



Casa abierta al tiempo

UNIVERSIDAD AUTONOMA METROPOLITANA

UNIDAD XOCHIMILCO

DIVISIÓN DE CIENCIAS SOCIALES Y HUMANIDADES

DOCTORADO EN CIENCIAS SOCIALES

De la abyección al orgullo

**Experiencia y micropolíticas en madres/padres de hijos
no heterosexuales**

T E S I S

PARA OBTENER EL GRADO DE:

DOCTORA EN CIENCIAS SOCIALES,

CON ESPECIALIDAD EN

PSICOLOGÍA SOCIAL DE GRUPOS E INSTITUCIONES

PRESENTA

A Z U C E N A O J E D A S Á N C H E Z

DIRECTORA DE TESIS: DRA. ANA AMUCHÁSTEGUI HERRERA

México D. F. junio de 2015

Dedicatorias

A la memoria de Edgar Sosa Meyemberg, por mostrarme un largo sendero de búsquedas, andanzas y un desborde de acciones posibles. Por tu legado de justicia y activismo amoroso. Le agradezco infinitamente a la vida, coincidir contigo.
Hasta siempre.

A mis hermosos hijos, Alonso y Rodrigo Tonatiuh, por colmar de belleza, deseo y goce infinito, mis días álgidos; por entrometerse en mis noches de trabajo y en mis sueños mostrándome que la vida está hecha de eso; de instantes y vínculos. Mis caballeros andantes que, a veces a fuerza de mi voluntad, me han llevado a la aventura, el juego, la contemplación del entorno y la locura de creer y cambiar el mundo.
Con ustedes, nací de nuevo y renazco todos los días.

A mi madre, por alimentar mi espíritu y por el lazo amoroso que teje cautelosamente, día a día para darme arraigo, cobijo, sostén, fuerza, serenidad y esperanza.
Eres mi mayor inspiración.

A cada madre y cada hijo/a que se ven envueltos en la penumbra ante lo desconcertante y lo múltiple, en sus intentos por comprender los significados de la diferencia sexual y sus pasos hacia el reencuentro.

Agradecimientos

Decía George Simmel, que “la gratitud es la memoria moral de la humanidad”, y sin duda al terminar esta tesis, además de nostalgia y felicidad, me siento embriagada de gratitud hacia tantas personas que hicieron posible que yo emprendiera un viaje de conocimiento y elucidación. Sobre todo por su acogimiento, sostenimiento afectivo y por la sensación de que están ahí conmigo, antes y después de este proceso.

Al Consejo Nacional de Ciencia y Tecnología CONACYT, por la beca otorgada para concretar mi doctorado, que hicieron posible más serena mi dedicación al estudio y el desarrollo de esta investigación.

Tuve la fortuna de hacer mis estudios de doctorado en la Universidad Autónoma Metropolitana, Xochimilco. ¡Un deseo cumplido! Fui muy afortunada por recibir una formación sólida gracias a grandes investigadores/as. Tengo recuerdos maravillosos de las clases y las reflexiones con distintas académicas/os y con mi grupo del área en psicología social de grupos e instituciones, y en especial un agradecimiento a Rosa María Aguilera por compartirme textos, notas periodísticas y momentos de desahogo. Agradezco a cada uno, los aprendizajes, los disensos, la complicidad y el espíritu de interrogación constante.

A *Ana Amuchástegui Herrera*, mi directora de tesis, le debo el deseo por ejercer la investigación, con inteligencia, pasión y sensibilidad. Fue maravilloso que decidieras acompañarme en este proyecto, me diste rumbo, dirección y respuestas. Interrogaste con agudeza mis deslices y atinos. De corazón, mi profunda gratitud por tu acompañamiento paciente durante mi trabajo de campo. Para el trayecto de este viaje, tu lugar fue múltiple, casi camaleónico; a veces como *colega*, otras como *interlocutora*, y muchas tantas como *chamana* que “leía mi mente” y me daba consuelo, cariño y esperanza para seguir. Y gracias, por tu confianza en cada proyecto nuevo compartido.

A las y los investigadores que aceptaron acompañarme en la última etapa de este proceso, y enseñarme el lugar de la solidaridad y la crítica respetuosa y honesta, tan necesarias en el camino, y por sus valiosos comentarios que nutrieron la tesis. A *Erica Sandoval Rebollo*, por estar conmigo más allá de la tesis, por tomar distancia del trabajo, escucharme atentamente y hacerme preguntas agudas e inteligentes que me llevaron a complejizar la mirada a mi investigación. De igual forma a mi queridísima *Edith Flores Pérez*, que al final pudo acompañarme y leer mi trabajo, también por su generoso tiempo y estar en momentos claves de mi vida. A *Rodrigo Laguarda Ruiz*, por regalarme esa experiencia tan linda de cercanía y apoyo en distintos momentos, por las charlas estimulantes, los consejos y las observaciones a la escritura. Ha sido un verdadero deleite conocerte y aprender de ti. Y

finalmente, un agradecimiento especial a *Oscar Laguna Maqueda*, amigo y viajero también en este doctorado, con quien compartí clases, textos, observaciones y preguntas en común cuando se gestaron nuestros proyectos de investigación. Gracias por tu lectura fina y respetuosa de este trabajo. Ahora, compartes conmigo, el nacimiento de esta tesis.

A las y los amigos de ruta y sus colectivos, por el intento de hacer de esta sociedad una más incluyente. En especial a las madres que me recibieron y apoyaron en el trabajo de campo: Leticia Canseco, Rosa Feijoo y Miriam Ángel, mujeres fuertes, sabias y aguerridas que siguen haciendo un trabajo cotidiano de apoyo, de escucha y al compartir-se con “otros” en su vulnerabilidad. Mi mayor reconocimiento a su activismo contra la exclusión.

A mi familia entera; mi padre Guillermo, mi madre Francisca, mis hermanas y hermanos Fabiola, Jacqueline, Yazmín, Guillermo y Marco Antonio, por creer en mí. Y ser pacientes con mis “rarezas”. A mis sobrinas y sobrinos Thalía, Jonathan, César, Marquitos, Valeria, Leonardo y los por venir, porque su llegada hizo más dichosa mi existencia. A mis grandes amigas que también ya son mis hermanas Idania Meza, Carmen Ramírez y Belen Hernández, por escucharme, guiarme y ser mis cómplices de lucha, de trabajo, de sueños y de utopías. A cada uno/a de ustedes les debo mis raíces, mi sonrisa y mi esperanza, son mi refugio, mi casa, mi alimento, mis días de júbilo, chacoteo y fiesta, mi todo. Nada es tan importante como tenerlos a ustedes.

Una mención especial a Fabiola Ojeda, mi maravillosa hermana que ha hecho un trabajo fundamental, *en mi vida* y durante esta investigación. Por ser mi curiosa ayudante en el trabajo de campo, al hacer las transcripciones y luego de éstas, permitirse interrogar un mundo conocido a otro desconcertante. Gracias, por tu fascinación con mi chamba de investigadora, por tus preguntas ingenuas y a la vez complicadas que me obligaban a “traducir” un campo teórico denso a uno que describiera nuestra realidad cotidiana. En momentos de duda, esas charlas me estimularon para profundizar en ese *para qué* del estudio. Sobre todo, gracias, por apoyarme en cada momento al darme claridad.

Por último, quiero expresar mi deuda y mi profundo agradecimiento a mi compañero de vida, Jorge, quien ha llenado de amor, cuidado y sostenimiento mis días y mis noches, antes y después de este trayecto. Por su paciencia, distancia prudente y detalles cotidianos. Mi eterna gratitud por cada palabra y cada silencio sabios, mi “sustancia” para continuar con mi arduo oficio de interrogación y de búsquedas, en mis tiempos de estudio y escritura. Por estar al frente de nuestra familia, cuando yo estuve ausente. Fuiste mi luz en momentos de oscuridad y mi sombra al estar junto a mí, siempre. Eres el mejor amigo y padre de mis hijos, y eres mi horizonte. Este logro también es tuyo, sabes que no hubiera sido posible sin ti. Hemos llegamos al puerto juntos. ***¡Lo logramos, amor!***

Sueño con el intelectual destructor de evidencias y universalismos, el que señala e indica en las sujeciones del presente los puntos débiles, las aperturas, las líneas de fuerza, el que se desplaza incesantemente y no sabe a ciencia cierta dónde estará ni qué pasará mañana, pues tiene centrada toda su atención en el presente, el que contribuya allí por donde pasa a plantear la pregunta de si la revolución vale la pena (y qué revolución y qué esfuerzo es el que vale) teniendo en cuenta que a esa pregunta sólo podrán responder quienes acepten arriesgar su vida para hacerla

Michel Foucault, *No al sexo rey*.

INDICE

Introducción	8
--------------	---

PRIMERA PARTE

DEL CAMPO Y LOS MAPAS: RECORRIDOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Capítulo I. Mapear <i>lo posible</i> : espacios, tránsitos y sentidos de la investigación	22
1. <i>Un desvío epistemológico: alteridad, reconocimiento y subjetividad política</i>	25
2. <i>Antecedentes y estado de la cuestión</i>	34
3. <i>Sobre las coordenadas teóricas y la ruta analítica</i>	37
La experiencia según Foucault	39
El discurso en retorno: las micropolíticas	44
Las emociones como brújula posible	47
4. <i>Del campo, el tránsito y los mapas. El andamiaje metodológico</i>	49
Subjetividad en movimiento. Reflexividad y conocimiento situado	51
La inmersión al campo, los registros y los mapas	56

SEGUNDA PARTE

ORGULLO VERSUS ABYECCIÓN

Capítulo II. El lugar del cuerpo y la emergencia de la lucha: insolencia y multitud queer	66
1. <i>Entre la multitud: los raritos en las calles y la opinión pública</i>	69
2. <i>Batallas semánticas y producción de sujetos. Nominaciones, epítetos, injurias: un itinerario</i>	83
3. <i>Reivindicar el orgullo marica. Discursos, prácticas y ley</i>	87
Capítulo III. Testimonio y verdad. Espacios y dispositivos para salvar/liberar al yo	99
1. <i>Dispositivos, emergencias terapéuticas y juegos de verdad</i>	102
2. <i>Escuchar y hablar. Espacios para redimir/curar la anormalidad: esperanza como horizonte</i>	105
Courage Latino. De la vergüenza a la purificación	109
Renacer. De la vergüenza a la esperanza y restauración del yo	121
3. <i>Hablar y escuchar. Espacios para la ortopedia emocional: la aceptación como horizonte</i>	130
Cuenta Conmigo. Terapia grupal y talleres: un estar con las emociones	135
Familias por la Diversidad Sexual. Autoayuda: seguir los pasos	144
FUNSEVIDA. Visibilidad y anonimato: activismo en red	152

TERCERA PARTE
DE LA ABYECCIÓN AL ORGULLO

Capítulo IV. Vida familiar y <i>afectiva</i> desbordada: rupturas, reparos y resarcimientos desde lo cotidiano	156
1. <i>Un monstruo habita nuestro hogar. Del secreto a la declaración familiar</i>	158
Del secreto y las sospechas	160
Salir del clóset: primeras escenas de la confesión	168
La preservación del secreto y el honor familiar	172
2. <i>La producción de un cuerpo abyecto y su extrañeza</i>	175
La alteridad encarnada. Asco, repugnancia y perplejidad	177
La anormalidad en ciernes. Señas corporales y búsqueda de causas	180
Una amenaza y múltiples temores: el mundo gay imaginado	187
3. <i>Mirar de nuevo al hijo/a, otorgar su humanidad</i>	195
Más allá de la tolerancia. La experiencia del reconocimiento y la ética de la hospitalidad	196
La maternidad en disputa. Vergüenza, culpa y amor: catalizadores políticos	200
Capítulo V. “Uno de nosotros”. Gestar la política de la presencia: micropolíticas y sentidos colectivos	206
1. <i>El discurso en retorno: interpelar la heteronormatividad</i>	212
2. <i>Colectivizar malestares emocionales: miedo, ira e indignación</i>	217
3. <i>Devenir desde el orgullo: micropolíticas y activismos amorosos/solidarios</i>	220
Reflexiones finales	230
Referencias bibliográficas	240

Introducción

Soy heredero de tantas cosas, buenas o terribles (...) Pedirme que renuncie a lo que me formó, a lo que tanto amé, a lo que fue mi ley, es pedirme que me muera. En esta fidelidad hay una especie de instinto de conversación. Renunciar, por ejemplo, a una dificultad de formulación, a un pliegue, a una paradoja, a una contradicción (...) es para mí una obscenidad inaceptable. Es como si me pidieran que me humille, que me deje sojuzgar o que muera de pura tontería.

Jacques Derrida, *última entrevista en Le Monde*

¿Cómo se interpreta lo raro, lo torcido, la extrañeza, en un otro ya conocido? ¿Qué procesos subjetivos y políticos atraviesan en la experiencia de la alteridad? ¿Es posible una ética de la coexistencia? En esta investigación nos propusimos reconocer algunos procesos que intervienen en las trayectorias de vida de madres/padres de hijos/as no heterosexuales. Abordar este campo implicó recorrer un tránsito emocional disperso que fue desde la *abyección al orgullo*. Comenzó con la mirada al cuerpo del hijo/a que frente a otros se declara gay, lesbiana o bisexual, y ante ello estos padres tuvieron que negociar distintos significados que convergen con factores de mayor complejidad producidos por un orden social que organiza la experiencia de los sujetos. Habría que decir que tal negociación supone una reelaboración no sólo nominal sino ontológica, emocional, subjetiva, ética y política, que no culmina con un acontecimiento privado en la dinámica familiar, como lo es la salida del clóset de los hijos/as. Por el contrario, el trayecto en la experiencia del reconocimiento de la alteridad implica una búsqueda entre distintas instituciones sociales¹ que proveen de un repertorio de dispositivos psi (religiosos, sexológicos, de autoayuda y activistas), con el fin de encontrar respuestas y coordenadas para ubicarse y tener la sensación de estabilidad en este mundo incierto y hasta cierto punto hostil.

¹ Para Castoriadis, la institución primera de la sociedad, “es el hecho de que la sociedad se crea a sí misma como sociedad” (2002: 124). Al hablar de institución, se alude en primer lugar al lenguaje, al poder, al individuo. Las instituciones segundas se articulan con la primera y, además, son las que la instrumentan. Algunas son transhistóricas, lo cual supone la emergencia de significados que a través de los tiempos pueden variar, pero que están presentes pese a la variedad en su tipo, forma y contenido. Además del lenguaje, el individuo y la familia son un ejemplo de ello. Y “la organización y el contenido específicos de la familia son, cada vez, otros, pero no puede haber sociedad que no asegure la reproducción y la socialización de la generación siguiente, y la institución encargada de eso es la familia, cualquiera sea su forma” (Castoriadis, 2002:124).

Esta investigación se centra en esa espiral de la vida aparentemente “susurrante” y “discreta”, para dar cuenta del estrepitoso ruido producido en el orden social, cuando se trata de la alteridad sexual. Y esto significó delimitar un marco de interpretación teórico-metodológico que permitiera tener un primer acercamiento al problema de la alteridad y del reconocimiento del otro. Significó seguir un tránsito de observación en las trayectorias biográficas de aquellas madres y padres que se enfrentan a la no heterosexualidad² y que lo viven como problemático dadas las condiciones culturales en México que no toleran la ambigüedad sexual por lo que se ven obligados a interrogarse sobre ellos mismos dada su condición de ser “madre o padre de un hijo/a homosexual”, para recorrer otros caminos insospechados que implican a veces la expulsión (real o simbólica) del hijo, otras veces el rechazo a su estilo de vida, o incluso la reivindicación de la identidad sexual de sus hijos/as, legitimando la existencia de tales prácticas a partir de su activismo. Para tal efecto, la mirada analítica que permitió dilucidar ese campo la encontré desde la noción de “experiencia” conformada por campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad (Foucault, 1999). Allí es posible reconocer los efectos y las emergencias del “dispositivo de la sexualidad”³. Además porque ante tal producción, cabe también las resistencias (micropolíticas), o como Foucault (2000) delineó “el discurso en retorno”: interpelar a la heteronormatividad.

² Este término se utilizó en esta investigación para referir aquellas prácticas o identidades sexuales que se alejan de la norma heterosexual. La noción de *no heterosexualidad* se ha usado ante la insatisfacción de conceptos fijos como homosexualidad o bisexualidad (Weeks, Heaphy y Donovan, 2001). Si bien se ha necesitado visibilizar y nombrar las subjetividades disidentes, aquí la usamos no para preservar un discurso heterosexualizado, sino para referir la ambigüedad que constituyen el deseo, la práctica y la identidad sexual.

³ Normalizar la sexualidad implica el ejercicio de la constitución de un dispositivo de sexualidad. En palabras de Foucault “Determinada pendiente nos ha conducido, en unos siglos, a formular al sexo la pregunta acerca de lo que somos. Y no tanto al sexo-naturaleza (), sino al sexo-historia, o sexo-significación; al sexo discurso” (2000: 96). Este planteamiento formula que la existencia misma ha sido construida a partir del discurso del sexo, de tal forma que el dispositivo de sexualidad está colocado como principio de inteligibilidad de fenómenos diversos, como significante de placeres, conductas y prácticas, esto es, como su producción histórica. Además este dispositivo permite la sofisticación en el ejercicio del poder por medio de la vigilancia y la disciplina sobre los cuerpos. Foucault nos dice que históricamente ha habido dos procedimientos importantes para producir la verdad sobre el sexo. *Ars erótica*. “En el arte erótico, la verdad es extraída del placer mismo, tomado como práctica y recogido como experiencia; el placer no es tomado en cuenta en relación con una ley absoluta de lo permitido y lo prohibido ni con un criterio de utilidad, sino que, primero y ante todo en relación consigo mismo, debe ser conocido como placer...”. Más adelante agrega “Nuestra civilización, a primera vista al menos, no posee ninguna *ars erótica*. Como desquite, es sin duda la única en practicar una *scientia sexualis*. O mejor: en haber desarrollado durante siglos, para decir la verdad del sexo, procedimientos que en lo esencial corresponden a una forma de saber rigurosamente opuesta al arte de las iniciaciones y al secreto magistral: se trata de la confesión” (Foucault, 2000:72).

¿Quién eres? Escenas de interpelación que gestaron este estudio

Dice Innerarity (2008), que *la teoría es posterior a la vida* y este trabajo se gestó de múltiples reflexiones que vinieron de distintos momentos: un trayecto personal en el reconocimiento de las diferencias y preguntas a posteriori de una intervención con madres y padres de hijos/as no heterosexuales. Inició con una confesión de alguien cercano que transformó mi vida y después creció de una ingenua experiencia de intervención en una ONG que luego se convirtió en una posibilidad para pensar de otro modo el lugar de la extrañeza, la interpelación y el reconocimiento.

La primera escena se dio cuando la alteridad me interpeló y sucedió después de una confesión. En una reunión entre amigas universitarias en el jardín de la Facultad, una de nosotras confesó con vergüenza, temor y al punto de las lágrimas, que ella no era heterosexual. No se trataba de cualquier persona, lo declaraba mi “casi hermana” y ante lo dicho, de pronto experimenté corporalmente una mezcla entre sorpresa, duda, espanto y un miedo venido de no sé dónde. Para mí era contradictorio porque ambas teníamos ciertos conocimientos sobre “la sexualidad”, y sin embargo experimentamos espanto, vergüenza y temor. Nos asustaba una manera diferente de existir que amenazaba nuestra supuesta construcción certera de la realidad. Por eso al mirarla, no vi a mi “casi hermana”, sentí como si fuera otra persona, una extraña que a fuerza de mentiras invadía mi mundo y el vínculo que teníamos. Luego de eso, vino una aparente “aceptación” y la acompañé en su proceso inicial de salida del clóset para que ella (y sobre todo yo) encontrara respuestas a su nueva condición *diferente*: *¿Quién era ella? ¿Qué me pasaba a mí con lo que era ella?* Así fue como ambas emprendimos distintos recorridos en la elucidación de lo que Marquet (2006) describe como el país de Heterolandia y eso nos llevó a vislumbrar la Nación *Queer*⁴. Por supuesto, ante la ambigüedad de significados, lejos de encontrar respuestas se produjeron más dudas ante las formas posibles de entender y vivir “la sexualidad”. Visitamos espacios subrepticios

⁴ Para Marquet (2006), Heterolandia es el territorio simbólico en que las relaciones de producción y reproducción sociales se desarrollan en el marco de las fantasías del patriarcado y la violencia homogeneizadora del discurso heteronormado; mientras que la Nación Queer es un espacio alternativo que opera desde la periferia, que va superponiéndose poco a poco logrando minar el falso cuento de hadas de Heterolandia. En la Nación Queer aparecen las otras sexualidades que abanderan la resistencia y emergen de todos lados para mostrar que la realidad no es binaria, que Heterolandia no es ni natural ni la única opción posible.

que para ella eran *de ambiente* y para mí más bien *bizarros*, fuimos a las marchas del orgullo LGBTTTT⁵, conocimos colectivos gays y lesbianos donde se abordaba y repensaba la diversidad sexual, aprendimos de los activistas-sexólogos más influyentes en ese campo y nos formamos con ellos⁶, entre su proceso y el mío había un diálogo que nos llevaba a interrogarnos sobre lo que “definía” nuestra sexualidad. También, vinieron lecturas de Michel Foucault, Leo Bersani, David Halperin, Judith Butler, Teresa de Lauretis entre otros, que tensaban y complejizaban esos primeros saberes. Ella continuó con su proceso de reconstrucción de sí y yo, aparentemente, me detuve en esa búsqueda y me enrolé en otros asuntos.

