que se mantienen al margen de este.

Los no creyentes se encuentran en ambas generaciones, tanto en hombres y mujeres como sucede con los creyentes. Más allá de tener un dato cualitativo por generación y actividad política o no, sobre la cantidad de creyentes, increyentes o creyentes sin iglesia, hay que destacar que lo religioso, como tradición y discurso de poder, se identifica como agente externo que representa oposición de la normalización individual y social de la homosexualidad. Que el mecanismo de control implementado por los sujetos de ambas generaciones, activistas y no activistas, la contraargumentación del discurso religioso, se enfoca en la individuación de la interpretación de lo divino como en la reinterpretación de ciertos elementos discursivos puestos a favor de un estilo de vida, de una preferencia sexual, de una forma de estar en el mundo; algunos de los cuales provienen del conocimiento del sentido común:

Fui creado a imagen y semejanza de él [de Dios], entonces soy divino.

[...]

Mi conciencia está sana porque no he matado, no ando con la mujer del otro, honro a mi padre y madre.

[...]

Amo a mi prójimo aunque este tenga mi mismo sexo.

[...]

El ambiente lo creamos todos, el ambiente o la educación sexual los creamos todos; si permitimos un modelo de sexualidad reprimida, de sexualidad castigada, es porque me ponen a Dios en frente y me dicen, “Dios dice esto”, entonces yo lo creo. Entonces, entre todos nos encargamos de generar un ambiente sexual sano o un ambiente sexual enfermo.

La configuración heterosexual-patriarcal no se ha limitado a generar un conjunto de esquemas a partir de los cuales se dan las relaciones de poder sexual como vehículo de dominación masculina. También dotó a su mito de los argumentos que le permitirían explicar las diversas causas por las cuales el ser humano atentaría contra la reproducción del orden “natural” de la vida, léase heterosexualidad como lo natural. Estas razones serían agentes externos al individuo y por lo tanto externas a la tradición, e irían evolucionando según las épocas.

Así, sabemos del argumento que vería en el acto del bestialismo la presencia demoniaca, hasta aquel otro que platearía a la homosexualidad como una inversión generada por la ausencia del poder simbólico masculino, del padre frente a la madre; o que la homosexualidad se originaría al reprimir un deseo sexual tabú fincado en el incesto, por ejemplo. Pero los efectos de estas disertaciones no permanecen en el ámbito académico, sino que trascienden como configuraciones dispuestas en el imaginario para ser un argumento recurrente de aquellos individuos que consideran que su preferencia sexual proviene de un hecho externo que los orientó hacia las prácticas homoeróticas; *e.g.*:

Me gustaba más ver a hombres que a mujeres, me gustaba más hablar con mujeres de cosas femeninas, más que intentar ligar, y sentía que era lo que me llamaba ser en mi vida, ser como mi mamá y mis hermanas.

En cualquier nivel o ámbito de explicación hacia la preferencia sexual, la constante es el elemento externo presentado en una doble dimensión. Como toda oposición estaría primero la constante negativa en la cual la voluntad del sujeto es doblegada, para actuar por influencia y no por voluntad propia. Mientras que la segunda, al ser

constructiva, la interpretación de los factores externos son eventos que reafirman, no orientan, la voluntad de los individuos sobre la determinación de su preferencia sexual. Es decir, que a pesar de la persistencia por entender, explicar o justificar la atracción sexual homoerótica a partir de factores externos, será en la forma como los individuos vivan esos factores lo que determinará el tipo de relaciones simbólicas desde las cuales se asume su homoeropraxis como sexualidad autónoma.

Por consiguiente, será en la capacidad interpretativa de estos factores externos, lo que les permitirá definir a quienes conforman la comunidad LGBT si “mi sexualidad, nuestra sexualidad” o la sexualidad en sí misma –como ámbito que encierra relaciones sociales, actos sexuales, erotismo, estética, habla, gestos, modales y gustos– está velada por la culpa, los prejuicios o el remordimiento y, por ende, debe ser ocultada. O por el contrario, si esta es plena, porque la preferencia sexual es visible en lo privado como en lo público, y porque es congruente con la escala de valores morales-sexuales de cada hombre y mujer.

Así, “Tenía que ocultarme de todos y eso me hacía sentir mal conmigo misma y avergonzada de quien era” y “Amando siempre a escondidas a las mujeres”, son argumentos que muestran la sujeción a la representación negativa de la homosexualidad, e impiden crear una experiencia sexual autónoma de los prejuicios, por lo que la autorregulación censura la posibilidad de asumirse en el homoerotismo. Hay otros argumentos que les permitirán a los individuos sustentar su preferencia sexual como una decisión autónoma de estos prejuicios, y también reconocerán de manera implícita la naturaleza social de la sexualidad; por lo que cualquier *modus eroticus* es natural en cuanto a construcción social; en consecuencia la homosexualidad sería tan natural como la heterosexualidad. Léase:

Vivir la homosexualidad con responsabilidad es asumir lo que eres, es vivirla con dignidad, con amor propio, respetando a los demás; porque no

podemos andar pidiendo permiso a nadie para ser homosexuales, porque un heterosexual no te pide permiso para serlo. Entonces un homosexual no debe ni de pedir permiso, ni andar avisando, simplemente se vive.

[...]

La homosexualidad no tienen por qué cuestionarse, es natural en uno y por ello no hay una salida del clóset.

Otro factor negativo para la admisión de la preferencia sexual está en el deber ser heterosexual, promovido en la familia y por la religión, y que espera la reproducción de los esquemas de sexualidad-género para la realización del hombre y de la mujer, fincada en la continuidad de la familia tradicional. Porque el homoerotismo implica para este esquema de realización fracaso, pues altera e invierte la relación sexualidad-género y la configuración de familia tradicional. Percepción que se verá reforzada desde el terreno de la educación formal, indirectamente, al emplear una representación caricaturizada de lo que es la homosexualidad; *e. g.*,

Es en la secundaria cuando sé que tengo una preferencia genérica homosexual; no quería ser eso y me reprimo porque me impactó lo que el libro mostraba: dos chavos caricaturizados con pantalones acampanados, con blusita, con bolsas, collares y de lentes. Entonces yo decía que no quería ser eso.

En otros casos los argumentos generados no solo le permiten al individuo autorregular su atracción sexual o llevar un doble *modus eroticus*, en el que el homoerotismo se oculta además de justificarse desde los esquemas heteronormativos; *e. g.*, “Como dicen, nos tocan tres mujeres y un joto, así que no hay bronca, es un pedo muy mío”. En congruencia con la trayectoria interpretativa que realizamos sobre la dimensión de “lo religioso”, el sentido común vuelve a ser acervo para la comunicación y la defensa de la preferencia sexual; pero en este caso, los prejuicios sociales en torno a la homosexualidad le permiten al

sujeto justificar su relación homoerótica, desde la heteronormatividad, donde él no es el “joto”, no es la decepción de la familia o de la sociedad ya que no hay una declaración individual; y al no existir no hay visibilización social, se mantiene al margen.

Sin embargo, al igual que en el tema de lo religioso, la reinterpretación de este sistema simbólico para seguir reproduciendo desde la moral-sexual del homoerotismo, lo correcto, la voluntad por lo correcto, también se verá en la posibilidad de reinterpretar el concepto de familia y matrimonio. Es decir, desde la configuración de la tradición, una parte importante de la realización del hombre y de la mujer descansa en el matrimonio o en la conformación de una familia que pueda reproducirse; tal naturalización se vuelve un derecho o meta a alcanzar solo para heterosexuales. La exclusión de este derecho en occidente para los individuos homoeróticos, desde su perspectiva originaria como minorías oprimidas y reprimidas, será reapropiaria.