Una segunda escena se dio después de algunos años y se vinculó con los puntos ciegos de una intervención. Esa entrañable amistad nos volvió a unir en un proyecto de inclusión social junto a otros colegas. En *Letra S, Sida, Cultura y Vida Cotidiana A.C.*, emprendimos otro viaje, esta vez desde el intento de intervenir con personas no heterosexuales y sus familiares y amigos. Ella coordinaba los grupos de jóvenes y yo los grupos de familiares y amigos. La intención era consolidar y fortalecer los grupos de ayuda mutua surgidos en esa asociación civil en 1999, para atender estados emocionales adversos, dar información basada en evidencia científica sobre sexualidad y género, así como acompañarles en sus propios procesos de búsqueda, de desencuentros y de reencuentros con ese otro tan amenazante. A esos grupos de acompañamiento les llamamos “Cuenta Conmigo”. Al terminar las sesiones grupales de cada semana, había siempre cosas que comentar: ¿cuánta incertidumbre y cuánto sufrimiento experimentan unos y otros? ¿Por qué resulta tan amenazante sentirse diferente o sentir de cerca a los “diferentes”? ¿Por qué dentro de sus procesos personales aparece la necesidad de saber si se nace o se adquiere la homosexualidad? ¿De dónde viene el asco, la vergüenza, el miedo a los otros? ¿Cómo se contribuye a disipar la homofobia abriendo estos grupos? ¿Qué efectos tiene para los hijos y los padres interpelar la heteronormatividad? Pero sobre todo nos preguntábamos si era posible generar

⁵ Siglas que representan las identidades lésbica, gay, bisexual, travesti, transgénero, transexual e intersexual.

⁶ En cursos, talleres, diplomados y una especialización en sexología y terapia sexual, encontrando a nuestro paso a Xabier Lizarraga Cruchaga, David Barrios Martínez, Francisco Delfín Lara, Óscar Chávez Lanz, Juan Carlos Hernández Meijueiro, Carlos García de León, Selma González Serratos, Antonieta García Ramos, Alma Aldana, entre otros.

otro tipo de vínculo. Y de nuevo las preguntas y nuestras propias ansiedades como cómplices de estas pesquisas, ella desde su Nación *Queer* y yo desde *Heterolandia*. Ahora, a la distancia de esa experiencia, creo que en esos momentos no alcanzábamos a ver el horizonte ético-político que operaba en nuestras intervenciones, a veces ingenuas y otras pertinentes; en el fondo aparecía el deseo de mirarse unos y otros, de dialogar sobre las diferencias que habitan nuestros mundos y de reconocer-nos en la diversidad y en las semejanzas.

La tercera escena vino luego de un encuentro con la academia y se dio en la UAM Xochimilco. Inicialmente el tema de investigación que presenté para la Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones estaba vinculado con las mujeres y el VIH-SIDA. Después de un primer acercamiento con la directora de mi tesis, quien me hizo unas cuantas preguntas sobre mi trabajo, me hizo ver la ausencia de investigaciones sobre las familias con integrantes no heterosexuales, pese a que en ese momento trabajaba en los grupos de “Cuenta Conmigo” de Letra S A.C., no contemplé la posibilidad de trasladarlo al plano de la investigación. Ante su fascinación por lo que hacía en los grupos y lo que se producía en esos espacios, en tono amable pero contundente me dijo *“estás tan cerca del campo que no lo alcanzas a ver”*. Salí de su cubículo meditando, hasta ese momento pude reconocer que había hecho invisible una experiencia muy valiosa de intervención, “naturalicé” una realidad sucumbida al secreto o la discreción. Después de ese encuentro, mi tesis de maestría (Ojeda, 2008), se abocó en una reflexión crítica sobre una intervención con familiares de personas no heterosexuales desde el colectivo de Letra S. Así comenzó y continuó mi interés en ese campo durante el doctorado: las formas en que opera la heteronormatividad⁷ en la cotidianidad. Pero ya no se trataba sólo de saber, quién es ese otro, sino quiénes somos nosotros como sociedad. Y más aún, ¿cómo nos interpela a unos y otros la

⁷ Con el concepto de heteronormatividad se señala la existencia de instituciones, estructuras sociales, modelos de comprensión y orientación práctica que hacen aparecer la heterosexualidad no sólo como coherente –es decir, organizada como sexualidad-, sino también como privilegiada. Tiene una dimensión histórica, relacionada con su carácter de proyecto hegemónico, esto es: se define en términos de luchas entre conjuntos sociales en torno a las relaciones de producción, por un lado, pero también simultáneamente en términos ideológicos o culturales: Definición de lo real, de lo natural, de lo bueno y de lo bello que, elaborada por instituciones e intelectuales orgánicos, fijada en aparatos legislativos y represivos, y dotada de eficacia social por las instituciones –dispositivos- del saber experto, responde a los intereses de los sectores sociales que, en y por esas luchas, se constituyen en dominantes (Villaamil, 2005).

heteronormatividad? De nuevo en la tinta; las familias, la no heterosexualidad como problema y sus trayectos por reinterpretar la alteridad, pero esta vez en diálogo con distintos espacios, procesos y como parte de una experiencia histórica, donde caben también los recovecos, los reacomodos y las resistencias a la heteronormatividad.

¿Por qué me importó tanto el acontecimiento de salir del clóset? Y, ¿en qué punto abrió un campo posible de elucidación y conocimiento? Mi primera respuesta es que al estar inmersa en estos procesos me encontré con la vulnerabilidad de un otro que como juego de espejos hizo visible mi propia vulnerabilidad. Cada vez que mi casi hermana se enfrentaba a otros para defender su “legítima existencia” y yo era testigo, aparecía la incisiva vergüenza en la experiencia del reconocimiento. Me di cuenta después del poder en esa configuración donde me sentía afectada e implicada. Para Sedgwick, la vergüenza parece ser singularmente contagiosa de una persona a otra:

De hecho, uno de los rasgos más extraños de la vergüenza (pero, también diría, uno de los teóricamente más significativos), es la forma en que el maltrato a otro, el maltrato por otro, el apuro de otro, el estigma, la debilidad, la culpa o el dolor, que aparentemente no tienen nada que ver conmigo, pueden, sin embargo, inundarme –asumiendo que ya soy una persona inclinada hacia la vergüenza– con esa sensación cuyo cubrimiento parece delinear mis rasgos precisos e individuales de la forma más desoladora imaginable (Sedgwick, 1999: 211).

Este estudio si se quiere ver así, es resultado de la continuación de ese diálogo vehemente con la alteridad. Se trata de un proyecto imperioso, suspendido en ese viaje por la vida, por “mi vida”, que tuvo que ser interpelado, reflexionado y luego detenido para presentar algunos hallazgos de esas búsquedas. Aunque es importante decir que ese diálogo entre particulares y “tan mío” habla más bien de una realidad compartida. En palabras de Judith Butler:

El “yo” no está al margen de la matriz prevaleciente de normas éticas y marcos morales en conflicto. (...) Cuando el “yo” procura dar cuenta de sí mismo, puede comenzar consigo, pero comprobará que ese “sí mismo” ya está implicado en una temporalidad social que excede sus propias capacidades narrativas; a decir verdad, cuando el “yo” procura dar cuenta de sí sin dejar de incluir las condiciones de su emergencia, tiene que convertirse, por fuerza, en teórico social (Butler, 2009:18-19).

De la travesía del estudio al texto. Su lógica de composición

Distintos enfoques teóricos han explicado el lugar de las diferencias en el entramado social. Por ejemplo, Stuart Hall (2010), describe la importancia de la diversidad desde cuatro teorías. Para este sociólogo la primera explicación viene de la lingüística, el argumento es que la diferencia importa porque es esencial para el significado; sin ella el significado no podría existir. Retoma a Ferdinand de Saussure, para quien el significado es relacional. Lo que implica que el significado depende de la diferencia entre opuestos, permite hacer distinciones, aunque las oposiciones binarias pueden ser criticadas de ser reduccionistas en su descripción. La segunda explicación surge también de las teorías del lenguaje, pero desde la visión de Mijail Bajtín, el argumento es que necesitamos la “diferencia” porque sólo podemos construir significado a través del diálogo con el “Otro”, el significado no pertenece a ningún interlocutor, es fundamentalmente dialógico, por ello el significado se origina a través de la diferencia entre los interlocutores donde el otro es esencial para el significado. Su tercera explicación es de corte antropológica y alude que la cultura depende de dar significado a las cosas asignándolas a diferentes posiciones dentro de un sistema de clasificación. La marcación de la diferencia es la base de ese orden simbólico llamado cultura. Hall retoma a Mary Douglas quien asume que los grupos sociales imponen significado a su mundo ordenando y organizando las cosas en sistemas clasificatorios donde las oposiciones binarias son cruciales para establecer una diferencia clara, así, la diferencia es fundamental para el significado cultural. Douglas, da cuenta de lo que turba el orden cultural, lo que desestabiliza a la cultura es la materia “fuera de lugar”: la ruptura de reglas. Ante esto, precisa Stuart Hall, “las fronteras simbólicas son centrales a toda cultura. Marcar la diferencia nos conduce, simbólicamente, a cerrar rangos, apoyar la cultura y estigmatizar y a expulsar cualquier cosa que se defina como impura, anormal. Sin embargo, paradójicamente, también hace poderosa la “diferencia” y extrañamente atractiva precisamente porque es prohibida, tabú, amenazante para el orden cultural” (2010: 422). Mientras que la cuarta explicación viene del psicoanálisis y se relaciona con el papel de la diferencia en la vida psíquica: “el argumento aquí es que el “Otro” es fundamental a la constitución del sí mismo, a nosotros como sujetos y a la identidad sexual” (Hall, 2010:422).

No obstante, las diferencias pueden amenazar, constreñir o corromper el orden social y lo establecido. Y considerando que “lo que es socialmente periférico es a menudo simbólicamente centrado” (Babcock 1978:32, en Hall, 2010), en el campo de la sexualidad se ha producido un despliegue de saberes y prácticas centradas en problematizar la alteridad sexual, a partir de colocar la atención en un sujeto, *el sujeto de la sexualidad anormal*. Es decir que tal problematización decae en la producción de un saber posible (cómo y de qué manera el sujeto se convierte en objeto de conocimiento), mediante lo que Foucault denominó como *juegos de verdad*:

no entendidos como el descubrimiento de cosas verdaderas, sino en tanto reglas que hacen posible ubicar lo que un sujeto puede decir como verdadero o como falso. Emergencia, entonces, de juegos de verdad que producen efectos en el campo de la realidad y ligan un cierto objeto de conocimiento a ciertas modalidades del sujeto. Esta ligazón que produce un objeto dado de conocimiento y un sujeto que conoce y da a conocer, permite, en algún momento, la producción de un dominio de objetos en el que se juegan ciertos sujetos dados. Es este el *a priori* histórico de una experiencia posible (García Canal, 2009:37).

Ahora bien, este *sujeto de la sexualidad* que se ve interpelado por la alteridad sexual, ha quedado entrampado en ciertos juegos de verdad. Existe toda una proliferación de discusiones teóricas y políticas que explican el lugar de la sexualidad en el curso de vida de estos sujetos. Por un lado, la posición conservadora busca mantener el orden social que exige control y disciplinamiento de la sexualidad a partir de discursos y tecnologías de control conducentes a su localización, control y observación de instituciones como la familia, la educación, las ciencias humanas, etc. En el otro extremo se encuentran los discursos de la “liberación sexual” que se fundan en la suposición de que la sexualidad está reprimida por el orden social a través de sus instituciones. Tal represión significaría un impedimento para el desarrollo de las personas. Esta postura tampoco ha supuesto una negación de la necesidad del control de lo sexual, sino una crítica a las formas históricas alienantes que deben ser superadas para la realización de la esencia humana (Weeks, 1999). Por tanto, siguiendo a Córdoba; “estamos ante un modelo de poder en el cual estos espacios de nominación, enunciación y definición de realidad están en una lucha entre instancias que reivindican la legitimidad de sus posiciones. Ante una cadena de citas y repeticiones, imposiciones y reapropiaciones, en que se negocia, se discute, se otorga o se sustrae la autoridad de definir un nombre, de dar significado a una identidad” (2005: 51, 52).

Habría que agregar a estas discusiones que la heteronormatividad (Berlant y Warner, 2002) ha sido una de las principales reflexiones teóricas desde el feminismo y la teoría queer. Al respecto, han aportado ejes analíticos para comprender la exclusión social dirigida a los sujetos no heterosexuales. Por ejemplo, la construcción hegemónica del género (Butler, 2001) y la matriz heterosexual (Wittig, 2006), la jerarquía de aquellas prácticas sexuales no reproductivas y su estigma (Rubin, 1989) y lo que recientemente se ha denunciado en espacios activistas como la homofobia, lesbofobia, bifobia o transfobia (Borillo, 2001), son producto de dicha normalización. Por lo que además de reconocer los efectos sociales y culturales que produce la heteronormatividad, como objeto analítico, apunta a la manera en que la producción de lo extraño va estrechamente ligada a la posibilidad de la normalidad. Al respecto, los estudios recientes sobre teoría queer sugieren que el problema no es el temor a lo queer sino la obsesión con normalizar y contenerlo, por consiguiente también a la otredad (Britzman, 2002).

Y en medio de estas batallas discursivas, están los sujetos. Acá me interesó dar un giro y mirar otros aspectos. Como alude Buchheim “en la convivencia humana todas las cuestiones concretas están entretejidas con cuestiones personales. Todo asunto es el asunto de alguien, es sostenido por determinadas gentes y, por ello, tiene un componente personal. (...) Pensar políticamente significa tomar en cuenta especialmente estos factores e incluirlos en el cálculo” (1985: 31). Esos “asuntos sostenidos por determinadas gentes”, son los que me interesa recuperar para comprender cómo se producen los significados. Pero la intención es menos concebir al sujeto desde estas miradas estructuralistas que plantean una realidad presupuesta y recuperar las capacidades activas de los sujetos para transformar su realidad. Así, a lo largo de este documento se intenta poner en perspectiva la oportunidad de seguir una circunstancia histórica para reencontrar al sujeto en su potencia creadora, mediante sus capacidades de agencia, reflexividad y acción política para imaginar otras maneras de estar en el mundo.

Sin embargo, nos enfrentamos a importantes ausencias en las investigaciones realizadas en México que den cuenta de las formas de significar las diferencias, de reproducir o resistir a la heteronormatividad. El único estudio en

México sobre familias y la homosexualidad de un integrante, proviene de Joseph Carrier, un antropólogo que realizó estudios en Guadalajara con hombres homosexuales (1971, 1995) y sostuvo que la mayoría de estos varones y sus familias se enfrentan al silencio respecto a la homosexualidad, pese a que todos saben de ella. Se trata de un estudio de más de treinta años que aporta un elemento importante al describir que la familia calla la incómoda sexualidad del hijo/a, aunque en materia de sexualidad todo fluctúa más allá del “silencio” o discreción familiar⁸.

De esta manera, no sólo ha permanecido un silencio aparente ante la no heterosexualidad en el ámbito familiar como lo reflejó Joseph Carrier, sino que se han silenciado los procesos, estrategias y resistencias de los sujetos que negocian la heteronormatividad, al someter dicha experiencia bajo el concepto de “homofobia familiar”. A esto habría que agregar que en México se viene dando una proliferación de distintas intervenciones y prácticas de normalización de las sexualidades que se enfrentan con procesos de politización gestados a partir de nuevos movimientos sociales que ponen en el centro de su reivindicación la afirmación de sus subjetividades. Por tanto, de lo que se produce de ese recorrido, hay mucho que decir.

Esta investigación tiene la intención de desviarse de la aproximación dominante en la comprensión de estudios sobre sexualidad en México⁹. Si bien ha habido un auge importante en los estudios desde las ciencias sociales hacia el campo de la diversidad sexual, éstos han centrado la atención hacia “lo diferente”, aquellas sexualidades *otras* a la norma heterosexual. En cambio, me dirigí hacia la periferia del acontecimiento de la salida del clóset para reconocer los efectos y acciones producidos en el entorno familiar, pues la salida del clóset y la condición de vida de los sujetos no heterosexuales se ha analizado teóricamente (Sedgwick, 1998), y a profundidad gracias a diversos estudios cualitativos en nuestro país

⁸ Un estudio realizado por Sandoval (2008), sobre las condiciones de vida de personas transexuales y transgénero en la ciudad de México, muestra las dificultades dadas en las familias para aceptar los deslizamientos del género, así como el establecer o continuar un vínculo estrecho. En cambio, el presente estudio se aboca a comprender los procesos de madres/padres de hijos/as que se autodenominan gay, lesbiana o bisexual.

⁹ Una revisión extensa del estado del arte acerca de investigaciones sobre sexualidad en México, se encuentra en Parrini y Hernández (2012). Los autores presentan los principales campos de interés en estudios cualitativos, así como las tendencias, los huecos y líneas para investigaciones futuras.

(Parrini y Hernández, 2012). Me interesa más bien transitar por sus márgenes¹⁰, y mostrar sus discontinuidades y emergencias en términos foucaultianos, más allá de comprender estos hechos desde un marco interpretativo que centra la homofobia como discurso de verdad. Apoyo dicha mirada en un intento por desarticular y desengranar lo “ya dicho”¹¹ sobre las reacciones ante la salida del clóset, así mismo, repensar los planteamientos de la heterosexualidad como sistema dominante de regulación y control de los cuerpos, pues si bien son puntos de partida para ciertos análisis, no describen sus configuraciones en contextos geopolíticos y prácticas sociales particulares.

Para la producción de datos me acerqué a distintos espacios que ofrecen intervenciones con familiares de personas no heterosexuales, cuyas metodologías van dirigidas hacia una pedagogía u ortopedia corporal. Tres espacios surgen de una intensa y larga movilización política del activismo lésbico-gay casi 30 años después: Grupo Condesa de padres por la diversidad sexual, ahora constituido como Familias por la Diversidad Sexual A.C., Fundación hacia un Sentido de Vida A.C, y Cuenta Conmigo, Diversidad Sexual Incluyente A.C., donde realicé entrevistas a madres y padres que participan en tales colectivos. Dos espacios más de reciente creación pero con una intervención importante, que emergen de la iglesia católica y que promueven “curar” la homosexualidad y la correcta educación para sus padres, son Courage Latino y Renacer; de aquí ha sido posible realizar otras entrevistas y observación participante. Entrevisté a madres que no participan en ningún colectivo y a otras que son activistas y dan su testimonio en distintos espacios, así como a sexólogos clave que han impulsado la aparición de grupos para familiares. Sitúo el trabajo desde el 2006 al 2011, periodo histórico donde han surgido más discursos en pugna entre el activismo LGBT y la derecha mexicana, en parte por las legislaciones recientes sobre Sociedades de Convivencia en el 2006, la reforma publicada en el 2008 donde se hicieron modificaciones en los códigos Civil y de Procedimientos Civiles del Distrito Federal, con lo que se lleva a cabo el reconocimiento jurídico de las personas transgénero y transexuales; así

¹⁰ A manera de lo que Derrida (2006a) concibe como *el margen* constituido como lugar estratégico, espacio epistemológico extra-límite que se extiende en los bordes, trazando y delimitando nuevos límites, creando otros espacios que produce otras formas de identificación del margen y lo marginal.