Lo anterior no se explica por el hecho de querer llevar un estilo de vida heterosexual, sino porque es un esquema cognitivo, valorativo y cultural con el cual crecieron al gestarse en familias o núcleos heterosexuales; porque es parte de las “formas correctas”, aun difundidas, que conllevan a la realización del hombre y de la mujer, independientemente de su preferencia sexual. Es un derecho expropiado y por ello se suma al conjunto de demandas políticas, sociales y civiles de los movimientos de liberación homosexual y de la actual comunidad LGBT.

En consecuencia, al integrarse al campo de lo político connota en acción sociopragmática para la normalización del homoerotismo. Lo que no significa que sea una forma que quiera ser reproducida por todos los integrantes de la comunidad. Mas al volverse reclamo político, derecho social y civil, los sujetos se solidarizan para exigir la reincorporación de algo que les es propio por ser parte del núcleo social; además de mantenerse congruentes con el conjunto de acciones sociopragmáticas encaminadas a visibilizar y normalizar las preferencias sexuales no heterosexuales.

Sí quiero ser papá, sí quiero adoptar, sí quiero casarme porque es parte de mis derechos que puedo exigir, es un derecho a decidir, mi derecho a ejercer mi paternidad como a obtener un matrimonio legal; porque aparte la cuestión legal implica una protección. Esta cuestión implica sentirme yo dentro de un espacio y un tiempo, pero sobre todo de ejercer un derecho que me corresponde por el hecho de ser humano, mexicano, ciudadano. Claro que también está la visión de tener un beneficio, un papel que te da derecho o acceso a otras cosas y sobre todo un reconocimiento, y para ello es necesaria la incidencia política.

[...]

También buscamos como todos los demás, tener una relación feliz, casarnos y formar una familia, y el hecho de ser homosexuales no tiene por qué quitarnos ese derecho ni hacernos menos que los demás, ni hacen a una persona menos capaz de lidiar con las responsabilidades de una familia.

La comunidad LGBT sabe de la importancia de la ayuda orientativa para quienes la requieren, porque al tratarse de una preferencia sexual es un proceso abierto sin tiempos, en que la formación moral en conjunto con la información que se disponga sobre la sexualidad y sobre el estilo de vida gay, bisexual o lésbico, no solo posibilita el visibilizarse, también permite definir a los individuos su homoerosexualidad. Pero el esquema de relaciones afectivas erótico-sexuales está cruzado por la tradición, porque no hay nuevas dinámicas que disten de las heterosexuales, desde la posibilidad del sexo-virtual, pasando por cualquier tipo de parafilia, hasta los convencionalismos del amor romántico o de la apertura amorosa entre los involucrados, y dependerá, como sucede entre el amor y el deseo heterosexual, de la moral-sexual de cada individuo.

Entonces será desde el juicio individual que estas relaciones se juzgarán; sin embargo, la tradición reprobará cualquier clase de relación afectiva erótica-sexual entre sujetos del mismo sexo. Por ejemplo, en la configuración heterosexual-patriarcal la promiscuidad del hombre no denotará decremento de “hombría”, por el contrario la incrementará. Mientras que en el gay, la lesbiana o el bisexual que

sostiene múltiples relaciones afectivas erótico-sexuales, el calificativo de promiscuo será despectivo y restará feminidad u hombría en los individuos. No obstante, las prácticas afectivas erótico-sexuales dentro del esquema moral-sexual de la comunidad LGBT no son reprobadas, ya que forman parte de las adscripciones identitarias de la propia diversidad de la comunidad; pero promoverá la práctica responsable de estas.

No hay que perder de vista que la invención de la homosexualidad como anomia social se originó en las relaciones afectivas erótico-sexuales, por lo cual nos encontramos con el argumento central que hace de la sexualidad, del género y del cuerpo mismo, la arena de disputa política entre los movimientos de liberación homosexual y del feminismo en contra del poder político, que propagó distintos mecanismos de control y represión institucional hacia ellos –como hacia los negros, los indígenas, los leprosos y todo aquel conjunto de hombres y mujeres que fueran un riesgo para el modelo social e ideológico de la clase dominante–.

De esta manera, las primeras estrategias de resistencia estarían relacionadas con la manifestación pública del amor y el deseo homosexual. Estas muestras afectivas erótico-sexuales se transfieren de la esfera de lo privado a la esfera pública, con lo cual adquieren una constitución política que apelará al reconocimiento de derechos y garantías humanas desde el rasgo de la diversidad sexual. Por consiguiente, la manifestación pública del amor y del deseo homoerótico son las primeras estrategias de normalización sociopragmáticas que continúan reproduciéndose, y quizá las más significativas para la comunidad LGBT, porque son las que se atienden con urgencia cuando una pareja homoerótica es discriminada en algún espacio público al mostrarse su afecto; e incluso tienen mayor relevancia política que el recordatorio simbólico de la marcha por el orgullo o la marcha del silencio:

Hay una gran marcha en junio y el resto del año se calma todo, pero ahora, afortunadamente pasan otras cosas como la capacidad que se tiene para



reaccionar ante un hecho discriminatorio, reaccionan los grupos y eso es lo que tiene verdadera importancia, no tanto que vayan cien o mil personas a hacerlo, sino que vaya un grupo.

[...]

Mi sexualidad es privada porque yo elijo sobre mi cuerpo, y mi sexualidad es pública porque cuando salgo a la calle ven mi cuerpo; si yo decido tener una relación afectiva o erótica con alguien se vuelve pública, si yo decido andar con mi pareja de la mano, se vuelve pública, ¿por qué?, porque la gente ve cuál es mi expresión no verbal de lo que a mí me agrada.

[...]

La gente se educa a partir del hecho de ver a una pareja gay o de lesbianas tomadas de la mano, no importa que griten lo que griten, hay educación; así la gente lo ve más cotidiano, más cotidiano se le va a ser y habrá menos agresión.

[...]

Yo siempre me he tomado de la mano, me he abrazado y besado en la calle con mis parejas porque la gente debe de entender que las muestras de afecto son parte de los derechos y nada le hacen a los terceros.

[...]

Los jóvenes que hoy andan tomados de la mano por la calle los admiro; no hay un momento para un no o para un “Sí, está bien” o “está mal eso”; el respeto al derecho ajeno es la paz. Tiene que haber respeto de todo mundo y el respeto te lo vas a ganar tú.

Pero también existe el antecedente histórico del hostigamiento policiaco hacia estas muestras públicas de afecto, que continúan manteniendo controlada la expresión pública del afecto:

En la calle no nos mostrábamos a menos que estuviéramos en un lugar de ambiente o en una marcha, y no lo hacíamos porque los dos teníamos el mismo condicionamiento social tapatío; que debido a los reglamentos sociales o de policía, preferíamos no arriesgarnos a que nos llamaran la atención, porque aquí la policía es muy entrometida, si ve a dos personas agarradas de la mano o besándose en la calle del mismo sexo.

[...]

Todos tenemos derechos y creo que los homosexuales deben de defenderlos, por si hay algún tipo de injusticia o rechazo de parte de alguien. Somos personas y nos tienen que ver como tal, no como monstruos degenerados; la mayoría de las personas juzgan mal a los homosexuales, sin saber el porqué de nuestra orientación. Creo que como personas todos somos responsables de nosotros mismos y que tanto los homosexuales como los heterosexuales deben tener una conciencia por el respeto hacia el otro, para que en este país y esta sociedad en la que vivimos, todos seamos capaces de tratar con respeto y dignidad a cada ciudadano del país.

El conjunto de acciones políticas –a las cuales se suman las reacciones de resistencia y de defensa de la preferencia sexual en lo individual, fuera del campo de la militancia pública, en organizaciones y colectivos pro diversidad sexual– que van desde la expresión pública de afecto y deseo homoerótico, la toma de espacios públicos, cartas dirigidas a líderes políticos, las consignas de las marchas, como las marchas mismas y las campañas para educar sobre la diversidad sexual, hasta los consejos prácticos de cómo preparar el terreno familiar o de amistades para comunicar, más no confesar, la preferencia sexual, están enfocadas a crear resultados políticos.

Lo personal se vuelve político y se sustenta en estas estrategias sociopragmáticas que permiten resistir la violencia simbólica, al reinterpretar críticamente las configuraciones morales-sexuales que aún mantienen cerradas ciertas formas simbólicas por la ideología heterosexual-patriarcal. Pero también les permiten situarse en un contexto donde ya no se perciben como sujetos lejanos, y desde ahí exigen y luchan por su reconocimiento. No obstante, inmersos en el binarismo simbólico de la vida cotidiana, el reconocimiento de los diversos estilos de ser bisexual, gay y lesbiana, como de los diferentes puntos de vista y valores que se expresan y caracterizan a la comunidad LGBT, también los atañe; es decir, la inclusión o la apertura de horizontes corre en ambas direcciones, entre tradición y modernidad, entre la moral-sexual tradicional y la moral-sexual en ciernes, la del homoerotismo.

La percepción de ser gay no ha cambiado por la influencia sociocultural, religiosa y política en donde estamos albergados en una serie de mitos y tabúes que vienen de esas líneas de poder, que son las que educan a la sociedad.

[...]

Lo político es muy importante para darte cuenta que ser gay va más allá de todos los prejuicios sociales; desde lo político se puede generar una política pública, un cambio de reforma o un cambio de reglamentación que pueda incluir cambios alternativos. La política es muy importante para reeducarnos, para tener una equidad dentro de los géneros, un respeto a la diversidad sexual, un respeto a las poblaciones que han sido vulneradas.

[...]

La comunidad, y la sociedad en general, vive en un mundo de estereotipos, y para que nuestra luz real salga y se proyecte, hay que analizar todo eso con lo que me han educado y he introyectado para que eso no se repita; así, desde lo político se influye a la sociedad, a la educación, a las familias, al individuo. Si quieres trabajar con lo social para generar cambios, debes trabajar en lo político porque lo personal es político.

[...]

Siempre es necesario para nosotras hacernos visibles como mujeres lesbianas dentro de la diversidad, pero que se nos reconozca como mujer lesbiana, que existo y no estoy bajo el velo de los hombres gays, ellos no son los que me abanderan. Políticamente todos nos abanderamos a todos, porque es una misma bandera; sin embargo, es necesario particularizar.

### **Fin del *corollarium* intempestivo**

En México, la diversidad sexual homoerótica se muestra como problemática moral y política, como ya lo hemos referido, a partir del “baile y redada de los 41”, hecho histórico que mostró el surgimiento social de la tensión entre el nosotros y el otro como resultado de una práctica sexual diversa. De esta manera, la diversidad, descubierta en el desconocimiento y reconocimiento entre

los otros y el nosotros, se volvió un impulso latente que ha dinamizado la autoconcepción del individuo y de sus relaciones totales con los otros, cuyo consecuente ha sido el introducir la configuración del homoerotismo a través de la confrontación entre valores.

Para ello, la tradición moral heterosexual-patriarcal debió ser reinterpretada, adecuada a partir de argumentos y de estrategias sociopragmáticas que han permitido confluir, con sus respectivas tensiones, a dos o más etilos de vida, ideologías o posturas morales dentro de un núcleo social, la heterosexualidad y el homoerotismo, específicamente.

Es decir, que una vez que la configuración moral-sexual heterocentrista se sorprendió interpelada por un conjunto social que es portador de una nueva configuración social, sería posible observar el advenimiento de la confrontación entre valores y, obligadamente con ello, el lento surgimiento de configuraciones morales que buscan instituirse –entre una diversidad de argumentos cuya dialéctica los ha llevado a ser parte del sistema democrático total de occidente en el siglo XXI–, para confluir dentro del conjunto de configuraciones morales que dan forma a nuestras sociedades occidentales.

En esta base argumentativa se encuentra todo un sistema normativo, individual y colectivo-institucional, que opera en el ámbito público y privado para visibilizar lo diverso o deslegitimarlo, así como para rechazar y valorar ciertos comportamientos y formas de consumo; o para plantearnos la interrogante por el hombre desde lo social, la modernidad y la diversidad sexual.

Este libro se ha interesado en resaltar el aspecto moral-sexual del homoerotismo como el elemento a partir del cual las lesbianas, los gays y los bisexuales retoman su autonomía personal y colectiva; a partir de lo cual se sustenta y se legitima su enunciación en todos los ámbitos de la vida cotidiana. En consecuencia, y sin la intención de restar importancia, dejamos enunciados un conjunto de hechos sociales que son parte del contexto histórico en el que se sitúa esta investigación y que permiten poner en perspectiva a la moral sexual del homoerotismo.

Por ello, este trabajo no se centró en narrar una historia de las luchas políticas del cuerpo y por el cuerpo, la cual inicia en términos políticos-sexuales con el feminismo para empatar con los movimientos de liberación homosexual; o de los reclamos por espacios públicos que involucró la resistencia y la denuncia a través de la cual se propició el control del hostigamiento policiaco hacia los homosexuales y lesbianas; o de la historia particular del grupo o de los grupos que abanderan el movimiento de liberación homosexual de Guadalajara, Jalisco; o de la discriminación institucionalizada que puede abordarse desde el análisis discursivo sobre la representación de la homosexualidad y del sujeto en la prensa local; o tratar el tema de la diversidad sexual desde los avances en materia legislativa en el estado de Jalisco, de lo que se han derivado diversas disputas de resistencia tanto de grupos religiosos y organizaciones conservadoras en contra de la comunidad LGBT y de organizaciones en favor de los derechos humanos y sexuales en Jalisco.

Este trabajo de investigación está pensado en el presente y pone su atención en la capacidad reinterpretativa del sujeto como propiciador de cambios sociales, ya que a partir de esta los núcleos duros de la sociedad pueden ser flexibilizados a través de su reinterpretación. Así, la moral sexual homoerótica no se limita a organizar la vida cotidiana de los individuos, hombres y mujeres mediante estrategias de contención hacia el afecto o deseo homoerótico; por el contrario, le permite visibilizarlas y trasladarlas de la esfera privada a la pública para su reconocimiento. De esta forma, las lesbianas, gays y bisexuales del contexto urbano de Guadalajara han colocado al estado de Jalisco y a sus respectivas autoridades administrativas, como a la clase política en el poder y a las instituciones, en el pasillo de la renovación de la modernidad.