¹¹ Coincido con García Canal (2009), para quien eso “ya dicho” no es una repetición neutra, pues quien lo transcribe y repite se posiciona ética, estética y políticamente.

como la modificación al Código Civil del Distrito Federal que permite el matrimonio entre personas del mismo sexo que entró en vigor en el 2010.

La tesis se compone de cinco capítulos. El primer capítulo, *Mapear lo posible: espacios, tránsitos y sentidos de la investigación*, presenta el problema de la investigación, el estado del arte y la construcción teórico-metodológica del estudio, así como del trabajo de campo. El segundo capítulo, *El lugar del cuerpo y la emergencia de la lucha: insolencia y multitud queer*, se centra en los primeros hallazgos del estudio; presenta la tensión dada entre el orgullo y la abyección, partiendo de que en México existe un largo camino del movimiento político y social LGBT que ha ganado distintos espacios públicos, legislación y leyes que respaldan su existencia, no obstante se vienen incrementando también discursos, prácticas y espacios que pretenden revertir su legitimidad. Se trata de un campo minado entre prácticas y ley que desborda la procedencia y la emergencia de la sexualidad. En el capítulo tres, *Testimonio y verdad. Espacios y dispositivos para salvar/liberar al yo*, describo y analizo dos espacios donde se visibiliza cómo se produce un retorno del orgullo a la abyección, desde un reciente dispositivo psico-espiritual que repara cuerpos vergonzosos de su atracción al mismo sexo, también se ofrece una ortopedia para las familias que han desvirtuado el recto camino del género de los hijos/as, desde la terapia reparativa y el acercamiento a dios. Su contraparte se encuentra en tres colectivos surgidos del movimiento lésbico gay en México y la sexología mexicana que pugnan por la aceptación familiar de la diversidad sexual. El capítulo cuatro, *Vida familiar y afectiva desbordada: rupturas, reparos y resarcimientos desde lo cotidiano*, presenta aspectos de la experiencia de madres y padres ante distintos acontecimientos que inician con la sospecha o la confesión de la no heterosexualidad y los distintos procesos subjetivos surgidos por este acontecimiento hasta llegar a un reconocimiento del hijo/a. En éste y en el capítulo cinco, *“Uno de nosotros”. Gestar la política de la presencia: micropolíticas y sentidos colectivos*, centro la reflexión sobre la alteridad sexual, la hostilidad, la hospitalidad y los procesos de politización de la sexualidad y de conformación de subjetividades disidentes.

De esta manera, la tesis recorre distintos procesos. Conformó un trayecto tanto psicológico como geográfico, tanto discursivo como corporal. Se trata de un tránsito emocional en ciertos sujetos que depende de intervenciones “psi”,

coyunturas político-sociales, legislaciones y un sistema cultural informal que produce una experiencia histórica de la sexualidad como también la emergencia de un relato. Así, después de la inmersión al campo, de los encuentros y desencuentros con la teoría así como las reflexiones plasmadas en este documento, llego al punto de reconocer que la importancia de las emociones recorridas *de la abyección al orgullo* en su relación con la no heterosexualidad, no es su capacidad de control sino su enorme fuerza posibilitadora.

Primera Parte

DEL CAMPO Y LOS MAPAS:
RECORRIDOS TEÓRICO-METODOLÓGICOS

Capítulo I

Mapear *lo posible*: espacios, tránsitos y sentidos de la investigación

“Las más abstractas lecciones de la ciencia comienzan en el mundo que habitamos, entre las cosas que se encuentran al alcance de la mano”
Emmanuel Lévinas, *Del uno al otro, trascendencia y tiempo*

“El mundo es todo lo que es el caso”
Ludwig Wittgenstein, *Tractatus Logico-Philosophicus*

Este capítulo está dedicado a presentar los trayectos que me llevaron a pensar y reconstruir un mapa de espacios y de subjetividades en acción. En él se tratará de dar cuenta de los recorridos epistemológicos, teóricos y metodológicos que condujeron a mostrar un campo social activo, contradictorio, en pugna, pero sobre todo, posible. Posible porque existe en tanto una emergencia social, pero también porque pensar en la *posibilidad* como lo mostró Wittgenstein con su provocadora tesis “El mundo es todo lo que es el caso”¹², abre rutas para indagar acerca del mundo actual en que vivimos, lo que existe en él, lo que no existe en él, y todo lo que puede llegar a ser. Es decir, la *posibilidad* invita a la interrogación ¿pueden existir otros mundos posibles?, ¿cómo podrían darse tales condiciones de posibilidad? La comprensión del mundo real requiere entender también a los otros mundos posibles; donde habita la esperanza, la imaginación o la tolerancia (Barceló, 2002). Decir que el mundo podría ser distinto da cuenta de que pudo haber sido otro, por tanto el mundo actual es sólo uno entre otros posibles. De ahí la importancia de ver más allá de lo que es, y fijar la vista en lo posible.

Durante el trayecto de la investigación pude ver que los fragmentos de la realidad que estudié, fueron superados por la imaginación como condición para crear otro mundo. ¿Es posible que las familias excluyan y abominen a un integrante

¹² En la obra de *Tractatus Logico-Philosophicus*, con la sencilla frase “El Mundo es todo lo que es el caso”, Wittgenstein cambió de manera radical la concepción del mundo en occidente. Mientras que antes del siglo XX, el mundo era visto como un sistema de objetos, a partir de su trabajo, el mundo se convirtió en un conjunto de hechos. Para él, era necesario efectuar este cambio de perspectiva para poder explicar la relación entre lenguaje y mundo. Su idea central era que a través del lenguaje concebimos no solo *cómo* es el mundo, sino también *cómo no* lo es. Lo que occidente aprendió de Wittgenstein es que, antes de preguntarnos *cómo* es o no el mundo, es necesario preguntarse *cómo podría ser* (Barceló, 2002).

no heterosexual? Sí, es posible. ¿Es posible que una madre desee la muerte de su hijo homosexual, como primera reacción ante su salida del clóset, y más adelante ofrezca una comida pública para el novio de su hijo? Sí, es posible. ¿Es posible que el estado de vulnerabilidad de los padres pueda transformar políticamente su vida? Sí, es posible. ¿Es posible inventar artefactos culturales (tecnologías del yo¹³) para modificar la no heterosexualidad y producir un sujeto distinto a esa conformación? Sí, es posible. Tanto las/os protagonistas de este estudio como los espacios recorridos, dieron cuenta que los hechos son como son, pero pueden ser distintos. ¿Cómo entender estos deslizamientos? Bruner (2004), me dio una pista epistemológica; él apunta que si el pensamiento es llevado a imaginar dimensiones no existentes de las acciones humanas pero posibles de inventar, se atestigua una modalidad distinta de significar y construir el mundo, mediante la producción de una narración¹⁴. Desde esta lógica, recorrí el mundo de esas narraciones (narrar la vida, narrar sobre los otros y sobre sí), para dar cuenta en este documento, del uso de las palabras [y los silencios] que acompañan tales formas de inventar el mundo matizado por la emotividad.

Luego de muchas reflexiones, vaguedades epistemológicas, inflexiones, extravíos y cambios de ruta, llegué a pensar que mi labor se asemejó al de un delineante, pues se produjo una especie de cartografía¹⁵. En primera instancia porque me convertí en una transeúnte que observó y recorrió un mundo de significaciones y de prácticas de vida, o mejor dicho; se reconocieron ciertas biografías y cómo se movieron sus mundos en lo cotidiano y en acontecimientos

¹³ Para Foucault, las Tecnologías del yo “permiten a los individuos efectuar, por cuenta propia o con la 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” (1990: 22).

¹⁴ La narración tiene que ver con la subjetividad, las afecciones, con lo vivido. Paul Ricoeur apunta que “la narrativa se basa en la preocupación por la condición humana y que la diferencia que existe entre un relato y un argumento es que el primero tiene sus desenlaces tristes, cómicos o absurdos, mientras que el segundo es sencillamente convincente o no” (Bruner, 2004:23-25).

¹⁵ Cabe aclarar que no se trata de una labor ambiciosa y rigurosa al estilo de Deleuze y Guattari, creadores del método cartográfico desarrollado en *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia* (2002), donde la cartografía se entiende como una herramienta de conocimiento y producción de lo real, cualquier representación de una situación compleja que sitúa sobre un mismo plano relaciones y elementos heterogéneos, procesos sociales, políticos, mentales, acontecimientos, lugares, imaginarios. Si bien a lo largo del texto, recurrí a algunos de sus planteamientos, no hago uso de categorías como *descalcomanía*, *rizoma*, *máquina*, elementos para una cartografía. En este caso, presento a la cartografía como el resultado de un oficio investigativo.

trascendentales. Y en segunda instancia, mi labor de vagabundeo (Guber, 2004), fue trazado con matices emocionales y afectivos¹⁶, donde tal nivel de afectación posibilitó que me sumergiera en ese mundo complejo. Así, hizo sentido la descripción de Rolnik, “Los paisajes psicosociales también son cartografiables. La cartografía, en ese caso, acompaña y se hace al mismo tiempo que el derrumbamiento de ciertos mundos –su pérdida de sentido– y la formación de otros: mundos que se crean para expresar afectos contemporáneos, con relación a los cuales los universos vigentes se hicieron obsoletos” (Rolnik, 2006, en Franco y Merthy, 2011:14).

Entonces, hablo de mapear lo posible para pensar *lo social* (orden social y sujetos políticos que disputan el orden social) y *lo utopístico*¹⁷ a la luz del espacio. Cuando aludo al espacio, lo pienso como una posibilidad para comprender la relación entre el poder y la subjetividad, desde la manera en que Michel Foucault lo reformuló:

Podría escribirse toda una “historia *de los espacios*” -que sería al mismo tiempo una “historia *de los poderes*”- que comprendería desde las grandes estrategias de la geopolítica hasta las pequeñas tácticas del hábitat, de la arquitectura institucional, de la sala de clase o de la organización hospitalaria [...]. Sorprende ver cuánto tiempo ha hecho falta para que el problema de los espacios aparezca como un problema histórico-político, ya que o bien el espacio se le reenviaba a la “naturaleza” – a lo dado, a las determinaciones primeras, a la “geografía física”- es decir a una especie de capa “prehistoria” [...] En suma, se lo analizaba o bien como *suelo* o bien como *aire* [...] espacio que aparece del lado del entendimiento, de lo analítico, de lo conceptual, de lo muerto, de lo fijo, de lo inerte (Foucault, 1979: 12-13).

Desde mi mirada, los espacios cobran sentido porque son escenarios vivos, en acción, negociación y disputa permanente. El espacio permite a los sujetos construir relaciones sociales para conformar la trama social en las que se juega su ubicación y movilidad en el mapa social (Soto, 2003). Se trata no sólo de una invención arquitectónica de espacios; la casa, las calles, y los otros lugares recorridos por los sujetos que observamos, fueron creados y recreados por ellos, para sostener o resolver un problema social: la no heterosexualidad. Por tanto, vi

¹⁶ Los afectos los entiendo como una capacidad de afectación: afectar y siendo afectados.

¹⁷ Para Wallerstein (2003:3-4), la utopística es “la evaluación seria de las alternativas históricas, el ejercicio de nuestro juicio en cuanto a la racionalidad material de los posibles sistemas históricos alternativos. Es la evaluación sobria, racional y realista de los sistemas sociales humanos y sus limitaciones, así como de los ámbitos abiertos a la creatividad humana. No es el rostro de un futuro perfecto (e inevitable), sino el de un futuro alternativo, realmente mejor y plausible (pero incierto) desde el punto de vista histórico.

que se trata de una invención social de espacios cartografiados, en tanto depositarios y producciones de instantes de vida y de micro-situaciones (Lindón, 2009), donde se juega la subjetividad y con ello los sentidos, afectos y emociones.

Del campo que me hizo sentido explorar por su posibilidad de repensarlo teóricamente y mostrarlo empíricamente mediante el reconocimiento de los modos de acción y resistencia en los sujetos observados; los pasos y las indicaciones a seguir, es decir, la guía metodológica que me permitió hacer y deshacer durante esta itinerancia; y en general del recorrido en la construcción del trabajo de investigación¹⁸ doy cuenta, en este capítulo.

1. Un desvío epistemológico. Alteridad, reconocimiento y subjetividad política

A los 14 años me di cuenta que me gustaban los hombres y fue muy difícil... me sentí culpable, creía que era castigo de dios. Cuando se dieron cuenta en mi casa, pues mi mamá no lo aceptó, mis hermanos sí y ¡pues ella no lo aceptó!... tuve que fingir para que todo siguiera igual, tuve novias y llevé una vida que no era la mía. Así pasaron seis años, y a mi mamá le dio cáncer... y al final, después de seis años me dijo que me aceptaba así como era, pero ya habían pasado seis años de fingir, seis años de humillaciones, de no aceptar esto pero al final, murió... yo tenía 20 años y cuando ella falleció me deprimí mucho por esa culpa que yo sentía (Alejandro, 25 años)¹⁹.

Alejandro, un joven de Tepic Nayarit, que emigró recientemente a la ciudad de México, da cuenta de la importancia de las palabras y los silencios. Narra un contexto familiar que a su vez muestra una sociedad hostil que se niega a acogerlo, que lo incita a llevar una “doble vida”, una simulación de la vida heterosexual. Ello muestra la relevancia que adquiere el rechazo o aceptación de la familia como elemento vincular en su proceso de vida.

¹⁸ Existe un rigor metodológico para construir un problema social. Para que la interpretación del campo sea considerada científicamente completa, se requiere 1) se apoyen en materiales empíricos; 2) Se den cuenta, con la mayor precisión posible, de *los principios teóricos de selección* y de *los modos de producción de esos materiales*; 3) Se encuentren claramente designados los contextos espaciotemporalmente situados de “la medida” (de la observación), y 4) si se hallan explicitados los *modos de fabricación* de los resultados a partir de los materiales producidos (*modos de procesamiento* de los datos y, si fuera posible, elección del tipo de *escritura científica*) (Lahire, 2006).

¹⁹ Fragmento de lo dicho en un Grupo focal realizado con jóvenes no heterosexuales en el 2011.

Descubrirse gay hoy en día en México sigue siendo un escenario adverso. Según datos oficiales, el 31.79 por ciento de los mexicanos no aceptaría que una persona homosexual viviera en su casa, 38.77 por ciento que tuviera SIDA, y un 29.01 por ciento no aceptaría a un hijo/a homosexual, pero el 87.72 por ciento considera que se discrimina en México por preferencias sexuales (ENCUP, 2012). Esto traza ciertas coordenadas culturales. Indica la dificultad para negociar la alteridad y las contradicciones sociales en que viven muchos jóvenes, pues se reconoce tal discriminación al tiempo que no se permitiría la coexistencia. Otros datos recuperados en el 2008, durante la 30 marcha del orgullo y la diversidad sexual en México, muestran las formas y grados de discriminación y violencia vividas por personas no heterosexuales²⁰; un 73.6 por ciento ha experimentado discriminación y un 76.2 ha sido agredido de distintas maneras: burlas; insultos o amenazas; acoso sexual; agresión física; chantaje, extorsión o *mordida*; asalto; violencia sexual (Brito y Cols, 2012). Con esas vicisitudes han sorteado su decisión de fingir, ocultar o abrir su vida sexual y aun así, declararse abiertamente gay, lesbiana o bisexual ante la familia y otros, es una práctica cada vez más común en México, en parte por algunos acontecimientos políticos y sociales que han insistido en la “salida del clóset” como impronta de la cultura gay²¹.

¿Qué se juega en el acto de nombrar o callar el acontecer de la vida? ¿Cómo se compromete la vida en el juego de palabras que se lanzan al mundo social, para darle existencia al Yo? Salir del clóset adquiere relevancia no sólo epistemológica sino política por varios aspectos que en adelante trataré de mostrar. Tal declaración surge en oposición a distintos dispositivos de exclusión (estigmatización, criminalización y patologización), tornándose una reacción contestataria ante lo que Monsiváis (1997) señala como *lógica del ocultamiento* “lo que no se nombra no

²⁰ La relevancia de estos datos radica en que la frecuencia de experiencias de violencia no habían sido registradas en México, pues los esfuerzos por visibilizar la homofobia se han centrado en documentar los crímenes de odio por homofobia, incidencia política que ha sido importante para exigir justicia social.

²¹ El fenómeno social que impulsa la toma de conciencia de homosexuales proviene de las revueltas del bar gay Stonewall Inn en Nueva York (Marquet, 2001), que tendrá influencia en otros países como México. Según Lizarraga (2003), el movimiento de 1968 gestó la movilización y en 1978 surgió una organización de liberación homosexual: el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), que se manifestó políticamente en la calle por primera vez. Otros grupos surgieron como el Grupo Lambda de Liberación Homosexual, Lesbos y poco después Oikabeth. Tal coyuntura histórica propicia que “ya a fines de los setentas, la sociedad más bien se entretiene con la fiebre del *come-out*” (Monsiváis, 1995).

existe (...) Mientras el escándalo no ilumine el asunto, el recelo es categoría desconocida, y por tanto, la homosexualidad es impensable” (1997:12-13). Así, la mirada al otro; el acto que implica “visibilizarlo” o reconocer que permanecía oculto, así como el acto de “nombrar, enunciar” un desvío, una distinción del orden sexual y de género, siguiendo a Sedgwick (1998), se sitúan como parte de una ruptura de los nudos principales del pensamiento y del saber de la cultura occidental.

Hablar de sí implica someterse a una malla de discursos²². Se habla en medio de rumores, comentarios, secreto a voces, Foucault dirá que se trata del discurso que se produce en toda sociedad, de manera controlada, seleccionada y redistribuida por ciertos procedimientos de *exclusión*. Uno de ellos es la palabra prohibida: “uno sabe que no tiene derecho a decirlo todo, que no se puede hablar de todo en cualquier circunstancia” (2009: 14). En apariencia, el callar se mueve bajo una necesidad de evitar el escándalo, pero en lo profundo callar y hablar son actos discursivos que tejen una compleja relación con el saber y el poder que hay detrás de cada relación con el otro. En ese sentido, nos dice Foucault que “no cabe hacer una división binaria entre lo que se dice y lo que se calla; habría que intentar determinar las diferentes maneras de callar, cómo se distribuyen los que pueden y los que no pueden hablar, qué tipo de discurso está autorizado o cuál forma de discreción es requerida para los unos y los otros. No hay un silencio sino silencios varios y son parte integrante de estrategias que subtienden y atraviesan los discursos” (Foucault, 2000: 37).

De ahí que el camino que conlleva mantenerse en el ocultamiento bajo la aparente normalidad, al acto de declarar la “no heterosexualidad”, constituye un campo denso de reflexión que da cuenta de aquellas cosas “indecibles” y de los supuestos cotidianos que ello produce. El juego dado entre ocultar-simular, sospechar-vigilar, declarar-rechazar-aceptar más que palabras son *prácticas*; actos discursivos que se ofrecen como horizontes de comprensión y análisis, en tanto se inscriben en un proceso histórico de la invención de la sexualidad y del *homosexual*,

²² Como apunta Van Dijk (2000), el discurso es un fenómeno práctico, social y cultural. Como primer acercamiento se puede entender al discurso como, el uso institucionalizado del lenguaje y de sistemas simbólicos semejantes al mismo, tal institucionalización puede ocurrir en los niveles disciplinario, político, cultural y de grupos pequeños (Brownyn y Rom, 2007). En Foucault (2000), existe una manera de problematizar “el orden del discurso”, para ello clasifica los principales sucesos que lo afectan.

pues la sexualidad como producción discursiva, ha estado situada en una relación privilegiada con la verdad, el conocimiento y con principios de exclusión.

Uno de los efectos de la salida del clóset es el ruido que produce con los comentarios. Habla la sociedad que se siente ofendida, pero también se habla señalando a la sociedad heteronormativa incluso develando la homofobia ejercida en la familia, desde la academia y el activismo, con un tono similar de denuncia y acusación. Por ejemplo, Careaga (2004) cita algunas escenas domésticas donde prevalece el abuso y la violencia hacia gays y lesbianas; actos de encierro, separación, abandono, golpes y violaciones sexuales utilizadas no sólo como castigo, sino para salvar el “honor familiar”. Y cuestiona, “¿Cómo una persona puede llegar a ser cuando se le niega, y se le condena a ocultarse y cargar con todos estos calificativos en silencio?, ¿cómo logrará ser felizmente diferente, precisamente si al empezar a identificar su orientación, su deseo o su identidad sexual y describir sus inquietudes se encuentra en una edad temprana, precisamente cuando se requiere de todo el apoyo familiar y social para la definición de su proyecto futuro y su personalidad?” (2004:209).