En los contornos del discurso que esboza el perfil de las sociedades modernas de occidente, el desarrollo de los derechos sexuales y humanos les permite mostrarse ya no tolerantes, sino incluyentes al incorporar la diversidad cultural y sexual en sus esquemas económico-sociales. Para ello, ha sido fundamental la modificación constitucional, la educación de los funcionarios y empresarios

en términos de diversidad sexual y cultural (Habermas, 1999). Este aspecto apenas se ha iniciado México a partir del reconocimiento social de la diversidad sexual en Guadalajara y la Ciudad de México tras las publicaciones de la Ley de Sociedad de Convivencia para el Distrito Federal (2006) y con la Ley de Libre Convivencia del Estado de Jalisco (2013), así como las posteriores declaraciones de inconstitucionalidad, por la Suprema Corte de Justicia de la Nación, a los códigos civiles de los estados que limitan el matrimonio a la unión entre un hombre y una mujer.

## FUENTES DE CONSULTA Y REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- AllOut. (2013). ¡Levanta tu voz por Rusia! Recuperado a partir de <https://www.allout.org/es/russiaevents>
- Alvarado Álvarez, I. (2012, junio 3). El gay power tapatío. *El Universal*. Recuperado de <http://www.domingoeluniversal.mx/historias/detalle/El+gay+power+tapat%C3%ADo-648>
- Anscombe, J.C. & Ducrot, O. (1994). *La argumentación en la lengua*. Madrid: Gredos.
- Aragón, E. (2002, julio 7). Es más fácil encontrar con quien relacionarse. *Público*, p. 7.
- Bajtín, M. (1998). *¿Qué es el lenguaje? La construcción de la enunciación. Más allá de lo social. Un ensayo sobre la teoría freudiana*. Argentina: Almagesto.
- Bajtín, M. (2000). *Yo también soy. (Fragmentos sobre el otro)*. México: Taurus.
- Bárceñas Barajas, K. B. (2011). Dios me está buscando, Dios me está llamando. Las iglesias y comunidades cristianas para la diversidad sexual y de género en México, entre la resistencia y la búsqueda de reconocimiento (tesis de doctorado inédita). CIESAS Occidente, Guadalajara.
- Barreto Estrada, C. A. (2006). “Ni enfermos ni criminales, simplemente homosexuales”. El proyecto transformativo del movimiento de liberación homosexual

- en México (1978-1982) y su estrategia de contestación discursiva de la sexualidad dominante. En III Encuentro de escritor@s sobre disidencia sexual e identidades sexo-genéricas. “Por el reconocimiento de la diversidad en libertad”. Universidad Veracruzana.
- Bauman, Z. (2001). *La posmodernidad y sus descontentos*. Madrid: Akal.
- Bauman, Z. (2003). *Modernidad líquida*. Argentina: FCE.
- Bauman, Z. (2004). *La sociedad sitiada*. Argentina: FCE.
- Benítez, J. R. (1948, marzo 7). Como me lo contaron te lo cuento. *El Informador. Diario Independiente*, p. 5. Guadalajara, Jalisco.
- Berger, P. L. & Luckmann, T. (1968). *La construcción social de la realidad*. Argentina: Amorrortu. Recuperado de <http://demosur.wikispaces.com/file/view/Berger+%26+Luckmann.pdf>
- Bolívar, A. & Domingo, J. (2006). La investigación biográfica y narrativa en Iberoamérica: Campos de desarrollo y estado actual. *Forum Qualitative Sozialforschung / Forum: Qualitative Social Research*, 7(4), artículo 12.
- Bolívar, A., Domingo, J. & Fernández, M. (2001). *La investigación biográfico-narrativa en educación. Enfoque y metodología*. Madrid: La Muralla.
- Bonet, P. (2013, junio 11). Rusia aprueba casi por unanimidad la ley que prohíbe hablar sobre homosexualidad. *El País*. Recuperado de [http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/06/11/actualidad/1370934612\\_041697.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2013/06/11/actualidad/1370934612_041697.html)
- Bourdieu, P. (2000). *La dominación masculina*. España: Anagrama.
- Bourdieu, P. (2007). *El sentido práctico*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Brito, A. (2010). Por el derecho a todos los derechos. En *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*. México: Planeta.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.



- Campos Hernández, M. Á. & Gaspar Hernández, S. (2004). Análisis de la intertextualidad y la argumentación en el contexto educativo. Elementos teóricos-metodológicos. *Revista Mexicana de Investigación Educativa*, IX(21), 425-450.
- Carrier, J. (2003). *De los otros. Intimidad y homosexualidad entre los hombres del occidente y el noroeste de México*. México: Pandora. Recuperado de <http://ru.iiec.unam.mx/2279/1/LoGlocalTurismoRU1.pdf>
- Castañeda, M. (2011). *La experiencia homosexual: para comprender la homosexualidad desde dentro y desde fuera*. México: Paidós.
- Castells, M. (2001). *La era de la información. Economía, sociedad y cultura. El poder de la identidad* (vol. II). México: Siglo XXI.
- Ceballos Esqueda, G. M. (2003). Conociendo más sobre la redacción académica preuniversitaria, un análisis del resumen y del texto argumentativo (tesis de maestría inédita). Universidad de las Américas-Puebla, Puebla.
- Chávez Aceves, L. M. (2012). Moral y tradición, tecnologías para el diseño de un yo moral. *Paakat: Revista de Tecnología y Sociedad*, 2(3). Recuperado de <http://www.udgvirtual.udg.mx/paakat/index.php/paakat/article/view/177/246#refe>
- Chávez Aceves, L. M. (2014). La conformación del movimiento LGBT en Guadalajara, Jalisco. *Argumentos. Estudios críticos de la sociedad*, 27(76), pp. 241-273.
- Chávez Aceves, L. M. (2016). Una nueva generación, el movimiento tapatío lesbico-feminista, entre polifonía moral y la transformación política de la intimidad. En *Movimientos de mujeres y lucha feminista en América Latina y el Caribe* (pp. 183-237). Buenos Aires: Clacso. Recuperado de [http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20160713103853/Movimiento\\_mujeres.pdf](http://biblioteca.clacso.edu.ar/clacso/becas/20160713103853/Movimiento_mujeres.pdf)
- Conapred. (2011). *Encuesta nacional sobre discriminación en México. Enadis 2010. Resultados sobre diversidad sexual*. México: Conapred.
- Contenido. (1983, agosto 19). El mal de los homosexuales en México. *El Informador. Diario Independiente*, p. 3-C. Guadalajara, Jalisco.

- Córdova Abundis, P. (2004). Tendencias argumentativas en estudiantes de nivel superior. En *Actas del VI Congreso de Lingüística General*. Santiago de Compostela, España.
- Córdova Plaza, R. (2003). Reflexiones teórico-metodológicas en torno al estudio de la sexualidad. *Revista Mexicana de Sociología*, año 65(2), pp. 339-360.
- Crisálida*. (1984a, enero). Obituario. *Crisálida*, (6), 12.
- Crisálida*. (1984b, febrero). Nota lila. *Crisálida*, (7), 10.
- Crisálida*. (1984c, diciembre). GOHL. *Crisálida*, (10), 16.
- Crisálida*. (1985a, septiembre). Archivo Gay de Occidente. *Crisálida*, (11), 11.
- Crisálida*. (1985b, septiembre). Grupo Nueva Generación Gay. *Crisálida*, (11), 5.
- Crisálida*. (1985c, septiembre). *Crisálida*, (11).
- Crisálida*. (1985d, diciembre). Guadalajara. Unión de grupos. *Crisálida*, (12), 3.
- Crisálida*. (1985e, diciembre). Iglesia de la Comunidad Metropolitana. *Crisálida*, (12).
- Dávalos, M. (1994). Familia, sexualidad y matrimonio durante la colonia y el México del siglo XIX. En *Antología de la sexualidad humana I* (vol. 1, pp. 153-178). México: Porrúa.
- De la Borbolla Rivero, J. (1985, septiembre 7). Una revolución derrotada por el sida. *El Informador. Diario Independiente*, p. 4A, 5A. Guadalajara, Jalisco.
- Díez, J. (2010). El movimiento lésbico-gay, 1978-2010. En *Los grandes problemas de México. Relaciones de género* (vol. VIII, pp. 135-154). México: El Colegio de México.
- Durkheim, É. (2001). *La educación moral* (4ª ed.). México: Colofón.
- Durkheim, É. (2006). *Las reglas del método sociológico*. México: Colofón.
- Durkheim, É. (2007). *La división del trabajo social* (6ª ed.). México: Colofón.
- Eagleton, T. (1997). *Ideología. Una introducción*. España: Paidós.
- EFE. (2006, mayo 27). La policía y grupos radicales reprimen la primera manifestación del “orgullo gay” en Moscú. *El País*. Recuperado de [http://sociedad.elpais.com/sociedad/2006/05/27/actualidad/1148680804\\_850215.html](http://sociedad.elpais.com/sociedad/2006/05/27/actualidad/1148680804_850215.html)

- El Informador*. (1919, febrero 18). Sorprendió la policía un baile de afeminados que imitaban a la Paulowa, a Tórtola, etc. *El Informador. Diario Independiente*, p. 6. Guadalajara.
- El Popular*. (1902a, febrero 5). Otro baile igual al de los 41. *El Popular. Diario independiente de la mañana*.
- El Popular*. (1902b, febrero 6). El segundo baile de los maricones. *El Popular. Diario independiente de la mañana*.
- El Popular*. (1902c, julio 28). Cabos sueltos. *El Popular. Diario independiente de la mañana*, p. 1.
- El Tiempo*. (1901, noviembre 19). Un baile de hombres disfrazados. *El Tiempo*, p. 2.
- Eliás, N. (2002). *Compromiso y distanciamiento*. Barcelona: Península.
- Emme. (2012). *Exintegrante de Patlatonalli* (lesbiana activista K). Entrevista realizada por Ch. A. Lázaro: Domicilio particular por la colonia Jardines de la Paz, Guadalajara, Jalisco.
- Escandell Vidal, M. V. (1993). *Introducción a la pragmática*. España: Anthropos.
- Fernández, Á. A. (2009). La rumbera en el cine mexicano. *Estudios Jaliscienses*, (76), pp. 7-18.
- Fernández, M. del R. & Hachén, R. (s.f.). De la enseñanza de la argumentación a la argumentación como estrategia de enseñanza. La instancia de corrección. En *Simposio de la Cátedra Unesco: Enseñanza de la argumentación*. Argentina.
- Forero Castillo, N. A. (2011, junio). Nominación como construcción de sujeto de derecho en la comunidad LGBT. *Revista Via Iuris*, 184(10), pp. 133-156.
- Foucault, M. (1990). *Tecnologías del yo. Y otros textos afines*. España: Paidós.
- Foucault, M. (1992). *Microfísica del poder*. España: Las Ediciones de la Piqueta.
- Foucault, M. (2000). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber* (vol. 1). España: Siglo XXI.
- Foucault, M. (2001). *Historia de la sexualidad. La inquietud de sí* (vol. 3). España: Siglo XXI.

- Foucault, M. (2002). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres* (vol. 2). España: Siglo XXI.
- Gadamer, H.-G. (1999). *Verdad y método. Fundamentos de una hermenéutica filosófica* (8ª ed., vol. I). España: Sígueme.
- Galindo, J. (1997). *Sabor a ti. Metodología cualitativa de investigación social*. Veracruz: Universidad Veracruzana.
- García Vallejo, J. P. (1983, julio). Ayuda Internacional para la destrucción del sistema (AIDS). *La Guillotina*, (3), 8, 9.
- Garton, S. (2004). *Histories of sexuality. Antiquity to sexual revolution*. London: Equinox.
- Garza Carvajal, F. (2002). *Quemando mariposas. Sodomía e imperio en Andalucía y México, siglos XVI-XVII*. España: Leartes.
- Geertz, C. (1996). *Los usos de la diversidad*. España: Paidós.
- Geertz, C. (2003). *La interpretación de las culturas*. España: Gedisa.
- Giddens, A. (1996). Modernidad y autoidentidad. En *Las consecuencias perversas de la modernidad* (pp. 33-71). España: Anthropos.
- Giddens, A. (1998). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra-Teorema.
- Gimeno, B. (2005). *Historia y análisis político del lesbianismo. La liberación de una generación*. Barcelona: Gedisa.
- Gimeno, B. (2008). *La construcción de la lesbiana perversa. Visibilidad y representación de las lesbianas en los medios de comunicación. El caso Dolores Vázquez - Wanninkhof*. Barcelona: Gedisa.
- Giner, S. (2008). *Historia del pensamiento social* (12ª ed.). España: Ariel.
- Goffman, E. (1959). *La presentación de la persona en la vida cotidiana*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (1970). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Goffman, E. (1991). *Los momentos y sus hombres*. España: Paidós.

- Gómez Medrano, F. A. (2013, junio 1). Discurso. XVII Marcha de la Diversidad Sexual Guadalajara. "Si al Matrimonio Igualitario". Colega O, A. C.
- González de Alba, L. (2003). *La orientación sexual. Reflexiones sobre la bisexualidad originaria y la homosexualidad*. México: Paidós.
- González G., G. (1973, septiembre 28). Grave peligro del tiempo. *El Informador. Diario Independiente*, p. 4-A. Guadalajara, Jalisco.
- González Pérez, C. O. (2001). La identidad gay: una identidad en tensión. Una forma para comprender el mundo de los homosexuales. *Desacatos, Revista de antropología social*, primavera-verano, pp. 97-110.
- Grüner, E. (2005). *La cosa política o el acecho de lo real*. Argentina: Paidós.
- Guasch, Ó. (2007). *La crisis de la heterosexualidad*. España: Leartes.
- Guerrero Santos, A. (2011). Liberación, dignidad y orgullo: lo que importa es el amor.
- Habermas, J. (1985). *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Habermas, J. (1991). *Escritos sobre moralidad y eticidad*. España: Paidós.
- Habermas, J. (1999). *La inclusión del otro. Estudios de teoría política*. España: Paidós.
- Haraway, D. J. (1995). *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. España: Cátedra.
- Henk, H. (1986). Estructuras argumentativas en el español hablado. En *Actas del VIII Congreso de la Asociación Internacional de Hispanistas* (pp. 685-691). Madrid: A.D. Kossoff.
- Herrero Brasas, J. A. (2001). *La sociedad gay. Una invisible minoría*. Madrid: Foca.
- Hobsbawm, E. (2002). *La invención de la tradición*. España: Crítica.
- Hobsbawm, E. J. (1998). *Historia del siglo XX*. Buenos Aires: Crítica.
- [Informe]. (1934, enero 1). Labor administrativa del Ayuntamiento de Guadalajara durante el año de 1933. *El Informador. Diario Independiente*, p. 4. Guadalajara, Jalisco.
- Joyce, J. (1992). *Retrato del artista adolescente*. México: Premiá.