Sin embargo, quiero desviar este señalamiento y apuntar que desde el espacio doméstico se problematiza la salida del clóset del hijo/a no heterosexual bajo formas que trastocan su mundo al comprometer muchas tramas. Para Halperin (2000), el “homosexual” es un núcleo de descarga pública conceptual y semiótica que ve a éste como una criatura contradictoria e imposible, al ser al mismo tiempo: 1) un inadaptado social, 2) un monstruo raro antinatural, 3) un ser que representa el fracaso de la moral y 4) un perverso sexual. Lo siguiente es un ejemplo, una carta escrita por una madre dirigida a su hijo quien le “confesó” que era gay:

Quiero decirte lo mucho que me ha dañado tu confesión. El terror y la abominación que se han apoderado de mí. La inmensa tristeza de ver que todos los sueños y las ilusiones que tenía fincadas en ti se han venido abajo y todo el desprecio que siento al enterarme de la verdad que hay en tu vida y que yo nunca me imaginé. Siento miedo, tristeza, angustia, repudio, asco, algo que no sé cómo digerir. Vergüenza. Tanto temor al qué dirán. Y sobre todo que me siento defraudada y que no quiero saber de ti en toda mi vida, quisiera que nunca hubieras nacido o quizá que te mueras para no sufrir esta tragedia. Siento tanta impotencia que quisiera mejor matarme antes de enfrentar esta vergüenza en mi vida, la de tener un hijo

homosexual y tener que convivir todo el tiempo contigo. Toda la vida la viviré así porque no hay otra solución, pero a pesar de la vergüenza que siento, te amo hijo²³.

Así, una vez que los padres descubren o son notificados que su hijo/a no es heterosexual, es posible que él o ella se convierta en un extraño, anormal, un monstruo. Súbitamente ese hijo se convierte en un raro, un otro que les arrebató la vida, la estabilidad emocional, su pasado y su futuro, al grado de volverse inescrutable la vida del hijo y la vida de los padres (Ojeda, 2008). Surgen las preguntas, ¿en qué te has convertido?, ¿qué soy yo contigo y qué soy yo sin ti? Esto tiene que ver con cómo los afectos están amarrados a significaciones sociales, para conformar un campo del discurso que delimita y sustenta aquello que se califica como “lo humano” y que por otra parte cuestiona la humanidad misma: lo abyecto²⁴.

Los relatos presentados primero desde la posición de un hijo y luego desde una madre, sitúan la problemática que quiero abordar. Parto del hecho de que dentro de la cultura mexicana, las sexualidades periféricas están cargadas de significados peyorativos basados en una construcción dominante del género y la normatividad heterosexual que denigra su existencia pública,²⁵ donde queda rebasado el asunto de la aceptación o rechazo de dichas prácticas, hay ante todo una puesta en discurso sobre los cuerpos y sus dimensiones eróticas. En este sentido, lo que “se ha dicho” del homosexual y la sociedad en la que habita, alude

²³ Esta carta es producto de una intervención grupal dirigida a padres de jóvenes gay, lesbianas o bisexuales, donde intervine como coordinadora de grupos de apoyo en Cuenta Conmigo A.C., del 2006 al 2008. Se trató de un ejercicio en la segunda sesión sobre los significados del ser madre/padre de un hijo no heterosexual, ahí se les pedía que imaginaran que entregarían una carta a su hijo/a (nunca se entregaron). La intención era poner con palabras las emociones experimentadas después de haber recibido la noticia del hijo/a.

²⁴ La abyección (en latín, *ab-jectio*), para Butler (2002:19), “implica literalmente la acción de arrojar fuera, desechar, excluir y, por lo tanto, supone y produce un terreno de acción el cual se establece la diferencia”. Lo abyecto designa zonas “invivibles”, “inhabitables” de la vida social. Cuando hablamos de lo abyecto aludo a aquello que perturba la subjetividad, el sistema, el orden. Aquello que no respeta las fronteras.

²⁵ La sexualidad en México parte de construcciones dominantes sobre los placeres y su legitimidad, donde la anormalidad ha sido objeto de vigilancia y censura. González (2003) data que desde la Colonia existe referencia sobre la persecución a sodomitas, y a partir de registros de criminólogos del siglo XIX y principios del XX se concibieron tales desviaciones como antisociales, antinaturales y vinculadas con la delincuencia. Trueba (2008), al rastrear históricamente cómo fue conformándose la educación moral de la sexualidad en México, destaca que los mexicanos somos resultado de una mirada persecutoria, producto de un profundo sentimiento de culpa que se funde en un tenso discurso. Así, la evangelización española definió la homosexualidad como ofensa, un insulto que sólo podía ser observada con horror a causa de sus prácticas *contra natura*, las cuales merecían la peor de las muertes o el más ejemplar de los castigos.

a un enfrentamiento entre la mofa, el desprecio, la marginación y el repudio con el señalamiento hacia el homofóbico, el ignorante, el discriminador. Aquí la moral, la ley, la ciencia “psi”, los derechos humanos y el sentido común convergen y pugnan por ocupar un lugar de legitimación en el orden social. Pero al margen de tal disputa discursiva se encuentra la familia del no heterosexual como la institución primera de regulación de los más íntimos engranajes del discurso, ese terreno hecho para incitar a hablar, producir indagación, confesión, testimonio y fuentes de verdad, que Foucault denominó *dispositivo de sexualidad*, una historia de la verdad; “no los comportamientos ni las ideas, no las sociedades ni sus `ideologías´, sino las problematizaciones a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado” (1999:14).

El miedo a la marginación, la patologización y la violencia hacia aquellas maneras de vivir el género y la sexualidad disidentes de la heteronormatividad son hechos sociales actuales, pero, ¿es posible producir *otras* maneras de actuar y de constituirse como sujetos, ante históricas prácticas y gramáticas sobre la sexualidad? Una serie de preguntas empíricas que permiten abrir esa reflexión son ¿cómo dar cuenta de los efectos de la heteronormatividad en México, a partir de familias heteronormadas con un integrante “insolente”²⁶ a dicha conformación? Y desde esos lugares íntimos-privados que producen formas de vigilancia y sospecha ante lo diferente, ¿cómo se interpreta lo raro, lo torcido, la extrañeza en otro ya conocido?, luego, ¿cómo desde una lógica del dolor y del sentido de pérdida del hijo/a “normal” se pueden instar procesos subjetivos que transformen políticamente la vida de madres y padres?, ¿qué lugar ocupan las emociones surgidas de esta experiencia? y ¿hay espacios para la resistencia (micropolíticas) y mediante qué modos se interpela la heteronormatividad, desde otras instituciones como lo son la familia, la maternidad y la paternidad?

Así, se produce un malestar familiar que resulta problemático, convirtiéndose en una especie de depositario ante diferentes discursos de “verdad” que ha sido poco profundizado desde la investigación. Por ello, este estudio intenta ubicarse en los márgenes de tales enfrentamientos para localizar aquello “por fuera”

²⁶ Hago uso del término *insolente* por su carga descriptiva y emocional. De acuerdo con la Real Academia Española, insolencia del latín *insolentia*, refiere atrevimiento, descaro. Dicho o hecho ofensivo e insultante.

de la reflexión en este campo, pues el tránsito que les lleva a padres negociar esos otros significados y prácticas, convergen con factores imbricados y no sólo como efecto de la homofobia, pues si hubiera que buscar causas estructurales de tal rechazo, la homofobia no alcanza para explicar tal acontecimiento, ésta forma parte de un engranaje histórico y cultural de mayor complejidad. Propongo entonces estudiar este campo desde la noción de *experiencia* (Foucault, 1999).

Considero pertinente indagar sobre cómo opera en nuestra cultura la *experiencia* histórica en madres y padres de hijos no heterosexuales ante la ausencia de estudios que se aboquen a este campo, ante la emergencia de acontecimientos, terapias y espacios que contienen las emociones y discursos sobre la no heterosexualidad, y ante los debates y posicionamientos políticos que colocan como causa de la exclusión (y a veces origen) a la homofobia²⁷. En cierta forma, tales emergencias y discursos intentan hacer una crítica a las prácticas normativas, al hacer visible la homofobia se pone al descubierto los sistemas culturales de opresión que viven ciertos grupos de la sociedad, pero no su funcionamiento ni cómo se constituyen relacionamente, así como tampoco las posibilidades de su transformación. Coincido con Joan Scott en que:

necesitamos dirigir nuestra atención a los procesos históricos que, a través del discurso, posicionan a los sujetos y producen sus experiencias. No son los individuos los que tienen la experiencia, sino los sujetos los que son constituidos por medio de la experiencia. En esta definición la experiencia se convierte entonces no en el origen de nuestra explicación, no en la evidencia definitiva (...) que fundamenta lo conocido, sino más bien en aquello que buscamos explicar, aquello acerca de lo cual se produce el conocimiento (2001: 49-50).

Ahora bien, trazar este campo requiere responder dos preguntas centrales que guíen la reflexión: ¿de qué sujetos estoy hablando? y, ¿dónde está lo político en sus vidas? Considerando la extensa gama de posturas que problematizan y construyen teóricamente al sujeto, mi enfoque se aleja de una visión exclusivamente psicológica a manera del psicoanálisis lacaniano por ejemplo, que plantea que el sujeto está subordinado al lenguaje y la estructura. Si bien reconozco la importancia de dicha dimensión, me interesa estudiar al yo que Rabinow (1992) indagó y nos presentó, ese que está “culturalmente mediatizado y encarrilado históricamente que se encuentra en un mundo en continuo cambio”.

²⁷ En el capítulo II, se desarrolla y se problematiza la noción de homofobia.

Ubiquemos una escena. Comienza con la narración de ciertos sujetos que ven su vida cotidiana trastocada. Estos sujetos hablan desde su “yo” como si se tratara de una instancia psíquica ajena al mundo, sintiendo que la densidad de sus palabras no puede ser comprendida por otros que no han experimentado lo mismo. En cambio, desde esta labor indagatoria y analítica entenderemos que su “yo” se constituye como un “yo relacional”. Para Erving Goffman, no hay sujeto sin relación, sin interacción, sin el otro (Marrero, 2012). Gergen (1997), por su parte plantea que queda anulada la categoría del “yo” individual, éste es siempre relacional en tanto las premisas de lo que somos son sólo el producto de la cultura en un momento determinado. Entonces, cuando el relato de estos padres entra en escena, enmarco su biografía producida en un espacio y tiempo concreto, donde su “yo” está constituido a partir del lenguaje y la cultura, siendo así un yo historizado. Braidotti, refiere que:

Para Irigaray, como para Deleuze, el sujeto no es una sustancia, sino, por el contrario, un proceso de negociación entre las condiciones materiales y semióticas que afectan al propio yo encarnado y situado. Desde esta perspectiva, la “subjetividad” designa el proceso que consiste en acordonar -bajo la unidad ficticia de un “yo” gramatical- formas diferentes, tanto de interacción activa y reactiva con estas condiciones, como de resistencia a las mismas. [...] Toda apariencia de unidad que pueda contener no es una esencia otorgada por Dios, sino por el contrario, una coreografía ficticia que se desarrolla a múltiples niveles en el seno de un yo socialmente operativo (2006:99).

Hay una postura teórica que mira al sujeto constituido desde las tramas del poder y sus quiebres, que me interesa destacar. En Foucault, encuentro una vertiente importante a partir de su genealogía del sujeto moderno, tal figura se encuentra en el “sujeto de la sexualidad” (Foucault, 1999, 2000). Así, el sujeto moderno es el efecto inestable de la producción de técnicas de poder-saber-verdad. Un sujeto que es tomado como objeto de un saber posible, un sujeto que busca en la sexualidad la verdad de sí mismo a partir de los *juegos de verdad*. Y por otra parte, hay una reflexión posible desde el lugar que ocupa el cuerpo y la emergencia de la lucha, pues Foucault plantea que en general hay tres tipos de luchas: las que se oponen a las formas de dominación (étnica, social y religiosa); las que denuncian las formas de explotación que separan a los individuos de lo que producen, y las que combaten todo aquello que ata al individuo a sí mismo y de este modo lo somete a otros (luchas contra la sujeción, contra formas de subjetividad y de sumisión). Para él, la última es la que se ha vuelto más importante en la actualidad, esa que lucha contra

la sumisión de la subjetividad (Dreyfus y Rabinow, 2001). Seguir esa vertiente es provocadora, pues en su teoría hay espacio para la ruptura, la resistencia, agregaríamos nosotros la *insolencia*:

Quizás el objetivo más grande de nuestros días es descubrir lo que somos, pero para rechazarlo. Tenemos que imaginar y construir lo que podría liberarnos de esta especie de política de “doble ligadura” que es la individualización y la totalización simultánea de las estructuras de poder. [...] tenemos que promover nuevas formas de subjetividad a través de esta especie de individualidad que nos ha sido impuesta por varios siglos (Foucault, en Dreyfus y Rabinow, 2001: 249).

Con lo anterior doy cuenta de que el sujeto que aquí se piensa, es un sujeto constituido históricamente, culturalmente, relacional y en un campo de pugna constante. Un sujeto que se constituye cotidianamente dado por la experiencia, y ésta se configura por tres órdenes: un sujeto de conocimiento (objeto de saber), un sujeto moral (“voluntad de obediencia”), y un sujeto político (el cuerpo en su potencia y resistencia) (Foucault, 1999). Me interesa comprender algunos procesos biográficos en su capacidad de interpelación; de duda, de desobediencia y de la posibilidad de constituirse de otro modo subjetiva y políticamente.

El propósito es dar cuenta de la experiencia a partir de la no heterosexualidad, y de los procesos subjetivos que se producen en madres/padres de sujetos no heterosexuales, una vez que el ocultamiento se torna en declaración. Recorrí una ruta casi subterránea de aquellas cosas “indecibles”, de aquellas palabras y silencios fulminantes dados en los espacios domésticos que a su vez condujeron a otras instituciones del orden social como la iglesia, las leyes, la política, los medios informativos, la ciencia psi, que me llevó a distintos espacios inventados para sostener el malestar social y emocional que produce la abyección. Decidí abordar este campo para insertar la discusión sobre la relevancia que adquiere la forma en que el cuerpo, las emociones y la política están relacionados, desde un tránsito emocional disperso y no lineal como móvil de la acción social y la resistencia, de los modos en que el poder actúa sobre la vida y cómo la vida actúa contra el poder, haciendo de esta experiencia, un “discurso en retorno”.

2. Antecedentes y estado de la cuestión

Este estudio es una continuación de la investigación presentada como parte de la tesis para la Maestría en Psicología Social de Grupos e Instituciones (Ojeda, 2008). La tesis fue producto de mi intervención grupal en la organización *Letra S A.C.*, con familiares de jóvenes no heterosexuales. De ahí, fue posible observar algunos significados acerca del impacto que representaba para los padres el tener un hijo/a no heterosexual, pues se producía un duelo difuso, sostenido por una lógica dominante del género que plantea un modelo dicotómico de la diferencia sexual. Se encontraron formas en que madres y padres problematizaban tal acontecimiento en su vida familiar, al tratar de buscar orígenes y causas para entender esos comportamientos extraños ante la realización de prácticas sexuales no normativas por parte de sus hijos/as.

De los ámbitos que quedaron poco explorados en aquel estudio, existen ciertos aspectos que posibilitaron pensar la subjetividad y los procesos sociales emergentes en el campo de la sexualidad, a partir de distintos acontecimientos sociales surgidos del 2000 al 2011 en nuestro país, donde se inserta este estudio. En suma, interesa mostrar algunos procesos subjetivos y políticos que se producen en las trayectorias biográficas de madres y padres que protagonizan la emergencia de nuevas “tecnologías del yo”, que van *de la abyección al orgullo*, que a su vez son parte de una experiencia moderna de la sexualidad en México.

Se trata entonces de un estudio pionero, rico en descripción, que se enfrenta a un campo de antecedentes y hallazgos aún incipientes. Considerando que los estudios sobre diversidad sexual en México, desde las ciencias sociales, están en sus inicios siendo aún escasa su literatura (Hernández, 2004; List, 2004), que se van incrementando (Cruz, 2007)²⁸, existen sólo dos estudios (Carrier, 1976; Ryan et al, 2009) cuya unidad de análisis son las familias con integrantes no heterosexuales en mexicanos y latinos, respectivamente. Entre los hallazgos de uno y otro estudio existen 33 años de diferencia. ¿Qué ha sucedido entre el tiempo

²⁸ Una revisión hecha por Cruz (2007) sobre el estado del arte indica que el desarrollo de investigaciones sobre diversidad sexual en México, es heterogéneo por sus perspectivas teórico-metodológicas desde la segunda mitad del siglo XX. Donde, los enfoques temáticos se enriquecieron a partir de la década de los ochenta con la presencia del movimiento homosexual en México, primero desde la sexología, y luego otras que como la psicología, antropología, sociología y otras disciplinas sociales mostrando que el estudio sobre temas lésbico-gay es escaso.

de uno y otro?, ¿qué procesos sociales han influido en la producción de subjetividades disidentes a la heteronormatividad y su relación con las familias?

Joseph Carrier (1976), antropólogo norteamericano, estudió las actitudes familiares hacia hombres homosexuales mexicanos en Guadalajara en los años 70, destacó el papel del patriarcado en la cultura mexicana y la construcción dominante de la sexualidad heterosexual. Sobre las actitudes de la familia hacia la homosexualidad encontró que la mayoría de la gente gay de finales de los treinta o cuarenta años, vivía en condiciones hacinadas con su familia, y en otros casos toda su vida. Desde su análisis tales normas de vida familiar mexicana restringen el comportamiento sexual del homosexual. Después de este estudio existe una importante ausencia de investigaciones que analizaran la condición de familias de gays o de lesbianas en México.²⁹ Lo mismo ocurre en otros países de América Latina donde hay escasa documentación sobre estudios que traten lo relativo a las reacciones familiares.

Hasta el 2009, Caitlin Ryan, publica una investigación realizada con jóvenes latinos en California, donde muestra que los comportamientos que expresan rechazo por parte de los padres a sus hijos LGBT aumentan drásticamente el peligro de afectar la salud de éstos; con implicaciones importantes para lograr el cambio en la forma en que estas familias se relacionan con sus hijos LGBT (Ryan, et al, 2009). Cabe señalar que no se trata de un estudio que profundice en nuestra cultura, ni pone énfasis en los procesos por lo que atraviesan los padres, sólo se centra en los efectos del rechazo familiar y los riesgos de salud para los hijos.

Diversos estudios cualitativos en Estados Unidos, México y España han encontrado un temor generalizado de gays y lesbianas a revelar su identidad homosexual a sus familiares por el rechazo, exclusión, o la pérdida de la relación afectiva familiar (Weston 2003, Alfarache 2003, Viñuales 1999, Pérez Sancho 2005). Carrillo y colaboradores (2011) han estudiado la “migración sexual”, mostrando que el no poder ser abiertamente gay en México orilla a las personas no

²⁹ Quizá por ello Porfirio Hernández, después de realizar un estudio etnográfico para reconocer el papel de colectivos en la conformación de una identidad gay en jóvenes de la ciudad de México, señaló: “si bien la información aportada por Carrier es relevante, hacen falta estudios que revelen las relaciones actuales entre los jóvenes gay “chilangos” y sus familias en el contexto sociocultural contemporáneo” (2001: 86).

heterosexuales a salir del país y no tanto por cuestiones económicas. Así, en muchos casos las familias los apoyan para que emigren de su país y vivan abiertamente su sexualidad, en parte para protegerlos del estigma y discriminación existentes y para que la familia misma quede resguardada. Recientemente se ha estudiado a personas transgénero y transexuales en la ciudad de México (Sandoval, 2008), así como aquellas que viven con VIH y que se ven obligadas a migrar a Estados Unidos, así Hernández-Rosete (2008) muestra que uno de los factores que influyen en su migración, es el rechazo y la violencia familiar por creencias morales que conciben estas identidades como una forma de agravio para el honor familiar.