- Kollontay, A. (1977). *El marxismo y la nueva moral sexual*. México: Grijalbo.
- La Patria*. (1901, noviembre 22). Los cuarenta y un bailarines. *La Patria. Diario de México*, p. 3.
- La Patria*. (1902, abril 3). Los maricones en Toluca. *La Patria. Diario de México*.
- La Patria*. (1910, octubre 28). Plagas sociales. *La Patria. Diario de México*, p. 4.
- Laguarda, R. (2008). ¡Tenemos un mundo por ganar! Visiones militantes de las homosexualidades masculinas en la Ciudad de México. *Historia y Grafía*, 31, pp. 133-161.
- Laguarda, R. (2009). *Ser gay en la ciudad de México. Lucha de representaciones y apropiación de una identidad, 1968-1982*. México: CIESAS-Instituto Mora.
- Lamas, M. (1997, agosto 7). Nuevos valores sexuales. *Letra S*, pp. 146-149.
- Lauritsen, J. (s.f.-a). ComeOut! Recuperado el 30 de octubre de 2013, de <http://paganpressbooks.com/jpl/COMEOUT.HTM>
- Lauritsen, J. (s.f.-b). The First Gay Liberation Front Demonstration. Recuperado de <http://gaytoday.com/viewpoint/011904vp.asp>
- Lefort, C. (1988). *Las formas de la historia: ensayos de antropología política*. México: FCE.
- Linton, R. (2006). *Estudio del hombre*. México: FCE.
- Lipovetsky, G. (2008). *La sociedad de la decepción. Entrevista con Bertrand Richard*. España: Anagrama.
- Lizarraga Cruchaga, X. (2003). *Una historia sociocultural de la homosexualidad. Notas sobre un devenir silenciado*. México: Paidós.
- Llamas, R. (1998). *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a "la homosexualidad"*. España: Siglo XXI.
- López Álvaro, V. M. (2010, noviembre 3). En Jalisco, proyecto para "curar" la homosexualidad. *Proceso*. Recuperado de <http://www.proceso.com.mx/?p=99105>
- Lyotard, J.-F. (1996). *La posmodernidad (explicada a los niños)*. Barcelona: Gedisa.

- Magis Rodríguez, C. & Barrientos Bárcenas, H. (Eds.). (2006). *VIH/SIDA y salud pública. Manual para personal de salud*. México: Censida, INSP.
- Marcial, R. (2004). ¡Viva México diverso!: identidades culturales y expresiones sexo-políticas homosexuales en Guadalajara. En *Encuentro de escritores "Disidencia sexual e identidades sexogénicas"*. Universidad Autónoma de Guadalajara.
- Marcial, R. (2009). Diversidad cultural: Más allá del "modelo toledano" de convivencia social. En *XXVII Congreso de la Asociación Latinoamericana de Sociología. VIII Jornadas de Sociología de la Universidad de Buenos Aires*. (pp. 1-18). Buenos Aires: Asociación Latinoamericana de Sociología, Buenos Aires. Recuperado de <https://www.academica.org/000-062/1871>
- Marcial, R. & Vizcarra Dávila, M. (2010). "Por ser raritos": presencia homosexual en Guadalajara durante el siglo XX. En *Discursos hegemónicos e identidades invisibles en el Jalisco posrevolucionario*. Zapopan: El Colegio de Jalisco.
- Marcus, E. (2009). *Making Gay History. The Half-Century Fight for Lesbian and Gay Equal Rights*. HarperCollins e-books.
- Martínez, R. (2011, enero). No me hallo... La historia de Julio Haro y el Personal. *Replicante. Cultura crítica y periodismo digital*. Recuperado de <http://revista-replicante.com/no-me-hallo%E2%80%A6/>
- Marx, K. (1982). Formas que preceden a la producción capitalista. En *Formaciones económicas precapitalistas* (10a ed.). México: PyP.
- Maturana, H. R. (2000). La ciencia y la vida cotidiana: la ontología de las explicaciones científicas. En *El ojo del observador. contribuciones al constructivismo*. Barcelona: Gedisa.
- Mckay, P. (1983, agosto 22). Cáncer de homosexuales. AIDS: la nueva peste bíblica. *El Informador. Diario Independiente*, p. 16-C. Guadalajara, Jalisco.
- Meloni, C. (2008). Judith Butler y la genealogía. *La torre del virrey, revista de estudios culturales*, (5), pp. 75-81.

- Mendizábal, N. (2007). Los componentes del diseño flexible en la investigación cualitativa. En *Estrategias de investigación* (pp. 65-105). Barcelona: Gedisa.
- Mendoza, R. (1983, diciembre). Homosexualidad y política. *Crisálida*, (5), pp. 4-9.
- Mérida Jiménez, R. M. (2007). Estudios culturales (homo)sexualidades y ciudadanías. En *Diàlegs gais, lesbians, queer / Diálogos gays, lesbianos, queer* (pp. 39-49). España: Universitat de Lleida.
- Merton, R. K., Fiske, M. & Kendall, P. L. (1998). Propósitos y criterios de la entrevista focalizada. *EMPIRIA. Revista de Metodología de Ciencias Sociales*, (1), pp. 215-227.
- Mogrovejo Aquise, N. (s.f.). Movimiento lésbico mexicano y sus demandas. Grupo Latinoamericano de Estudios Formación Acción Feminista. Recuperado de [http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/movimiento\\_lesbico\\_mexicano\\_y\\_sus\\_demandas\\_%20norma\\_mogrovejo.pdf](http://www.glefas.org/glefas/files/biblio/movimiento_lesbico_mexicano_y_sus_demandas_%20norma_mogrovejo.pdf)
- Monsiváis, C. (1999). “El segundo sexo”: no se nace feminista. *Debate feminista*, 20, pp. 165-173.
- Monsiváis, C. (2001). Los iguales, los semejantes, los (hasta hace un minuto) perfectos desconocidos (A cien años de la Redada de los 41). *Debate feminista*, año 12(24), pp. 301-327.
- Monsiváis, C. (2002, abril). Los 41 y la gran redada. *Letras Libres*, (40). Recuperado de <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/los-41-y-la-gran-redada>
- Movimiento de Liberación Homosexual. (1983, julio). Guadalajara gay vs. autoridades locales. *Nuevo Ambiente*, (5), 5.
- Naciones Unidas. (1996). *Informe de la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer* (no. 96.IV.13) (p. 238). Beijing: Naciones Unidas.
- Naciones Unidas. (2001). *Informe de la Conferencia Mundial contra el racismo, la discriminación racial, la xenofobia y las formas conexas de intolerancia* (no. 189/12) (p. 162). Durban: Naciones Unidas.
- Nava, F. (1983, junio). Una vez más las homosexualidades a escena. *La Guillotina*, (2), pp. 8-13.