En general, las investigaciones mexicanas en el campo de la diversidad sexual se han enfocado a estudiar lo *diferente*, es decir las identidades o prácticas homosexuales (Núñez, 1999; List, 2004, 2009; Cruz, 2004; Laguarda, 2005, 2008; Prieur, 2008, Parrini, 2007, Parrini y Amuchástegui, 2008), lésbicas (Mogrovejo, 2000; Alfarache, 2003) y bisexuales (Liguori, 1995) en ese orden de consistencia, y si bien en sus análisis se retoma la heterosexualidad como construcción dominante o la mención de los efectos de una sociedad “homofóbica” (Laguna, 2013), consideramos que hace falta profundizar en tales aspectos ya que puede hacerse visible que esa existencia legitimada también dice aquello que intenta excluir, pero también al hablar de lo excluido, como juego de espejos, nombra y descoloca lo supuestamente inalterable.

Por último, llama la atención en ese sentido, que al tiempo que existe una ausencia de investigaciones sobre este tema, en las últimas dos décadas se viene dando una proliferación de distintas intervenciones terapéuticas, educativas y de producción cultural. Desde el ámbito educativo se ha incrementado el número de talleres de “sensibilización” y reducción de la homofobia como parte de los objetivos de distintas asociaciones civiles; en la clínica se ofrece terapia grupal a familiares y amigos desde 1999, primero en Letra S, A.C. para luego ser retomada en su totalidad por Cuenta Conmigo, A.C hasta la fecha. Surgen también en los 2000, dos espacios de autoayuda para familiares y amigos (FUNSEVIDA y Grupo Condesa) que después se constituyeron como asociación civil, con la intención de incidir en la *aceptación* y respeto de la no heterosexualidad, aunque también hace no más de diez años surgen dos espacios terapéutico-religiosos que promueven la cura-

rehabilitación de la homosexualidad (Courage Latino y Renacer). Así mismo, se dispone de libros de autoayuda y espacios mediáticos que debaten la no heterosexualidad y su aceptación, problematizando los derechos y las identidades sexuales. Estos son los espacios que atenderé en esta investigación. Tal campo arroja información importante sobre cambios culturales en materia de sexualidad y género, en tanto elementos de comprensión de subjetividades y procesos sociales como parte de una experiencia histórica.

3. Sobre las coordenadas teóricas y la ruta analítica

En este apartado mostraré las distintas búsquedas teóricas en el intento por elucidar el campo empírico. La experiencia, los procesos de subjetivación y las emociones fueron coordenadas claves para comprender los procesos vividos de los sujetos con los que interactué, que se fueron sumando una vez que había una especie de “extravío” teórico que no permitía articular las categorías analíticas con los procesos observados y los hallazgos.

Cuando decidí iniciar esta investigación, tenía como mirada teórica principal a la teoría foucaultiana que me acercó a la noción de *experiencia* para dar cuenta de los modos en que se produce la sexualidad, a partir de la escena social que antes mencioné (los efectos de la salida del clóset en el espacio familiar). Las dimensiones del poder a manera de campos de saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad, estaban presentes en sus historias y relatos. Sea en una charla informal, una entrevista o en un espacio colectivo, aparecían algunas prácticas sociales, así como arreglos culturales que constituyen ciertas formas de sexualidad normativa. Me propuse mostrar que esas vivencias particulares de vida son parte de ese engranaje teorizado por Foucault, donde nada se escapa al poder y la historia. En ese momento tenía la ilusión de que desde ese enfoque, daría una comprensión vasta de la experiencia, aunque ese fue un primer punto ciego, pues no sólo observaba discursos de saber, poder y verdad, también había una densidad y un desborde de emociones que insistentemente distraían mi atención: asco, repugnancia, vergüenza, miedo, enojo, tristeza, etcétera; eran emociones frecuentemente encontradas en los relatos de las madres y padres a la hora de describir lo vivido por tener un hijo “puto”, “maricón”, “marimacha” o “manflora”;

sensaciones de vómito, asfixia, presión en el pecho, ardor en la panza, dolor en las rodillas, mareos, migrañas, acompañaban sus reclamos. ¿Qué hacer con ese “excedente” de información? Había un “resto”, un “desperdicio” de la experiencia³⁰.

A pesar de que el cuerpo teórico de Foucault, es “una caja de herramientas” que permite operar el material de campo, coincido con Illouz (2010) quien alude que un abordaje foucaultiano exclusivo acota las posibilidades de profundización, pues se trata de conceptos generalizadores que no dan cuenta de procesos de los sujetos, en cambio son conceptos tan abarcadores que terminan aplanando su complejidad. Vimos que atender las emociones daba un campo fértil de exploración y comprensión de los procesos vividos. Más aún, encontré en esos incómodos “restos”, la ruta hacia la búsqueda de una conexión entre las emociones como detonadores de procesos políticos. En esos quiebres emocionales surgían nuevos desplazamientos y nuevas micropolíticas. Como apuntan Hardt y Negri (2005), además del lenguaje, existe el cuerpo con sus deseos, impulsos y afectos.

El segundo punto ciego que obligó a buscar otra ruta, fue la vaga idea de que las madres y padres que luego de vivir un proceso de aceptación hacia sus hijos/as, realizaban incidencia en espacios públicos y de ahí hacia un proyecto de ciudadanía sexual. En lugar de eso me di cuenta que si bien algunas madres se convierten en activistas o participan en espacios públicos, es en el espacio vivido más cercano a su realidad donde podemos comprender sus manifestaciones libertarias y micropolíticas. La fuerza de su resistencia está en los espacios domésticos a manera de infrapolítica (Scott, 2000), movimientos estratégicos para salir bien librados desde sus espacios cotidianos. Por ello centró la atención en esos modos en que aparecían las resistencias, como formas de crear y recrearse en su mundo y de los cambios sociales de los cuales forman parte.

Así pues, la reconstrucción de este mapa, requirió de una búsqueda múltiple. Además de conocer a través de sus relatos, que sus vidas se ejercen en un campo de fuerzas donde el poder opera en distintas direcciones y que lo vivido por ellos, se constituye como parte de una experiencia histórica de la sociedad mexicana, con sus maneras particulares de problematizar la sexualidad; busqué esas trayectorias que, mediante rupturas y continuidades, se producen en un campo

³⁰ Sobre el desperdicio de la experiencia y la sociología de las ausencias ver Sousa Santos (2005).

emocional disperso en sus relatos desde sus distintos espacios de vida. La experiencia, las emociones y la subjetivación constituyen el nodo central del análisis. Las tres aproximaciones teóricas se desarrollan a continuación.

La experiencia según Foucault

¿Desde dónde podemos pensar la vida y los sujetos que son constituidos por medio de la experiencia? Nietzsche (en Cragnolini, 2007), al pensar en la idea de vida, vio la relación entre cuestiones metafísicas, políticas, económicas y sociales. Para él, la vida no es una sustancia que recibe normas desde afuera, sino una continua producción de formas a partir de sí; por ello la vida misma es política. Los planteos de Nietzsche serán retomados y reelaborados por Foucault, desarrollando lo que denominó como *la entrada de la vida en la historia*. Tal concepción da cuenta del inicio de los fenómenos propios de la vida humana en el orden del saber y del poder, es decir en el orden de las técnicas políticas (Foucault, 2000).

Recurrir a la noción de *experiencia*³¹, contiene una potencia analítica que permite comprender la vida y el flujo permanente de significaciones sociales que la atraviesan. Para tal fin, el concepto foucaultiano de *experiencia* entendida como “la correlación, dentro de una cultura, entre campos del saber, tipos de normatividad y formas de subjetividad” (Foucault, 1999:8), remite a una forma histórica de subjetivación, lo cual implica un régimen de verdad determinado, relaciones de poder, y formas de relación del sujeto consigo mismo y con los otros, lo que permitirá indagar sobre cómo se viene constituyendo sujetos cuya experiencia está situada dentro de un entramado de poder. En este sentido hay dos conceptos que me interesa trabajar a partir del efecto histórico de una tecnología de poder

³¹ Martin Jay (2001), rastrea etimológicamente la noción de Experiencia. Tiene sus antecedentes griegos con la *empiria*. Existen otras nociones griegas como *pathos* que expresan aquello que sucede cuando uno no lo espera o se ve sorprendido por los hechos. El término latino *experientia* que constituye el antecedente más directo, no sólo anticipa *experimento* sino su afinidad con *peira* y *experiri* puede estar hilado con la palabra moderna peligro. Mientras que las variantes alemanas de *experiencia*, tienen ricas connotaciones etimológicas, la más antigua *erfahrung* contiene la palabra viaje, *Fahrt* alude a una duración temporal, y una connotación de la acumulación histórica o tradicional de sabiduría. Así, la evidencia etimológica de *experiencia* implica conocimiento empírico y experimentación; puede sugerir lo que nos sucede cuando somos pasivos y cuando estamos abiertos a nuevos estímulos. También puede connotar un viaje, una travesía peligrosa; al mismo tiempo una interrupción dramática en el curso normal de la vida, cuando sucede algo más vital, intenso y no mediado.

centrada en la vida: por un lado, los desplazamientos en una sociedad normalizada en materia de sexualidad, que estará centrado a partir de procesos subjetivos de madres/padres de hijos no heterosexuales; y por otro lado, las resistencias al biopoder o procesos políticos, es decir, cómo a partir de cierta sujeción y de una interpelación a dicha normatividad, se produce una posibilidad de resistencia, una forma en que la vida actúa contra el poder: las micropolíticas.

Dado que la sexualidad y los efectos que de ella derivan, no pueden ser entendidos como una realidad natural o esencia de la vida, a decir de Weeks (2000), Foucault la utiliza para explicarla como el instrumento necesario y el efecto determinado de una serie de estrategias discursivas y políticas. Halperin insiste en que cuando la sexualidad es vista como un punto de pasaje particularmente denso para las relaciones de poder “puede por lo tanto ser descrita como una gran red superficial donde la estimulación de los cuerpos, la intensificación de los placeres, la incitación al discurso, la formación de conocimientos, el refuerzo de los controles y las resistencias se encadenan unos con otros según grandes estrategias de saber y de poder” (Halperin, 2000: 63).

No obstante, para iniciar ese recorrido analítico enfrenté un problema metodológico. Foucault no desarrolló como tal la noción de experiencia, sólo la menciona en su *Historia de la sexualidad*, y sin embargo como apunta Fortanet (2008), la obra entera de Foucault puede ser leída como una historia crítica del concepto de experiencia³². En este sentido, no brindó una guía acerca de cómo

³² Aunque la noción de *experiencia* es trabajada en el primer Foucault tendrá transformaciones hasta terminar por abandonarla. Según Fortanet (2008), al inicio, Foucault le llamará una fenomenología del sueño ligada a una experiencia onírica, considerada como experiencia vivida e imaginaria, basándose en la fenomenología de Husserl y Merleau-Ponty. Aquí existe un primer uso de tal noción ligado a lo onírico, una experiencia vivida por un sujeto, como lugar privilegiado donde se funda la trascendencia de una subjetividad y lo más propio del sujeto: su libertad. Tal experiencia es concebida como un acceso a la dimensión originaria del hombre más allá de toda historia, convirtiéndola en un trascendental. En otro texto; *Maladie mentale et personnalité*, Foucault se centra no en la experiencia onírica sino en la de la locura que lleva al problema de la historia, pues el anclaje entre experiencia y locura supone, el problema moderno del encierro. Así, estudia la dimensión psicológica y sus condiciones reales, buscando una experiencia de la enfermedad mental que no sólo pertenezca a la historia psicológica individual sino a una dimensión fundamental de la experiencia: la angustia. Sin embargo en su análisis hay una ambivalencia no resuelta, la insuficiencia de un método fenomenológico que no contempla las formas históricas de la enfermedad mental y los contenidos vividos como experiencia por el sujeto. La pregunta por la historia desarmará tal concepción ¿acaso este hombre no es un producto histórico? Y si es así ¿la época de su invención no es la modernidad y no coincide con la aparición de la psicología, la penalidad, la prisión, el hospital general? El intento por pensar la historicidad de las formas de experiencia posee una condición de posibilidad que aparece en *Historia de la locura*, tal noción está desligada de la vivencia del sujeto y la fenomenología, sino sometida a las formaciones históricas

llegar a reconocerla, aunque ya sus desplazamientos teóricos indican un camino para comprender cómo se han conformado en occidente los campos de saber, los tipos de normatividad y las formas de subjetividad en tanto experiencia de la sexualidad. Aquí la utilizo como guía analítica para el objeto de estudio, un tanto con la “autorización” de Foucault de recurrir a su obra³³.

Aunque Foucault abandona el hecho de problematizar la experiencia posterior a sus primeros planteamientos, presenta los caminos que le llevaron a conformar una genealogía en sus dos vertientes clave: el lugar del cuerpo y la emergencia de la lucha³⁴. En este sentido, en esta investigación atenderé tres problematizaciones en función del plano de enunciación en que se dan las preguntas foucaultianas graficadas como ¿qué sé?, ¿qué puedo?, ¿quién soy? (Foucault, 1990). Campos epistemológicos donde convergen el saber, el poder y la subjetividad. Así, parto por rastrear las formas de problematización de acuerdo a estas preguntas, en función de los discursos sobre la no heterosexualidad³⁵. La escena primera que permite observar tales ámbitos comienza con la declaración del hijo que no se asume heterosexual y lo “confiesa” a su madre/padre y de ahí seguir una ruta en el intento por comprender los procesos subjetivos y políticos de

donde, las experiencias cobran sentido, se materializan a partir de su problematización, y se expresan según toda una serie de reglas discursivas, prácticas, de saberes-poderes.

³³ Foucault mencionó “Todos mis libros, ya sea *La historia de la locura en la época clásica* o éste (*Vigilar y castigar*), son, si ustedes quieren, pequeñas cajas de herramientas. Si la gente desea abrirlos y hacer uso de tal o cual frase o idea, de este análisis o de aquel otro, como si fuera un destornillador o una llave inglesa, a fin de hacer cortocircuitos o descalificar los sistemas de poder, incluyendo aquellos de donde mis libros han surgido, me parece perfecto” (en Halperin, 2000: 74).

³⁴ Las fases de la filosofía foucaultiana, de acuerdo con Rodríguez Magda (1999), giran en torno a: 1) una temática arqueológica, de 1961 a 1969, desde *La historia de la locura* a *La arqueología del saber*, centrada en la configuración del saber, la crítica al humanismo, y la arqueología como método, 2) temática genealógica, de 1971 a 1976, que arranca con *El orden del discurso* y *Nietzsche, la genealogía y la historia*, generando sus líneas de comprensión del poder, el panóptico, la sociedad disciplinaria en *Vigilar y castigar*, el modelo normativo con *La voluntad de saber* y el modelo estratégico y microfísico, y 3) temática en torno a las tecnologías de la subjetividad, de 1978 a 1984, con su problemática de la “gubernabilidad”, y con los volúmenes de la *Historia de la sexualidad: El uso de los placeres* y *La inquietud de sí*. Su obra da cuenta de tres ámbitos de genealogía, se trata de una ontología histórica de nosotros mismos en relación a la verdad a través de la cual nos constituimos en sujetos de conocimiento, una ontología histórica de nosotros mismos en relación al campo de poder a través del cual nos constituimos en sujetos que actúan sobre los otros, y una ontología histórica en relación a la ética a través de la cual nos constituimos en agentes morales.

³⁵ Aunque Spivak (2003), critica a Foucault por no considerar las particularidades culturales existentes al pensar críticamente la idea de sujeto y la construcción del conocimiento, considero que la tarea que nos deja Foucault es el pensar la experiencia a partir de la historia de sus exclusiones y rechazos dentro de una cultura a partir de coordenadas temporales en torno a una ontología histórica de nosotros mismos.

dichos padres, su estancia en los grupos, su participación en manifestaciones colectivas, su testimonio en distintos espacios, así como las micropolíticas ejercidas por ellos. Cada uno de estos ejes sugiere una ruta metodológica posible que intenté abordar como sigue:

Campos del saber: Sujeto de conocimiento

Este campo epistemológico implica identificar aquellos términos relacionados con una producción de discursos cuyo eje está en el saber. Como parte de nuestra cultura sexual, existen términos tales como “joto”, “puto”, “maricón”, “gay”, “tortillera”, “homofobia” que delimitan ciertos saberes sobre sexualidad. Para tal fin considero necesario trazar un esbozo histórico de distintos saberes y analizar las condiciones de producción de discursos que hicieron posibles tales ocurrencias (la existencia de prácticas y una comunidad específicas, la pandemia de Sida, el surgimiento de organizaciones), listar sus “superficies de emergencia” (el rumor, la prensa, los programas televisivos, la marcha del orgullo *gay*), sus autoridades de delimitación (los psiquiatras, la iglesia, el Estado) y sus “rejillas de especificación” (filtros conceptuales dados por términos ya existentes: “enfermedad”, “pecado”, “perversión”).

Este campo arrojó información relevante sobre ciertos procesos históricos que configuraron distintos discursos cuyos efectos aparecían en la narrativa de madres y padres. En ese sentido, encontré los siguientes ejes que dan cuenta de la producción de un sujeto del conocimiento, según sus relatos: 1. Un saber de observación: es decir una necesidad de indagar el cuerpo del hijo/a para disuadir o confirmar la sospecha o alentar el momento de la confesión. 2. Un saber científico: que atravesó una trayectoria de búsqueda sobre el origen y la verdad de la no heterosexualidad. 3. Un saber del yo: comenzó con la declaración del hijo/a incrementándose en la medida en que transitaron por distintas instituciones y dispositivos. Se trató de una búsqueda ontológica de sí a partir de la alteridad sexual del hijo/a, por medio de constantes preguntas sobre distintos tópicos con relación al género y la sexualidad.

Tipos de normatividad: Sujeto social y jurídico

Este campo epistemológico tiene como eje de comprensión al poder, el cual configura un determinado sujeto social y jurídico. Se hace alusión a aquellas normatividades que modifican y transforman a los sujetos por medio de técnicas de control y vigilancia que buscan una producción de verdad, de la cual los sujetos salen transformados (García Canal, 2006). Para este trabajo se identificaron aquellos discursos cuyo saber-poder produce una relación con la moral, la cultura dominante y las prácticas concretas en el orden social. La *heteronormatividad* constituyó para nuestro análisis un eje conductor, pero también lo fue la *maternidad/paternidad* en tanto instituciones que delimitan un conjunto de prácticas que comprometen una trama de los valores sociales como mandatos de significación y de pertenencia a un orden social. Estos ejes fueron problematizados en espacios como la iglesia, grupos de apoyo y terapéuticos a partir de distintos dispositivos de normalización y/o correctivos.

Formas de subjetividad: Eje del sí mismo. Sujeto ético

El espacio de las formas de subjetividad está atravesado por la moral, “el comportamiento real de los individuos, en su relación con las reglas y valores que se les proponen: designamos así la forma en que se someten más o menos completamente a un principio de conducta, en que obedecen a una prohibición o prescripción o se resisten a ella” (Foucault, 1999: 26-27). En este modo de relación con un código moral, intervienen: 1. *La determinación de la sustancia ética*, manera en que el individuo debe dar forma a tal parte de sí mismo como materia principal de su conducta moral. 2. *El modo de sujeción*, forma en que el sujeto establece una relación con las reglas y se reconoce vinculado y obligado a seguirlas. 3. *El trabajo ético* se realiza consigo mismo y no sólo para que el comportamiento sea conforme a una regla sino para intentar transformarse en sujeto moral de la propia conducta (Foucault, 1999). Este campo epistemológico amplía su análisis desde la pregunta sobre ¿qué puedo decir? a la pregunta ¿quién soy?, entendido como *formas de subjetivación* o *tecnologías del yo*. Esta autodisciplina no es una imposición externa del poder, sino un ascetismo ejercido por el propio sujeto.

El discurso en retorno: las micropolíticas

En este eje planteo sobre las potencialidades de los sujetos, en contextos de contingencia social. Este traslado en el desarrollo teórico de Foucault sobre *el sujeto ético*, que parte de una comprensión sobre la subjetividad como una producción, implica que ésta no viene dada sino que se produce y además que no existe un modo único de subjetividad. Y esto es porque la subjetividad “no conoce ninguna instancia dominante de determinación que gobierne las demás instancias como respuesta a una causalidad unívoca” (Guattari, 1996:11), emerge en múltiples circunstancias; en medio de contingencias, modos transitorios de vida y luchas, entre el deseo, las presiones sociales y las necesidades de vivir, inscrita en un campo de fuerzas complejo que exige al sujeto deconstruirse y reconstruirse permanentemente entre lo instituido y lo instituyente (Martínez y Cubides, 2012).