- Nietzsche, F. (1989). *La genealogía de la moral*. México: Alianza.
- Noriega, S. (2013, febrero 26). Rusia defiende iniciativa contra homosexuales. *Sexenio*. Recuperado de <http://www.sexenio.com.mx/articulo.php?id=25600>
- [Nota]. (1930, abril 8). n/a. *El Informador. Diario Independiente*, p. 3. Guadalajara, Jalisco.
- [Nota]. (1937, septiembre 10). Saludable campaña. *El Informador. Diario Independiente*, p. 2. Guadalajara, Jalisco.
- [Nota]. (1982, septiembre 23). El político debe dejar una estela de beneficios. *El Informador. Diario Independiente*, primera página.
- [Nota]. (2011, mayo 18). La Tremenda Corte. *Público*. Recuperado de <https://mjmjalisco.files.wordpress.com/2011/05/notas-1805113.pdf>
- Núñez Noriega, G. (2001). Reconociendo los placeres, deconstruyendo las identidades. Antropología, patriarcado y homoerotismos en México. *Desacatos, Revista de antropología social*.
- OACNUDH. (2003). *Diagnóstico sobre la situación de los derechos humanos en México*. México: OACNUDH. Recuperado de <http://www.catedradh.unesco.unam.mx/AMDHSitio/docbas/31.pdf>
- ONUSIDA. (2002). *Informe sobre la epidemia mundial VIH/SIDA* (no. 02.26S) (p. 228). Suiza: ONUSIDA.
- Orenday, J., & Jiménez, E. (2010, agosto). “¿Les gustaría que los adopten maricones?”, *Milenio*. Recuperado de <http://www.milenio.com/cdb/doc/noticias2011/58728fb8aae6dbf3108c44ad75870ece>
- Paoli Itaborahy, L. (2012). *Homofobia de Estado. Un informe mundial sobre las leyes que criminalizan la actividad sexual con consentimiento entre personas adultas del mismo sexo* (p. 81). ILGA.
- Páramo Ortega, R. (2008). ¿Enajenaciones primarias (de origen)–enajenaciones secundarias (supletorias)? *Ethos Educativo*, (43), pp. 198-223.

- Pasantes, H. (s.f.). Erotismo y sexualidad: cerebro masculino y cerebro femenino. *UrKultuR. Revista digital europea transnacional*, (13), pp. 108-119.
- Paz, O. (1993). *El laberinto de la soledad*. México: FCE.
- Pérez-Rayón Elizundia, N. (1998). México 1900: la modernidad en el cambio de siglo. La mitificación de la ciencia. *Estudios de historia moderna y contemporánea de México*, 18(233), pp. 41-62.
- Pérez-Stadelmann, C. (2010, noviembre 23). Gobierno de Jalisco paga “terapia para curar gays”. *El Universal*. Recuperado de <http://www.eluniversal.com.mx/primer/35912.html>
- Pickett, B. L. (2009). *Historical Dictionary of Homosexuality*. USA: The Scarecrow Press.
- Piña y Palacios, J. (1970). *La colonia penal de las Islas Mariás*. México: Botas-México.
- Plantin, C. (1998). *La argumentación*. Barcelona: Ariel.
- Plantin, C. (2002). Argumentation studies and discourse analysis: the French situation and global perspectives. *Discourse Studies*, 4(3), pp. 343-368. Recuperado de: <https://doi.org/10.1177/14614456020040030501>
- Ponce, P. (2003, julio). Familia, género y sexualidades. *Colección Pedagógica Universitaria*, 40, pp. 1-9.
- Ponce, P. (2013). Un acercamiento a la construcción social de la sexualidad para reflexionar la violencia sexual. CIESAS.
- Preciado, B. (2008). *Testo yonqui*. Madrid: Espasa Calpe.
- Preciado, P. (1984, septiembre). El clóset produce cáncer...! *Crisálida*, (9), 7.
- Progrebin, R. (1997, enero 9). Controversial Gay Magazine Shuts Down. *New York Times*. Recuperado de <http://www.nytimes.com/1997/01/09/nyregion/controversial-gay-magazine-shuts-down.html>
- Reuters. (2012, septiembre 25). ONU: François Hollande plaide pour dépénaliser l’homosexualité. *LesEchos.fr*, p. Actualités.

- Reyes, A. Y. & Aragón, E. (2002, julio 7). Así se vive la homosexualidad. *Público*, p. 6.
- Reygadas, P. & Haidar, J. (2001). Hacia una teoría integrada de la argumentación. *Estudios sobre las Culturas Contemporáneas*, (13), pp. 107-139.
- Ricoeur, P. (1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.
- Ricoeur, P. (2001). *Ideología y utopía*. España: Gedisa.
- Rodríguez, A. (2011). Homo-resistencias en México (1971-1988): estrategias para salir de los sótanos clandestinos de la vida social. En *Cultura y política en México, dos décadas de resistencia (1968-1988)*. México: UNAM.
- Rodríguez González, F. (2007). Estereotipos y términos de caracterización homosexual. En *Cultura, homosexualidad y homofobia* (vol. 1. Perspectivas gays, pp. 105-133). España: Leartes.
- Rondeau, P. E. (2002). Selling homosexuality to America. *Regent University Law Review*, 14(443), pp. 443-485.
- s/a. (1980). *Los quince mil verbos españoles. Su gramática, clasificación y conjugación*. España: Ramón Sopena.
- Salazar, R. (2011, mayo 17). Denuncian plan de “limpieza social” del Centro para Juegos. *Milenio*. Recuperado de <http://cronicadesociales.org/2011/05/17/denuncian-plan-de-%E2%80%9Climpieza-social%E2%80%9D-del-centro-para-juegos/>
- Sánchez-Palencia, C. (2009). Trans-Identidad y nueva ciudadanía. En *Seminario* (pp. 15-23). Andalucía: Fundación Centro de Estudios Andaluces.
- Santos Guerrero, A. (2011). *Fundador de Homo sapiens sapiens, continúa militando sin adscripciones*. Realizada por Ch. A. Lázaro: Estudio de trabajo, zona centro, Guadalajara, Jalisco.
- Saramago, J. (2011). *Caín*. México: Prisa.
- Schuessler, M. K. & Capistrán, M. (2010). *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*. México: Planeta.
- Schütz, A. (1964). *Estudios sobre teoría social*. Buenos Aires: Amorrortu.

- Schütz, A. & Luckmann, T. (2003). *Las estructuras del mundo de la vida*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Sepúlveda Amor, J., García García, M. de L., Domínguez Torix, J. L. & Valdespino Gómez, J. L. (1988). Prevención de la transmisión sanguínea del VIH. La experiencia mexicana. *Bol of Sanit Panam*, 105(5-6), pp. 605-614.
- Sierra, F. (1998). Función y sentido de la entrevista cualitativa en investigación social. En *Técnicas de investigación en sociedad, cultura y comunicación* (pp. 277-354). México: Pearson Addison Wesley.
- Solanas, M. (2013, agosto 30). Se convoca una movilización global contra la homofobia en Rusia. Recuperado de [http://noticias.universogay.com/se-convoca-una-movilizacion-global-contr-la-homofobia-en-rusia\\_\\_30082013.html](http://noticias.universogay.com/se-convoca-una-movilizacion-global-contr-la-homofobia-en-rusia__30082013.html)
- Special Report. (1971, agosto 23). The Militant homosexual. *Special Report*, pp. 45-48.
- Stein, M. (2012). *Rethinking the Gay and Lesbian Movement*. New York: Taylor & Francis. Recuperado de [http://books.google.com.mx/books?id=jA8l8EYcnHsC&pg=PA221&dq=History+of+New+York+gay+movement&hl=es-419&sa=X&ei=D-0ZoUre\\_Daax2AXAqIHBYw&ved=0CC8Q6AEwAA#v=onepage&q=History%20of%20New%20York%20gay%20movement&f=false](http://books.google.com.mx/books?id=jA8l8EYcnHsC&pg=PA221&dq=History+of+New+York+gay+movement&hl=es-419&sa=X&ei=D-0ZoUre_Daax2AXAqIHBYw&ved=0CC8Q6AEwAA#v=onepage&q=History%20of%20New%20York%20gay%20movement&f=false)
- Szasz, I. (1998). Sexualidad y género: algunas experiencias de investigación en México. *Debate feminista*, 18(año 9), pp. 77-104.
- Szasz, I. & Salas, G. (2008). *Sexualidad, derechos humanos y ciudadanía: diálogos sobre un proyecto en construcción*. México: El Colegio de México.
- Tepichin Valle, A. M. (2010). Política pública, mujeres y género. En *Los grandes problemas de México. Relaciones de género* (vol. VIII, pp. 23-58). México: El Colegio de México.
- Thompson, J. B. (1993). *Ideología y cultura moderna. Teoría crítica social en la era de la comunicación de masas*. México: UAM.
- Tordesillas Colado, M. I. (1992). La argumentación; POURTANT en la dinámica argumentativa de los ensayos de Montaigne (tesis de doctorado inédita). España: Universidad Complutense de Madrid.

- Trueba Lara, J. L. (2008). *Historia de la sexualidad en México*. México: Grijalbo.
- Tuber, S. (Ed.). (2003). *Del sexo al género. Los equívocos de un concepto*. Madrid: Cátedra-Universidad de Valencia-Instituto de la Mujer.
- Unesco. (2002). *Declaración Universal sobre la Diversidad Cultural* (Sobre la Diversidad Cultural, 1). Johannesburgo. Recuperado de <http://unesdoc.unesco.org/images/0012/001271/127162s.pdf>
- UPI. (1982, abril 11). Estrasburgo, Francia. *El Informador. Diario Independiente*, p. 7-A. Guadalajara, Jalisco.
- Valdespino Gómez, J. L., García García, D. L., Del Río Solezzi, A., Loo Méndez, E., Magis Rodríguez, C., & Salcedo Álvarez, R. A. (1995). Epidemiología del SIDA/VIH en México de 1983 a marzo de 1995. *Salud Pública de México*, 37(6), pp. 556-571.
- Van Dijk, T. A. (1983). *La ciencia del texto. Un enfoque interdisciplinario*. España: Paidós.
- Van Dijk, T. A. (1996). Análisis del discurso ideológico. *VERSIÓN, Estudios de comunicación y política*, (6), pp. 15-43.
- Van Dijk, T. A. (2003). La multidisciplinariedad del análisis crítico del discurso: un alegato a favor de la diversidad. En *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp. 143-177). Barcelona: Gedisa.
- Varderí, A. (2010). Masculinidad y cultura gay. Apuntes para una mirada kitsch. En *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay* (pp. 229-239). México: Planeta.
- Vázquez García, F. (2009). Políticas transgénicas y ciencias sociales: por un construccionismo bien temperado. En *Seminario* (pp. 4-14). Andalucía: Fundación Centro de Estudios Andaluces.
- Vespucci, G. (2011, enero-abril). Explorando un intrincado triángulo conceptual: homosexualidad, familia y liberación en los discursos del Frente de Liberación Homosexual en Argentina (FLH, 1971-1976). *Historia Crítica*, (43), pp. 174-197.

- Villaseñor, T. (2012, mayo 1). Miembros de comunidad gay se manifiestan contra Aristóteles. *El Informador. Diario Independiente*. Guadalajara, Jalisco. Recuperado de <http://www.informador.com.mx/jalisco/2012/373271/6/miembros-de-comunidad-gay-se-manifiestan-contra-aristoteles.htm>
- Virilio, P. (1988). *Estética de la desaparición*. Barcelona: Anagrama.
- Wallerstein, I. (1998). *Utopística. O las opciones históricas del siglo XXI*. México: Siglo XXI.
- Wallerstein, I., Gunder Frank, A., Fuentes, M., Galtun, J., Amin, S., Guido Béjar, R., & Fernández Reyes, O. (1990). *El juicio al sujeto. Un análisis global de los movimientos sociales*. México: Flacso-Porrúa.
- Weber, M. (1964). *Economía y sociedad. Esbozo de sociología comprensiva* (2ª ed.). México: FCE.
- Wertsch, J. V. (1991). *Voces de la mente. Un enfoque sociocultural para el estudio de la acción mediada*. España: Visor.
- Weston, K. (2003). Estudios lésbicos y gays en el ámbito de la antropología. En *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural* (pp. 99-114). España: Talasa.
- Wiesner-Hanks, M. E. (2001). *Cristianismo y sexualidad en la edad moderna. La regulación del deseo, la reforma de la práctica*. España: Siglo XXI.
- Worsnip, P. (2008, diciembre 18). U.N. divided over gay rights declaration. *Reuters*. Recuperado de <http://www.reuters.com/article/2008/12/18/us-un-homosexuality-idUSTRE4BH7EW20081218>
- Zamarroni, U. (2010, octubre 9). Parejas gay le dan asco a Emilio. *El Universal*. Recuperado de <http://www.eluniversal.com.mx/estados/78206.html>
- Zamarroni, U. (2011, abril). Hay preferencias sexuales “aberrantes”: Sandoval. *El Universal*. Recuperado de <http://www.eluniversal.com.mx/notas/756087.html>
- Zapata, L. (2010). *Highlights* de mi vida como gay. En *México se escribe con J* (pp. 11-25). México: Planeta.



*De la configuración moral a la integración política lésbico-gay en Guadalajara*  
se terminó de imprimir en noviembre de 2017 en Prometeo Editores, SA de CV,  
Libertad 1457, Col. Americana, Guadalajara, Jalisco, México

Esta edición consta de 100 ejemplares

Editado en la Coordinación de Recursos Informativos de UDGVirtual por: Alicia Zúñiga Llamas, edición; Sergio Alberto Mendoza Hernández, corrección de estilo; Aldo Daniel González Malta y Omar Alejandro Hernández Gallardo; diseño, diagramación e infografía; Omar Alejandro Hernández Gallardo, diseño de portada



Desde las ciencias sociales, las perspectivas de género, los estudios culturales enfocados en la diversidad, la identidad, la masculinidad, el feminismo y la historia de la homosexualidad, han constituido el estado del arte sustancial para la comprensión del homoerotismo en México y en la cultura occidental. Sin embargo, el tema de la moral-sexual homoerótica, de la argumentación moral-sexual y de la configuración polifónica de dicha moral-sexual homoerótica, es un punto no tratado por los diversos estudios.

Este libro busca avanzar en esta área, además de contribuir con el estado del arte actual, al sumar la categoría moral y la condición moral que le asignamos a los sujetos en quienes ha recaído el tema de la diversidad sexual: lesbianas, gays, bisexuales, transgéneros, entre otras identidades sexuales y culturales. De esta investigación se beneficiarán los individuos y organizaciones sociales que promueven todo tipo de diversidad cultural al sumar los resultados de este trabajo como parte de los argumentos del discurso sobre la diversidad sexual, un discurso incluyente y de interés global.

El Dr. Lázaro Chávez es profesor e investigador de la Universidad de Guadalajara e integrante del Sistema Nacional de Investigadores.  
ORCID 0000-0002-4208-7250



ISBN 978-607-742-857-2



9 786077 428572 >