Para mi campo de observación, las micropolíticas permiten reconstruir los modos en que la vida actúa contra el poder. Siguiendo a Martínez de la Escalera (2009), las micropolíticas son resistencias en la práctica teórica y en la práctica no discursiva: se resisten estratégicamente a las biopolíticas descritas por Foucault. Las micropolíticas se ubican en el borde *–entre–* de las disciplinas y las biopolíticas, si las disciplinas tienen por objeto el cuerpo de los individuos y la biopolítica el cuerpo poblacional, la micropolítica atraviesa *–entre–* el cuerpo individual y el colectivo. Por ello no se trata de configurar identidades, de ser identificado, o fichado; habrá que arrancarse de dominios de enunciación y de estados de cosas, desterritorializar para reterritorializar otros agenciamientos. A decir de Useche (2012:99), la micropolítica es:

una dimensión que permite captar la vida como heterogeneidad y variación, en donde la potencia de acción no está delimitada por territorios de poderes supremos, sino por micro-poderes que trazan nuevos trayectos y líneas por donde emerge el deseo, lo actual, lo novedoso. La micropolítica genera un campo de creación, apto para la irrupción de nuevas modalidades de asociación, de originales formas de acción pública que permiten el trazado y la puesta en obra de otros mundos sociales y políticos. (...). La micropolítica asume que todos poseemos un poder interior, una fuerza primaria y activa, que es la vida misma desplegándose³⁶.

³⁶ Algunas dimensiones posibles del despliegue en el campo de acción de las subjetividades políticas, documentadas en espacios microsociales, se han dado: a partir de prácticas concretas y cotidianas, desde el territorio y hacia la construcción territorial, desde y hacia la construcción de comunidad, desde la producción y el trabajo, construyendo tiempos y espacios alternativos a las lógicas sociales dominantes, en la lucha (acción directa y antagonismo social territorialmente situado), desde y con el cuerpo, y a partir de tradiciones (Vommaro, 2012).

El campo micropolítico de la resistencia implica un despliegue de fuerzas minúsculas por múltiples esferas de la acción humana: la estética, el lenguaje, la producción material, la generación de nuevas relaciones sociales de convivencia o la producción simbólica. La cultura se torna como potencial de acontecimientos políticos y éticos. Lo estético es atravesado por la política y lo político es estetizado. Entonces, la vida discurre como una posibilidad abierta, es ese horizonte posible de acción donde, “la emancipación es un proceso de subjetivación que es a la vez proceso de desidentificación o de desclasificación” (Ranciere, 2003:113).

Este discurso en retorno implica estudiarlo desde la relación existente entre sexualidad y política, pues conforma un tipo de *subjetividad política* que reúne al movimiento y se transforma por éste dentro de un campo de disputa³⁷. Es decir, busco reconocer procesos de politización que se producen en dicha experiencia en ciertos sujetos, que involuntariamente, fueron conformando un despliegue de acciones micropolíticas ante la heteronormatividad, y hacia un proyecto de inclusión social desde la puesta en común, esto es, la noción de un *nosotros*.

Pero, ¿cómo actúan las micropolíticas? Sin hacer un extenso campo de exploración sobre la categoría de *vida cotidiana*, situamos la relevancia de lo cotidiano como eje de análisis en la comprensión de estos procesos. Parto de que todos los procesos sociales se configuran desde experiencias significativas que van tejiendo modos particulares de actuar en el mundo y éstos se producen en la vida misma. Estudiar lo cotidiano implica aprender a reconocer la *doxa*, es decir, atender el mundo que está formado por las rutinas, las prácticas y el conocimiento del sentido común que guían los encuentros sociales a manera de mapa carretero del movimiento y la interacción cotidiana (Churchill y Binford, 2012).

La realidad de la vida cotidiana tal como Berger y Luckmann (2008) la describen, se aprehende como una realidad ordenada y objetivada, esto es, constituida por un orden de objetos que han sido designados como objetos antes

³⁷ Las ciencias sociales han trazado ejes a partir de que problematizan algunas categorías teórico-política como las identidades sexuales, la acción colectiva, y la ciudadanía sexual que brindan herramientas para comprender procesos históricos y sociales concretos tales como los movimientos sociales. Por ejemplo, entre los aportes de la sociología de la sexualidad ubican tres momentos: la sociología de la desviación, que se ocupó primordialmente de la homosexualidad masculina; los estudios de género y las teorías feministas sobre gays y lesbianas; y los estudios que surgieron como efecto del movimiento sociopolítico Queer Nation en Estados Unidos (Arguello, 2013).

de que los sujetos aparecieran en escena. Desde su apreciación, esto supone colocar en el centro el lugar del lenguaje usado en la vida cotidiana, ya que proporciona continuamente las objetivaciones indispensables y dispone el orden dentro del cual adquiere sentido. Es importante colocar este marco explicativo, pues sirve de ruta para comprender que las trayectorias de vida que estudié parten del lenguaje que ordena la trama de significados construidos culturalmente, que marca las coordenadas de la vida en la sociedad y llena esa vida de objetos significativos.

Para Agnes Heller (1994), la vida cotidiana se desarrolla y se refiere siempre al ambiente inmediato alcanzando las objetivaciones más elevadas. Está dominada por el pragmatismo, el conocimiento que de ella se genera está dominada por el qué y el cómo, no por el por qué. En tanto sujetos cotidianos existe el pragmatismo. El sujeto se objetiva en numerosas formas, pues éste al formar su mundo (su ambiente inmediato) se forma también a sí mismo. Podría pensarse que la vida cotidiana es un espacio que se ve absorbido por la rutina y la trivialización de las prácticas sociales (maneras de hacer), ¿qué de relevante puede suceder allí? En los planteamientos de Heller (1994), encontramos su potencia analítica pues “la vida cotidiana es el espejo de la historia”. Mientras que para Lefebvre (1984), lo ordinario es el lugar en donde también existe lo extraordinario, lo cotidiano es el cimiento sobre el que se construyen todas las otras actividades de la vida social. Para ambos autores, es allí en ese espacio-en-tiempo donde está la clave para entender el cambio social.

A partir de este eje, pretendo ubicar cómo desde lo cotidiano, en el marco de esas rutinas banales y aburridas, hay espacio para las fisuras y quiebres. Siguiendo la riqueza de la que Lefebvre nos invita a encontrar en el estudio de lo cotidiano, es posible atestiguar esos “momentos de presencia”, rasguños minúsculos y sutiles de la conciencia que se entrometen para pensar en las relaciones sociales de forma distinta (Churchill y Binford, 2012). De Certeau (2000), indica que a partir de ciertas “tácticas” del sujeto, esa serie de comportamientos permiten crear la red personal de caminos por los cuales diariamente se transita y se construyen las relaciones sociales, desde la acción. Es en este espacio donde se pone en juego la capacidad creativa del sujeto, en tanto prácticas cotidianas “maneras de hacer” que se movilizan recursos insospechados, ocultos en la gente ordinaria, en respuesta al orden social que condiciona las capacidades del sujeto, que lo atosiga con ciertas

normas a cumplir y que éste invierte. Por ello, estudiar lo cotidiano constituye una perspectiva del conocimiento que me interesa recuperar.

Las emociones como brújula posible

Merleau-Ponty (1993), instauró una manera distinta de comprensión acerca de cómo se aprehende el mundo, para él el mundo se conoce por y a través del cuerpo³⁸. Decirlo así pareciera una operación sencilla, simple, directa entre el sujeto-cuerpo y la realidad social en la que se mueve, lejos de eso, sus reflexiones llevan a comprender las operaciones complejas que se producen con los sentidos y el desarrollo de una conciencia perceptiva que interpreta su realidad y su mundo. Su apuesta es que el reconocimiento de los fenómenos implica una teoría de la reflexión y un nuevo *cogito*.

Las ciencias sociales han inaugurado una nueva tendencia al adentrarse en la investigación del mundo emocional desde distintos acercamientos que van más allá de un exclusivo enfoque psicológico, cultural o social. Estamos ante un nuevo paradigma que pone como foco de su descentramiento y crítica a la modernidad desde otras miradas³⁹.

³⁸ En América Latina desde los años 80, los estudios del cuerpo se han centrado en dilucidar el funcionamiento y el efecto de las relaciones de poder a través del cuerpo y mediante las cuales se fijan y se refutan normas sobre la vida de los sujetos y grupos sociales. Las ciencias sociales han encontrado en estos estudios una vía para explorar hechos como la opresión, el sufrimiento, la diferencia, la colonialidad, o la experiencia (Pedraza, 2009).

³⁹ De acuerdo con Fernández (2011), “este renovado interés sobre el tema tiene que ver con varias cuestiones sociales y académicas, entre las que es posible destacar: las tendencias culturalistas de los estudios sociales, lo que hay quien llama un nuevo paradigma –derrumbamiento de las categorías sociales, globalización, individualismo, consumo y comunicación, derechos culturales- (Touraine, 2005); la crítica a la cientificidad y a los grandes metarrelatos de la modernidad (Lyotard, 1979; Reynoso, 1991) y al racionalismo o la racionalización, además de la introducción de la unidad bio-psico-social a la hora de la investigación social (Morin, 1999b); así como todo lo que tiene que ver con la comunicación y los *mass media* (Thompson, 1993); el consumo (Bauman, 2007; Baudrillard, 2007; Lipovetsky, 2007) y el estudio alrededor del mismo, las identidades y construcciones genéricas, sobre el cuerpo (Planella, 2006); la cultura *fitness* y estética (Kogan, 2005); los avances en medicina nuclear cuando una tomografía de emisión de positrones nos escanea el cerebro y colorea las emociones; la generalización de terapias (Giddens, 1994) donde habitan los especialistas pertenecientes a la tribu de los *psi* (Marina, 2006), la psicolización del yo y la literatura de autoayuda (Illouz, 2007,2010). Hoy se habla, por ejemplo, de universos afectivos y de afectividad colectiva (Marina y López, 2006; Fernández Christleb, 2000). En este aspecto parece que nos alejamos de la modernidad, pero no sólo en el interés hacia el tema, sino y también su tratamiento, hoy hay una nueva mirada más abierta, curiosa y comprensiva” (2011:2).

En las últimas décadas han aumentado los enfoques acerca del curso de las emociones por su importancia para la actividad subjetiva y su relación con procesos sociopolíticos amplios. En general, las emociones han despertado interés por el trabajo de Norbert Elias, dada la relevancia de los estudios sobre el cuerpo y la influencia de la noción de hermenéutica del sujeto de la que se ocupó Foucault (Pedraza, 2007). A partir de la década de los ochenta en los Estados Unidos este campo comenzó progresivamente a generar interés para la investigación (Surrallés, 1998).

Una primera distinción entre las emociones y los sentimientos, es que las primeras son reacciones emocionales breves, relacionadas con la conciencia inmediata, la expresión primera espontánea, intensa e instantánea bañada de corporeidad, mientras que los sentimientos duran más tiempo, llegan del cuerpo por la emoción o de la mente con lo cognitivo, y es cuando ya permanece con nosotros el suficiente tiempo como para sentirlo y nombrarlo a la vez, esto es, se interpreta. Puede ser un sentimiento temporal o un sentimiento de fondo cuando se instala y permanece cierto tiempo en la vida. Las emociones son procesos físicos y mentales, los sentimientos son las emociones culturalmente codificadas, nombradas y que permanecen en el tiempo “es justamente en la tensión entre precariedad, borde y abyección”. El sentimiento es una tonalidad afectiva hacia un objeto, marcada por la duración homogénea de su contenido, si no en su forma. Manifiesta una combinación de sensaciones corporales, gestos y significaciones culturales aprendidas a través de las relaciones sociales (Gordon, 1981, en Fernández, 2011).

Los procesos de subjetivación están situados espacial y temporalmente – tienen una intensidad y una extensión y se realizan en el territorio- y expresan una forma de vida por la cual el individuo deviene sujeto –se subjetiva-. Estos procesos están conformados por valores, percepciones, sentimientos, afectos, lenguajes, saberes, deseos, concepciones, prácticas y acciones que se inscriben en el cuerpo producido, vivido y experimentado de los sujetos (Vommaro, 2012). Para los propósitos de este estudio, tiene sentido observar los procesos de subjetivación que se producen en el tránsito de la vivencia íntima familiar hasta su inserción en experiencias colectivas, donde las emociones ocupan un lugar importante para su

descentramiento. La intención es acercarme a estos nodos vivenciales que aportan distintos registros.

4. Del campo, el tránsito y los mapas. El andamiaje metodológico

Parto de que mirar y reconstruir un proceso social implica un sentido de ubicación, un tránsito y distintos registros de quien interviene: corporales, emocionales, intelectuales y ético-políticos que dan cuenta de los distintos atravesamientos en la producción de conocimientos donde ineludiblemente se encuentra la subjetividad y su capacidad inventiva. Es así que reconstruir un proceso social con fines de investigación, involucra la subjetividad de quien investiga y la negociación que realiza al producir el campo, pues el campo no se reduce al propósito de recabar información y material empírico que permita especificar problemáticas teóricas. Por campo no entiendo un espacio geográfico, sino una decisión del investigador, que incluye tanto a los ámbitos como a los actores (Guber, 2004). Aquí desarrollo una reflexión de lo que implica *mapear* a partir de recorridos metodológicos y empíricos que me llevaron a pensar y reconstruir un mapa de lo social, para mostrar sus tensiones, fracasos, desvíos, extravíos y posibilidades de acción hacia la reconstrucción de solidaridades en espacios microsociales.

Metafórica y literalmente se trató de un viaje, una travesía que me permitió recorrer ciertos espacios y reconocer junto con los sujetos de este estudio, algunos procesos sociales. En el plano metafórico, el viaje implicó momentos que simulaban la sensación de acercarme a la “tierra prometida”, pues había un horizonte claro que perseguir, pero en otros momentos francamente me sentí entre el extravío y la pérdida al tratar de conectar la teoría densa con los hallazgos empíricos, y en otros más, en la frontera entre lo permitido y lo “incorrecto” y arriesgado al intentar obstinadamente entrar a algún espacio; un ejemplo de esto último lo viví durante el trabajo de campo al pretender acercarme al grupo Courage Latino y conocer sus modos de intervención para “curar” la homosexualidad, ya que estuve a punto de inscribirme a un retiro emocional para registrar vivencialmente lo que experimentan otros sujetos que intentan cambiar su deseo no heterosexual. La oportunidad era de tal importancia pues lo que se sabe de estos espacios es reservado y oculto, no obstante el dilema estaba en fingir mí no heterosexualidad, pues de otro modo era

imposible entrar ahí. A veces, si no interviene la guía y acompañamiento externos⁴⁰ a partir del diálogo, la asesoría y acompañamiento intelectual y emocional de otros colegas en el transcurso para tomar decisiones metodológicas, uno puede desbocarse.

En el plano literal, se trató de un recorrido geográfico hacia distintos espacios específicos, tanto de la ciudad de México como de Xalapa, Veracruz. Recorrí las calles, visité hogares, acudí a reuniones grupales organizadas por sus colectivos, me reuní en cafés, parques y transité en espacios virtuales: conversaciones por Skype, chats por Facebook, observación del movimiento y contenidos de páginas web específicas. Se trató de un viaje que llevó por distintas rutas. En el encuentro con una mujer del grupo católico Courage Latino, como parte de una descripción del diario de campo supe que el proceso de ese viaje fue metafórico y literal:

Después de varias llamadas telefónicas a un teléfono celular que anuncia la página web de Courage Latino, me contestó Diana, una mujer cálida que escuchó atentamente sobre mi investigación y el propósito de entrevistarla. Ella accede a que conversemos. Me explica que de vez en cuando se reúnen en la Basílica de Guadalupe, para eventos grupales, y que dado que son escasos, más bien se reúnen en un *Toks* en las cercanías a la Basílica. Quedamos de vernos el lunes 28 de marzo.

Estoy en el lobby del *Toks*, esperándola para pedir mesa. Durante mi trayecto hasta acá, y al caminar por el pasaje principal de la calzada de Guadalupe, pienso que, Diana, no sólo geográficamente, me ha conducido hasta el corazón de la máxima sede de la institución de la iglesia católica, siento que además su historia me conducirá al corazón de la ideología católica y sus múltiples voces de fe, espiritualidad y poder⁴¹.

He anunciado la intención de seguir un tránsito emocional que va de la abyección al orgullo. Dicho trabajo de indagación implica observar un movimiento, seguir ciertas *trayectorias* dispersas y no lineales de experiencias personales y afectivas, de atender ciertas memorias, relatos, discursos. A decir de Galindo (1997), la trayectoria es el curso de lo posible configurable, se trata de una disposición espacial de relaciones moviéndose en el tiempo. De esta manera situo este estudio del 2006 al 2013, tiempo en que recabamos información sobre la narrativa de madres y padres, aunque registré algunos acontecimientos coyunturales desde el 2000 al 2011, tratándose de un corte temporal que muestra un momento histórico

⁴⁰ Agradezco infinitamente a la Doctora Ana Amuchástegui, quien me guió en éste y otros dilemas ético-metodológicos y supo mostrarme cuidadosamente cómo mediar entre la pasión y el deslumbramiento que generan la labor de investigar y la mesura y distancia necesaria para elucidar y producir el campo.

⁴¹ Notas del diario de campo, 21 y 28 de marzo del 2011.

donde han surgido notables tensiones discursivas y contradiscursos entre el activismo gay y la derecha mexicana, entre la sociedad y el Estado⁴², en parte por las legislaciones recientes sobre Sociedades de Convivencia y la Ley del Matrimonio entre Personas del Mismo Sexo⁴³.

Las preguntas que hice y que posibilitaron su análisis fueron: ¿cómo cierto entramado histórico revela una experiencia posible en madres/padres de hijos/as no heterosexuales? ¿Qué procesos subjetivos y políticos intervienen en dicha experiencia? ¿Qué significaciones se producen en la vida cotidiana entre el tránsito de la “abyección” hacia el “orgullo” en madres/padres de hijos/as no heterosexuales? ¿Cómo se han ido conformando en México colectivos de intervención/apoyo a familiares de jóvenes que se asumen gay, lesbianas o bisexuales? ¿Cuáles son las formas de intervención (normalización) de tales colectivos? Y, ¿qué horizontes de posibilidad se abren en la constitución de una subjetividad política que interpela la heteronormatividad y cómo se ejerce ese campo de fuerzas?

Subjetividad en movimiento. Reflexividad y conocimiento situado

Michel Foucault sostiene que el pensamiento crítico es “aquello que permite que uno se libre de uno mismo (...) el esfuerzo por saber cómo y hasta qué punto podría ser posible pensar de manera diferente, en lugar de legitimar lo que ya se conoce”, -y continúa- se trata de “aprender hasta qué punto el esfuerzo de pensar la propia historia puede liberar al pensamiento de lo que piensa en silencio, para así permitirle pensar de manera diferente” (en Parra, 2005). ¿Es posible realizar tal labor cuando uno está comprometido y ligado con los otros y que en lugar de mantener la distancia “pertinente” que aboga por una mirada aguda que registre el paisaje y sus acontecimientos, esté cercana a éstos por compartir cierta agenda política en común?

⁴² La recopilación de información del 2000 al 2011, incluye un rastreo hemerográfico en torno a acontecimientos de la vida social, posicionamientos y discursos políticos, así como reacciones contestatarias en materia de diversidad sexual y sus legislaciones.

⁴³ En el siguiente capítulo ahondaré sobre estas leyes y su impacto social y político.

La subjetividad opera todo el tiempo en el trabajo de investigación, en los procesos que suponen describir, analizar e interpretar. Está presente a partir de la descripción mediante cierta mirada y cierta escucha hacia el campo; al atender las voces, los discursos, las emociones y las prácticas, al observar las trayectorias y los procesos que exigen un recorrido temporal, en cada espacio delimitado. Escuchar y mirar también implica atender aquellos descuidos, omisiones, significaciones, los nudos, las inconsistencias, las tramas que también dan cuenta de la cotidianidad, pero siempre desde un ángulo específico de quien describe y con ciertos matices emocionales, éticos y políticos. ¿Dónde queda la objetividad en este oficio? La objetividad está presente cuando la subjetividad se dispone para producir nueva información, mediante cierto rigor metodológico. Por ello, la subjetividad requiere de un acto de reflexividad.

La reflexividad en el trabajo de campo se refiere al “proceso de interacción, diferenciación y reciprocidad entre la reflexividad del sujeto cognoscente –sentido común, teoría, modelo explicativo de conexiones tendenciales- y la de los actores o sujetos/objetos de investigación” (Guber, 2004: 87). Esto significa que en el encuentro se requiere cierta distancia entre la relación que se establece con el objeto de estudio, se trata de un proceso de objetivación. Así, la reflexividad cuestiona la neutralidad y el carácter absoluto de la mirada y las reflexiones de campo. Además, intenta hacer evidentes las emociones surgidas durante el proceso de investigación, pues son “datos” que también guían la posibilidad de nuevos saberes, develamientos para la producción de significaciones.

Hay un asunto central que tiene que ver con el sujeto y el conocimiento. Tal como expresa Calderón (2012), en el mundo real no existen sujetos que carezcan de psiquismo. Los sujetos no se producen en “algún lado” o en el “vacío” y después adquieren el psiquismo, sino que se producen y se constituyen –psíquica, subjetiva y culturalmente- en un solo proceso. Más aún, todo conocimiento es “portador de características del sujeto que conoce, y por tanto, irrevocable e intrínsecamente subjetivo” (Breuer, 2003: 2, en Cruz, Reyes y Cornejo, 2012). Por tanto, asumo que el sujeto que pertenece al mundo académico y desde su quehacer investigativo requiere situar el pensamiento para dar cuenta de la mirada teórica e interpretativa de la que parte, para oponerse al supuesto de totalización y relatividad del conocimiento: positivismo. Este hecho es importante porque, “el relativismo es el

perfecto espejo gemelo de la totalización en las ideologías de la objetividad. Ambos niegan las apuestas en la localización, en la encarnación y en la perspectiva parcial, ambos impiden ver bien. El relativismo y la totalización son ambos “trucos divinos” que prometen, al mismo tiempo y en su totalidad, la visión desde todas las posiciones y desde ningún lugar, mitos comunes en la retórica que rodea a la Ciencia. Pero es precisamente en la política y en la epistemología de las perspectivas parciales donde se encuentra la posibilidad de una búsqueda objetiva, sostenida y racional” (Haraway, 1995: 329). Por tanto, se busca contribuir al conocimiento racional, concreto, situado y posicionado políticamente.

Llegado a este punto entonces, ¿quién habla y desde qué lugar? Me sitúo en tres lugares que fueron sumándose a mi biografía: activista, académica y madre. Mi activismo se gestó desde mi primera juventud cuando cursaba el bachillerato en la UNAM, con mi participación en un proyecto de investigación-acción *SEXUNAM* que me formó como promotora par en salud sexual y reproductiva, ahí comencé a tener un acercamiento con distintas Organizaciones No Gubernamentales (ONG)⁴⁴ que se sumaron al proyecto y con actores sociales activistas en el campo de la sexualidad en México, de quienes aprendí mi labor de tallerista y desde ahí intervenir para favorecer la autonomía corporal. Después vinieron otros acercamientos con AVE de México, donde trabajé el campo del VIH-SIDA y la diversidad sexual, a partir de un proyecto de orientación telefónica “Diversitel, la línea de la diversidad sexual”. AVE de México me acercó a mi primera marcha del orgullo LGBTTTI, me conectó con otras asociaciones civiles y algunos colectivos, y sobre todo desde ese lugar reconocí un panorama amplio de la incidencia política en el campo de la sexualidad, lo que germinó una reflexión activa sobre la historia y política de la sexualidad, los quiebres del género, la performatividad de los cuerpos y la lucha contra la homofobia, de esta militancia me integré a una causa común: defender la existencia pública de la diversidad sexual y actuar para crear espacios de contención y reflexividad. Y años adelante, bajo una demanda de intervención específica en Letra S, A.C., un equipo de colegas y yo fuimos invitados para gestar un proyecto de inclusión social a partir de grupos de apoyo a jóvenes no heterosexuales y grupos para familiares y amigos de personas no

⁴⁴ Salud Integral para la Mujer SIPAM, Grupo Interdisciplinario de Sexología GIS, Colectivo de Hombres por Relaciones Igualitarias CORIAC, Compañeros en Ayuda Voluntaria Educativa, AVE de México.

heterosexuales “Cuenta Conmigo”⁴⁵. Este colectivo se independizó de Letra S y formamos una asociación civil donde se generaron otros proyectos. Después de un largo tránsito y colaboración, me distancié de las ONG para acercarme a la academia y la investigación, aunque nunca he roto ese lazo, la amistad y la necesidad de construir un nosotros, me regresa a ese campo de trabajo solidario y a mis orígenes.

Después de cierta experiencia en la sexualidad desde la intervención grupal, cobijada por el clamor de las ONG, encontré ausencias y contradicciones en los marcos teóricos para pensar las prácticas colectivas generadas desde ahí pues había importantes aspectos que reflexionar e interrogar críticamente. El discurso sexológico y voluntarista que daba cierto margen de acción a los sujetos, los cuerpos, los géneros, me era insuficiente, y dado que inevitablemente existían opacidades y puntos ciegos en tales prácticas, busqué otros espacios y comencé mis posgrados en la Universidad Autónoma Metropolitana Xochimilco. Mi paso por la academia y mi acercamiento a la teoría me descolocaron, hubo momentos de lucidez pero también de oscuridad, aunque fue desde allí que comencé un diálogo necesario entre ambas posiciones, y me dio algo más: coordenadas teórico políticas para ubicarme en este mundo.

Si hubiera que dar cuenta de cómo influyeron estos procesos activistas e intelectuales, lo reflejo con la siguiente recomendación de Michel Foucault (Foucault, 1977: 133-136, en García Canal, 2009), quien nos propone una guía mínima para la vida cotidiana, tomando como pre-texto *El anti-Edipo* de Deleuze y Guattari:

¿Cómo acechar las huellas más ínfimas de fascismo en el cuerpo?

- Libere la acción política de toda forma de paranoia unitaria y totalizante.
- Haga crecer la acción, el pensamiento y los deseos por proliferación, yuxtaposición y disyunción, más que por subdivisión y jerarquización piramidal.

⁴⁵ En mi paso por las ONG también hubo un proceso formativo, atravesé a decir de Foucault, *procesos de subjetivación*. Cursé distintos diplomados: sobre sexualidad y VIH, en AVE de México; en estudios de género y diversidad sexual en la UNAM; en antropología y sexología en el INAH. También me formé como sexóloga educadora y terapeuta sexual por el PSIAC (Profesionistas en Psicoterapia Sexual Integral).

- Vaya más allá de las viejas categorías de lo negativo (la ley, el límite, la castración, la falta, la laguna) que el pensamiento occidental ha sacralizado desde hace tiempo como forma de poder y como modo de acceso a la realidad. Prefiera lo que es positivo y múltiple: la diferencia a la uniformidad; los flujos a las unidades; los agenciamientos móviles a los sistemas. Considere que aquello que es positivo no es lo sedentario, sino lo nómada.
- No imagine que es necesario estar triste para ser militante, por más que aquello que combata sea abominable. La ligazón del deseo a la realidad (y no su huída en formas de representación) es lo que posee una fuerza revolucionaria.
- No utilice el pensamiento para darle a una práctica política valor de verdad; ni la acción política para desacreditar el pensamiento como si éste fuese una pura especulación. Utilice la práctica política como un intensificador del pensamiento, y el análisis como un multiplicador de formas y de dominios de intervención de la acción política.
- No le exija a la política que restablezca los derechos del individuo tal como la filosofía los ha definido. El individuo es producto del poder. Lo que se requiere es “desindividualizar” por la multiplicación y el desplazamiento de diversos agenciamientos. El grupo no debe ser el lazo orgánico que une a individuos jerarquizados, sino un constante generador de “desindividualización”.
- No caiga enamorado del poder.

Mi último develamiento proviene del trabajo procesual de la escritura. Entre la escritura de esta tesis ocurrieron acontecimientos trascendentales en mi vida. Dos experiencias profundamente amorosas y contundentes, que provocaron una movilización corporal y una desconstrucción subjetiva de mi “yo”, fueron los nacimientos de mis dos hijos. Con su llegada, mi inscripción al maternaje y nuestro vínculo, parte de mi mundo interno fue destruido para dar lugar a otro más vuelto hacia la esperanza y los lazos solidarios; pero también me hizo experimentar desde mi cotidianidad, el casi aplastante efecto de la institución de La Maternidad, a partir de dos estados emocionales reiterativos: culpa y sensación de deuda “todo mi esfuerzo no era suficiente” producto de una constante vigilancia pública (consejos, correcciones). Sobremanera la experiencia subjetiva de la maternidad me orilló con mayor sensibilidad a mirar de nuevo y repensar el campo que estaba estudiando años atrás, bajo la necesidad de construir un *nosotros* y de mirar otras posibilidades. Y, por otro lado, una experiencia profundamente dolorosa y radical, que da cuenta de esa violencia social que se entromete de golpe en tu vida cotidiana, que corrompe la esperanza y la certeza, dejando huella. Con el asesinato

de un amigo gay, activista y defensor de derechos humanos, con quien compartí años atrás proyectos de intervención social, me enfrenté al miedo, al duelo y la indignación. Comprendí con mayor profundidad la vulnerabilidad que me constituye, que siguiendo a Butler “parecen ser la consecuencia de nuestros cuerpos socialmente constituidos, sujetos a otros, amenazados por la pérdida, expuestos a otros y susceptibles de violencia a causa de esta exposición” (Butler, 2006: 46). La escritura de este trabajo refleja amor, esperanza, indignación pero también incertidumbre y derrumbamiento de certezas.

Es evidente que en todo este proceso se atraviesa mi deseo. Un deseo vinculado a una forma de investigar lo social a partir del reconocimiento de lo emergente. Apuesto por entender condiciones de vida en sus márgenes, en la periferia, para reconocer la alteridad y su potencia creadora. En este intento, recurro a cierta recomendación que pone en perspectiva *el pensar crítico*:

como fuerza constituyente de los posicionamientos éticos y las localizaciones políticas del investigador, instaura un movimiento reflexivo dirigido hacia el *afuera* de una realidad social instituida desde una única forma de verdad. En su expresión política, el pensar crítico le permite al investigador dar cuenta de las realidades que emergen en los márgenes y que recogen memorias minoritarias y relaciones con el poder/saber, y en su vertiente ética, traspasa los límites de lo cognitivo, reconociéndose la afectividad y el deseo como fuerza creadora impulsora de estas *otras formas de pensar* (Piedrahita, 2012: 34).

Desde este lugar pienso, elucido y escribo, para mantener un diálogo con mi destinatario: el activismo cegado, a veces ingenuo e irreflexivo de sus prácticas, pero también va dirigido para interrogar el lugar privilegiado, a veces arrogante de la academia que pone una distancia entre el entendimiento del mundo social y la acción en tanto implicarse, comprometerse, y solidarizarse con los otros que demandan praxis sobre el mundo para transformarlo.

La inmersión al campo, los registros y la producción del mapa

En un proyecto de investigación siempre hay registros. Se registra lo social a manera de corte temporal y espacial, se registra la producción de memoria colectiva, los acontecimientos y las narraciones, pero hay una dimensión más honda en el acto de registrar; hay ciertos registros corporales, registros emocionales, registros ético-políticos del sujeto de la intervención, que por “prudencia” o no saber qué hacer con ese excedente, se deja al margen de la

producción de conocimientos. Durante la inmersión al campo, estas tensiones y dilemas se hacen evidentes.

Cuando vi a madres transitando por primera vez en las calles de la avenida Reforma, acompañando a sus hijas/os durante una marcha del orgullo, me sentí profundamente conmovida. En otra ocasión, acudí a un seminario que pretendía con propuestas teórico-metodológicas, basadas supuestamente en el psicoanálisis y la programación neurolingüística, curar la homosexualidad y regresar al sujeto en su estado "original". En ese tiempo estaba embarazada y no tuve ningún malestar típico del embarazo: náuseas, mareos, etcétera; sin embargo durante esos tres días del seminario sentí asfixia, revoltura en el estómago, repulsión, y ofensa. En otro momento, luego de entrevistar a una madre de un hijo de seis años quien estaba en un proceso de transición de género, me relató cómo trastocó su vida ese acontecimiento y lo hostil que fue su entorno social al no entender la ambigüedad y fugacidad del género, ella lloró y yo no pude mantenerme al margen de ese espacio desbordado de emociones, así que me brotaron las lágrimas y la abracé, como gesto de solidaridad. La selección de estas escenas da cuenta de que hubo un registro corporizado, como parte de mi intervención en procesos de politización de la sexualidad. Con ello quiero mostrar que la implicación no habita zonas seguras, sino, más bien, zonas de umbral, de frontera y que en esas delimitaciones como lugares de tránsito no determinados, es que se gesta el pensar, la afectación y la reconstrucción de distintos registros que se comprometen en el acto de cartografiar un problema social.

Estar ahí en el sentido más amplio de lo que implica la experiencia de trabajo de campo, produce muchas afectaciones. Cuando uno interviene desde dos lugares: investigación y acción comunitaria encaminada hacia procesos de agencia y libertarios, inevitablemente hay ciertas vaguedades epistemológicas, puntos ciegos, inflexiones, extravíos y cambios de ruta. Hay ciertos atolladeros cuando uno se coloca casi simultáneamente entre la investigación y el activismo, cuando uno pretende elucidar y producir conocimientos poniendo a disposición la experiencia en el trabajo con y desde las colectividades en acción, básicamente por dos condiciones polarizadas: si la investigación parte de preguntas, el activismo por su lado lo hace de respuestas, dado que son paradigmas y prácticas distintos. Pero caminar junto con los otros en tanto movimiento social que increpa, desobedece e

inventa maneras otras de estar en el mundo, es sumamente seductor, entonces ¿cómo negociar estas tensiones? No pretendo dar respuestas, más bien hago evidente tales dilemas porque se trata de una discusión compleja, conflictiva e inacabada. Quiero hacer visibles las afectaciones dadas en una intervención encarnada. Nuevamente la subjetividad ocupa un lugar de desentrañamiento, esta vez desde el peso que tiene *registrar* y *mapear* sus configuraciones pues son producción de sentido y condición de posibilidad.

Indagar sobre el curso de ciertas vidas, requiere de estrategias para registrar lo observado. Entiendo este proceso como una interacción entre los sujetos de estudio y el de la investigadora, tratándose de una producción temporal, situada y de género, así toda investigación puede considerarse como una producción interactiva (Denzin, 2000). Tal producción implica un marco de operación delimitado, es decir un curso de decisiones sobre técnicas y estrategias para sumergirnos en el campo y recabar información que facilite tal interacción. Aquí pude acercarme a escenarios que comenzaron en el momento en que la continuidad de la vida cotidiana de madres/padres se ve interrumpida por la aparición de un problema real o aparente: la no heterosexualidad. El proceso de construcción de datos contempló varios momentos de recogida de información que se configuró a partir de cuatro técnicas: 1) La construcción de mapas del contexto y las interacciones 2) observación participante 3) entrevistas autobiográficas narrativas y entrevistas en profundidad y 4) grupos focales.

El primer acercamiento consistió en la realización de *un mapeo del campo*, que implicó la identificación de las asociaciones o grupos de apoyo a familiares surgidos en México, sus principales actividades, la trayectoria de su plataforma de trabajo e incidencia social y política. Esta búsqueda comenzó con el uso la red electrónica y el acercamiento previo con algunas organizaciones de la sociedad civil. Ello me llevó a identificar cinco espacios protagónicos: Cuenta Conmigo A. C., Grupo Condesa de Madres y Padres por la diversidad y la Fundación hacia un Sentido de la Vida (FUNSEVIDA) A. C. Espacios de trabajo intenso que fomentan el respeto a la diversidad sexual a partir de grupos de apoyo a padres, familiares y amigos de personas no heterosexuales y de donde se desprende la labor activista de algunas madres y padres a través de sus testimonios en lugares como escuelas, eventos masivos, instituciones de gobierno y la cámara de diputados; en medios

masivos de comunicación como televisión, radio e internet, entre otras actividades. Los otros dos espacios están enmarcados en un apoyo religioso y terapéutico conducente a la “rehabilitación/cura” de sujetos homosexuales y la guía espiritual a sus familias, siendo Courage Latino y el Instituto Mexicano de Terapia y Orientación Sexual, Renacer A.C. De estos cinco espacios, uno se ubica en Xalapa Veracruz (FUNSEVIDA), los demás en la ciudad de México. Este primer acercamiento requirió de la *construcción de mapas* específicos (Guber, 2004): localización de mapas sociales (datos demográficos, acontecimientos sociales); mapas espaciales (localización de personas, dependencias y acontecimientos dentro del lugar); y mapas temporales (dimensiones de tiempo en los grupos como horarios, periodos de trabajo, agendas políticas).

Realicé *observación participante*. En Cuenta Conmigo A.C. observé las sesiones grupales efectuadas un día a la semana por dos años (del 2006 al 2008). Presencié una sesión de trabajo grupal en FUNSEVIDA en el 2011 aunque se mantuvo el registro de sus acciones a través de su página web y su página en Facebook. En el grupo de Familias por la diversidad sexual A.C., (antes conocido como grupo condesa), asistí a diez sesiones grupales entre el 2011 y con mayor intensidad y presencia durante el 2013. Tanto en los espacios de Courage Latino como de Renacer, fue complicado tal acercamiento por el hermetismo manejado al interior de éstos, sin embargo conocí el trabajo de Renacer y su vínculo institucional con Courage Latino y organismos internacionales a partir de que asistí en el 2011 a un Seminario dirigido a terapeutas sobre “Atracción al mismo sexo no deseada” y el modelo de intervención para revertir y sanar la homosexualidad. Todos estos espacios colectivos son relevantes porque siguiendo a Lindón (2006), tanto el espacio de vida que es el espacio material frecuentado en torno al cual se construye la existencia individual y el espacio vivido que incluye al anterior pero también al conjunto de intercambios sociales espacializados, cargas emotivas, las imágenes y conceptos, dan cuenta de la producción de un sentido al espacio cotidiano.

Además de la observación participante, realicé diecinueve *entrevistas autobiográficas narrativas* bajo el enfoque de Lindón (1999), de las cuales una se realizó con una madre sin haber tenido ningún acercamiento a grupos de apoyo, ocho a madres y padres que han asistido al grupo de apoyo de Cuenta Conmigo, cinco a madres que han asistido al Grupo de madres y padres por la diversidad

sexual A.C.⁴⁶. Cuatro a madres activistas y con incidencia política, una entrevista a un joven ex-activista gay que ahora pertenece a Courage Latino sede en Chiapas, y otra más a la coordinadora del grupo de apoyo a padres de Courage Latino sede ciudad de México. También realicé tres *entrevistas en profundidad* (Rivas, 1996) a actores sociales que han influido en la creación de grupos de familiares; una a Lina Pérez Cerqueda, sexóloga fundadora de Cuenta Conmigo A.C., una a Rinna Riesenfeld, sexóloga con participación activa en distintos medios informativos y autora del libro “Papá, mamá, soy gay”, así como a Luis Perelman Javnozón, sexólogo que fungió como presidente de la Federación Mexicana de Educación Sexual y Sexología A.C., miembro de la asamblea consultiva del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (CONAPRED) e impulsor de la Asociación Internacional de Familias por la Diversidad Sexual. En el siguiente cuadro describo a las y los participantes.

Tabla 1. Descripción de las y los participantes

Entrevistas Autobiográficas Narrativas						
<i>Pseudónimo</i>	<i>Edad años</i>	<i>Escolaridad</i>	<i>Ocupación</i>	<i>Grupo de pertenencia</i>	<i>Hijo/a por quien va</i>	<i>Fecha de entrevista</i>
“Ivón”	53	Licenciatura	Enfermera	Cuenta Conmigo	Hijo gay	2010
“Rita”	50	Primaria	Trabajo doméstico	Cuenta Conmigo	Hijo gay	2010
“Adriana”	55	Secundaria	Ama de casa	Cuenta Conmigo	Hija lesbiana	2010
“Dolores”	57	Carrera técnica	Jubilada	Cuenta Conmigo	Hija lesbiana	2010
“Pedro”	57	Bachillerato	Jubilado	Cuenta Conmigo	Hijo gay	2010
“Nora”	54	Secundaria	Cuidadora de personas enfermas	Cuenta Conmigo	Hijo gay	2010
“Belem”	38	Bachillerato	Promotora de ventas	Cuenta Conmigo	Hijo gay	2011

⁴⁶ De estas entrevistas, se realizaron con madres que tienen hijos no mayores a diez años y que al momento de las entrevistas, sus hijas/os se encontraban atravesando por un proceso de transgeneridad. Dada la escasa documentación en el campo de la experiencia trans de niños/as y el efecto en sus familias, empezamos a reconocer que se trata de un campo rico en descripción pero incipiente en cuanto a estudios realizados sobre este tema, no obstante es un trabajo investigativo que me estaba llevando a otra ruta alejándome de la original. Debido a esto, los hallazgos serán trabajados en otro momento y reportados en otro documento.

“Isabel”	39	Carrera técnica	Instructora fitness	Cuenta Conmigo	Hijo gay	2011
“Bertha”	35	Licenciatura	Ama de casa	Sin acudir a ningún grupo	Hijo gay	2012
“Lucía”Leticia	42	Secundaria	Trabajo doméstico	Cuenta Conmigo Activista	Hija lesbiana	2010
Miriam Ángel	s/d	Sin dato	Presidenta de la ONG	Familias por la Diversidad Sexual Activista	Hija lesbiana	2013
“Maira” Clau	47	Estudios de actuación	Administradora de empresa	Familias por la Diversidad Sexual Activista	Hijo gay	2013
Rosa Feijoo	68	Licenciatura	Directora de la ONG	FUNSEVIDA Activista	Hijo gay	2011
“Joaquín”	31	Licenciatura	Activista en Courage Latino	Courage Latino		2011
“Antonia”	46	Sin dato	Coordina el grupo de familiares	Courage Latino		2011

Para la producción del campo también realicé tres *Grupos focales* con jóvenes no heterosexuales sobre “proceso de salida del clóset, reacciones familiares y estilos de vida gay” en el 2011. Estos jóvenes de distintas edades (entre 18 y 25 años) del Distrito Federal y área metropolitana, acudían a las sesiones grupales de la asociación civil Cuenta Conmigo con tiempo variable de su membresía al grupo. A ellos y ellas se les invitó a colaborar en los grupos focales, acudieron nueve varones y sólo dos mujeres.

Otros recursos adicionales de observación y análisis lo encontré en la realización de una breve *etnografía virtual* (Hine, 2000) ya que se trata de otro espacio de expresión e incidencia de los cinco colectivos estudiados, además porque internet se torna como un espacio más donde la sociedad mexicana genera comentarios, posicionamientos políticos, ruido, rumores. Por otro lado, existen algunos libros bajo el formato de *autoayuda* tales como “Papá, mamá, soy gay” de

Rinna Riesenfeld, “Cómo prevenir la homosexualidad en la familia” de Joseph Nicolosi, así como “SIDA: testimonio de una madre” de Rosa Feijoo, éstos han sido utilizados y referidos por algunos padres como principal apoyo en momentos clave de sus procesos subjetivos, que también fueron estudiados.

Archivo				
Estrategias para la producción del campo				
Tipo de material	Descripción	Características del material	Espacio	Fechas
Construcción de mapas	1. Localización de mapas sociales: datos demográficos/acontecimientos sociales. 2. Mapas espaciales: localización de actores clave y los colectivos. 3. Mapas temporales: registros en la trayectoria de los grupos (horarios, periodos de trabajo, acontecimientos y agendas políticas).	1. Folletos, documentos impresos, recortes de periódicos, rastreo de datos por la web. 2. Notas del diario de campo (conversaciones y descripción de los colectivos). 3. Notas del diario de campo, recortes de periódicos, rastreo de datos por la web.	Cuenta Conmigo A.C. Funsevida A.C. Grupo Condesa Courage Latino Renacer A.C.	2006 al 2011
Entrevistas	Entrevistas Autobiográficas Narrativas (EAN) a madres/padres.	* Madre sin participación en grupos (1 entrevista). * Madres/padre que participan en Cuenta Conmigo (8 entrevistas)	Cuenta Conmigo A.C.	Del 2010 al 2011
		Madres con participación política (4 entrevistas)	De los 3 primeros colectivos	
		Jóvenes que han vivido el proceso de Courage Latino (1 entrevista). Y coordinadora del grupo de padres de Courage Latino (1 entrevista)	Courage Latino	
	Entrevistas en profundidad a “especialistas sexólogos”.	Sexólogos que están presentes en el movimiento de “familias diversas”. entrevistas)	-Directora de <i>Cuenta Conmigo</i> -Sexóloga y dirigente de <i>El Armario Abierto</i> -Presidente de la FEMESS	
Grupos focales	1. Se realizaron grupos focales con jóvenes gay, lesbianas y bisexuales sobre “proceso de salida del clóset, reacciones familiares y estilos de vida gay”.	* Grupo focal - jóvenes LGB (3 grupos focales).	Cuenta Conmigo A.C.	Enero a marzo del 2011
Observación participante	1. Cuenta Conmigo está en el DF, obtuve más información porque colaboré en la Organización.	Cartas descriptivas de los talleres del 2006 al 2010, notas de algunas sesiones 2006-2007.		

2. Funsevida se localiza en Xalapa Veracruz, visité el colectivo y observé una sesión de grupo entre familiares, lesbianas y un transexual.	Etnografía virtual y observación de una sesión en Xalapa.	*Cuenta Conmigo A.C. * Funsevida A.C. *Grupo Condesa *Courage Latino *Renacer A.C.	2006 al 2011
3. Grupo Condesa en el DF.	Observación 15 sesiones.		
4. Courage Latino se ubica en 16 Estados de la República, me centré en el del DF.	Courage Latino - etnografía virtual.		
5. Renacer es una comunidad terapéutica vinculada a Courage Latino. Conozco su metodología e intervención a partir de un seminario.	Observación de 1 seminario de 20 horas a terapeutas, religiosos y familiares.		
6. Asistí a las marchas por la diversidad sexual por 4 años.	Observación de marchas 2007 al 2010.		

El material empírico ofreció una riqueza de datos que van desde la narrativa de los padres, los discursos dominantes y contradiscursos surgidos de distintas instituciones como la ciencia, la psicología, la religión, etc., la producción cultural y terapéutica ante un malestar social viejo que, al ser problematizado, produce nuevas tecnologías políticas del yo y eso implica nuevos modos de manejar la vida emocional ante la no heterosexualidad. Es decir, que constituyen modos bajo los cuales expresar, conformar y guiar al yo, a través de *talleres, terapias de crecimiento personal, terapias reparativas, grupos y libros de autoayuda, espacios religiosos, y espacios activistas*. Éstos como una respuesta ante la dimensión emocional de los padres, que hacen de la práctica del autoconocimiento, a decir de Illouz (2010), un acto simultáneamente epistemológico y moral.

El material permite un conjunto de interpretaciones de los procesos existenciales que, al temporalizar sus vivencias y sistematizarlas como experiencias diferenciadas, dan cuenta de una periodización y sucesión de etapas, fases y ciclos de vida (Aceves, 2001). El análisis de las biografías da cuenta entonces de “trayectorias” de pertenencias y de construcción de identificaciones personales y colectivas, de transiciones, cambios y tránsitos de vida donde tal temporización permite captar o reconstruir procesos de subjetivación y de politización de la sexualidad.

Mapear el campo implicó registrar e interpretar el material producido. Como señala Lahire (2006), el trabajo interpretativo no interviene después del trabajo de campo, más bien atraviesa todo el recorrido. Surge antes de adentrarse al campo, está presente durante y posterior a la producción de datos. Pero, ¿qué registrar y desde dónde? Para Rosaldo (1991), no hay una sola forma de escribir que sea neutral, ninguna debe pretender ser una descripción social científicamente legítima. El criterio que utilizamos para registrar fue dar cuenta de aquellas descripciones basadas en:

un trabajo de observación sistemática de comportamientos cuyo conjunto de resultados se le ofrecen al lector; éstas que forman parte de un *corpus* teórico y metodológicamente construido. Ello supone que el investigador explicita la forma en que se efectuaron esas observaciones; en qué forma se seleccionaron las escenas observadas; a partir de qué construcción del objeto (desde qué punto de vista de conocimiento) lo fueron; qué lugar ocupan las escenas descritas en la necesaria dispersión-variación- de las situaciones observadas (Lahire, 2006: 37).

A esto me refiero cuando hablo de *mapear lo posible*. Al hecho de la posibilidad de reconocer distintos procesos en madres/padres, que van de la abyección al orgullo. Un tránsito vivencial minado de emociones, afectos, de experiencias corporales, de desciframiento de los actos. Un campo donde las fuerzas del discurso se anclan en los espacios de la vida cotidiana, en la subjetividad y la semántica. Hablo de ese espacio social donde el saber, el poder y la subjetividad hacen lo propio para su procedencia y emergencia. Y de la *posibilidad* de situar, siguiendo a Foucault, el lugar del cuerpo y la emergencia de la lucha.

Segunda Parte

ABYECCIÓN VERSUS ORGULLO

Capítulo II

El lugar del cuerpo y la emergencia de la lucha: insolencia, injurias y multitud queer

“Los homosexuales presentan signos habituales de algunos hábitos obscenos: torcida la boca, dientes muy cortos, labios abultados vueltos hacia abajo, deformados y en completa relación con el uso infame a que se dedicaban”

AMBROISE TARDIEU, *Estudio médico-legal sobre los delitos contra la honestidad*, 1882

Hablo por mi diferencia
Defiendo lo que soy
Y no soy tan raro
Me apesta la injusticia
Y sospecho de esta cueca democrática
Pero no me hable del proletariado
Porque ser pobre y maricón es peor
Hay que ser ácido para soportarlo
Es darle un rodeo a los machitos de la esquina
Es un padre que te odia
Porque al hijo se le dobla la patita
Es tener una madre de manos tajeadas por el cloro
Envejecidas de limpieza
Acunándote de enfermo
Por malas costumbres
Por mala suerte
Como la dictadura
Peor que la dictadura
Porque la dictadura pasa
Y viene la democracia
Y detrasito el socialismo
¿Y entonces? ¿Qué harán con nosotros compañero? (...)
Hay tantos niños que van a nacer
Con una alita rota
Y yo quiero que vuelen compañero
Que su revolución
Les dé un pedazo de cielo rojo
Para que puedan volar.

PEDRO LEMEBEL, *"Fragmento del Manifiesto (Hablo por mi diferencia)"*, 1986

En México durante los últimos 15 años, han surgido distintas voces desde el activismo y la terapéutica sexológica, basadas en un discurso que cuestiona a la familia y su articulación con la heteronormatividad, como también voces disidentes desde la iglesia católica, el activismo y la terapéutica centrados en deslegitimar al movimiento de la diversidad sexual. Por un lado, tanto activistas como sexólogos han impulsado un nuevo relato: el de familiares de personas no heterosexuales que

buscan reconocimiento social y jurídico a su condición de “familias diversas”, gestándose tres espacios⁴⁷. Si bien éstos surgieron en un marco privado e íntimo, incluso subterráneo, por la vergüenza generada inicialmente en sus integrantes, es en el 2002 que surgió el primer acto de su trayectoria activista con el Primer Encuentro Internacional de padres, parientes y amigos de gays y lesbianas, realizado en la Asamblea Legislativa capitalina. Así, se ha generado una discusión sobre el rechazo y la discriminación existente desde el seno familiar con integrantes no heterosexuales o trans⁴⁸, para fomentar la aceptación de la diversidad sexual⁴⁹; mientras que en el 2004 un contingente de padres y madres de distintos grupos encabezaron la XXVI Marcha del Orgullo LGBTTTI, insertándose en este movimiento y en el 2006 se creó y gestionó en México la Asociación Internacional de Familias por la Diversidad Sexual, con la participación de padres y sexólogos de América Latina, EEUU, y España para conformar acciones hacia la erradicación de la homofobia y la defensa de los derechos sexuales. Por otro lado, en respuesta al movimiento lésbico-gay y sus ganancias políticas en el plano de la producción cultural y los procesos de judicialización, se han impulsado espacios religiosos y narrativas terapéuticas que se resisten y se contraponen a planteamientos y acciones que intentan normalizar y legitimar la no heterosexualidad y su existencia pública⁵⁰.

⁴⁷ Cuenta Conmigo, diversidad sexual incluyente A.C.; Grupo de Padres y Madres por la Diversidad Sexual A.C. y Fundación hacia un Sentido de la Vida (FUNSEVIDA) A.C. El primero funciona bajo la coordinación de psicólogos/as y la co-participación de madres y padres, los otros colectivos se constituyen como grupos de autoayuda donde madres activistas apoyan a otros padres. Cuenta Conmigo y Grupo de padres y madres por la diversidad sexual, mantienen una membresía de participantes considerable, funcionando un día a la semana o cada 15 días. FUNSEVIDA opera dando apoyo, orientación y activismo por la web. En estos espacios convergen padres y familiares de estratos socioeconómicos diversos que minimizan diferencias entre ellos, al conjuntar la incertidumbre y la búsqueda de información sobre diversidad sexual.

⁴⁸ Llamamos *trans* a todo el repertorio donde la performatividad del género se manifiesta en los cuerpos: travesti, transgénero, transexual, drag queen y drag King.

⁴⁹ Por diversidad sexual entendemos que es un concepto “abierto, circular, poliforme, caleidoscópico. Nos coloca en una posición de duda, de cuestionamiento a la supuesta naturalidad, en una dimensión de incertidumbre ante las combinaciones posibles entre las fantasías y los actos, entre el lenguaje y los significados, entre los conceptos y la vivencia subjetiva del cuerpo. La diversidad sexual es un juego de espejos, de imágenes e ilusiones visuales: es un desorden y una ambigüedad de significados; es un espacio de intimidad, de acercamiento humano piel a piel, de amor, ternura y compromiso. Es el campo del goce, de las prácticas infinitas y también de la poética de los cuerpos; es lo que cada quien quiera que signifique en función del placer, de los deseos, afectos y el lenguaje” (Ojeda, 2010: 72).

⁵⁰ Es el caso de Courage Latino, constituido como un apostolado que guía espiritualmente a “personas con atracción al mismo sexo”, aunado a la labor activista, así como del Instituto Mexicano de Terapia y Orientación Sexual (Renacer) A.C. que ha replicado un modelo norteamericano de

Este campo nos habla de un cierto estado de fuerzas, que ha tenido lugar como producto de distintos acontecimientos culturales y políticos surgidos principalmente en Estados Unidos con impactos diversos para México, donde se articulan ciertos saberes-poderes. En ese sentido, trazar un esbozo genealógico⁵¹ sobre la existencia del movimiento lésbico-gay⁵² permitirá atender dos objetos de análisis que Foucault exploró: la procedencia y la emergencia que conducirán a la articulación entre el cuerpo y la historia. Nos dice este autor que mientras que la procedencia permite encontrar bajo el aspecto único de concepto o cosa, “la proliferación de sucesos a través de los cuales (gracias a los que, contra los que) se han formado” (Foucault, 2003: 3), siendo el cuerpo el lugar de la procedencia “superficie de inscripción de los sucesos (mientras que el lenguaje los marca y las ideas los disuelven), lugar de disociación del yo” (2003: 4); la emergencia en cambio da cuenta del enfrentamiento de un estado de fuerzas, su análisis debe mostrar el juego, la manera como luchan unas con otras, que se producen en el intersticio (Foucault, 2003).

El capítulo se centra en esbozar, ciertos acontecimientos que muestran tanto el lugar del cuerpo como la emergencia de la lucha. Me propongo ubicar a partir de un breve recorrido genealógico, que el surgimiento de los distintos colectivos dedicados a la “ayuda” a familiares en México, incluso la narrativa emotiva de los padres en crisis por la no heterosexualidad de sus hijos/as, se desprenden y son efecto de procesos históricos atravesados por discursos en pugna, prácticas y ley, donde el movimiento lésbico-gay, así como distintas instituciones han sido protagonistas. En esta coyuntura, resaltaré cómo las emociones han sido catalizadores políticos: cuerpos abyectos que se reinventan a partir de la extrañeza y del territorio, que pasan de la vergüenza, la culpa y autocastigo, a la risa, la alegría y el orgullo. Se trata de un espacio afectivo de resistencia, subversión, contestación y negociación, como también de horror, indignación y expulsión de la alteridad.

terapia reparativa de la homosexualidad. Y que es rechazado por el sector activista progresista de México.

⁵¹ Este método se ocupa de los comienzos no de los orígenes como lugar de verdad que produce un saber, no es una simple génesis lineal de hechos, la genealogía sustituye el origen como esencia histórica de la cosa, por el comienzo histórico entendido como invención dispersa de la cosa (Foucault, 2003).

⁵² Uso la distinción de “movimiento lésbico-gay” en vez de “movimiento LGBTTTI” debido a que no ahondé en los acontecimientos de resistencia y subversión de las otras identidades sexo-políticas. Sólo hago uso de estas últimas cuando me refiero a las marchas del orgullo.

Mostraré esos juegos de verdad que producen saberes, normatividades y subjetivación en un choque de fuerzas. Tal esbozo⁵³ abre el espacio de la *res pública* para dar cuenta de cómo desde este espacio se produce una experiencia histórica de la no heterosexualidad en México.

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

Con frecuencia la opinión pública sanciona las expresiones callejeras, festivas y políticas de la comunidad LGBTTTI, la cual históricamente ha ido ganando distintos espacios. En parte estos hechos responden a un temor al otro, al extraño, al *abyecto*⁵⁴. La intolerancia cobra todo tipo de matices discursivos ante la existencia de la no heterosexualidad, aunque este desprecio ha germinado nuevas posiciones de sujetos políticos. Por lo cual me interesa mostrar desde dos escenarios distintos donde observé a la denominada Marcha del orgullo y la dignidad LGBTTTI, el despliegue de las manifestaciones públicas de los sujetos considerados abyectos en México, la pugna entre el orgullo y la abyección, así como el espacio para la reinención subjetiva y micropolítica posible desde este campo de fuerzas.

Desde dentro. Notas de la marcha 2010

Inicia la ruta hasta Bellas Artes. Alrededor de las 11:30 del 26 de junio del 2010, distintos colectivos se instalan atrás del Ángel de la Independencia sobre Reforma, para hacerse presentes en la XXXII Marcha del Orgullo LGBTTTI⁵⁵. Para muchos

⁵³ Este bosquejo está lejos de reflejar la experiencia cotidiana de sujetos no heterosexuales. La existencia pública, la vivencia personal e íntima y por tanto sus micropolíticas son distintas en lesbianas, gays, bisexuales y trans. Por tanto no pretendo hacer generalizaciones, sino mostrar acontecimientos que muestran el choque de fuerzas. En este intento reconozco la invisibilización de las mujeres lesbianas en el espacio público.

⁵⁴ La abyección (en latín, ab-jectio), para Butler (2002:19), “implica literalmente la acción de arrojar fuera, desechar, excluir y, por lo tanto, supone y produce un terreno de acción el cual se establece la diferencia”. Lo abyecto designa zonas “invivibles”, “inhabitables” de la vida social. Cuando hablamos de lo abyecto aludimos a aquello que perturba la subjetividad, el sistema, el orden. Aquello que no respeta las fronteras.

⁵⁵ La Marcha del Orgullo ha representado el escenario para exigir demandas políticas, impregnadas de fiesta, indignación y crítica a las instituciones más conservadoras del país. En los años setenta se exige el respeto a la libre expresión sexual, a los derechos políticos y cívicos que se violaban con extorsiones; en los ochenta el pronunciamiento de ser considerados ciudadanos con pleno goce de derechos y contra de la discriminación en los centros de salud a partir del VIH-SIDA, reclamando medidas preventivas y sugiriendo el uso del condón; en los noventa se demanda el esclarecimiento de los asesinatos por homofobia efectuados a lo largo del país, se manifiesta la defensa de los

activistas es un acto conmemorativo incorporado a otras acciones realizadas cada año. Otros acuden por ser un día importante pero nada extraordinario: se recuerda que las otredades sexuales siguen en la periferia, se celebra los espacios ganados, los derechos reconocidos y se imagina la posibilidad de ocupar el centro donde quepan todos los cuerpos. Para otros, es el primer acto público que permite transitar por la ciudad sin miedo, con tintes de afirmación y orgullo. Esta multitud se reúne al clamor de un encuentro entre sujetos que se sienten extranjeros en su propia casa y sus entornos más próximos. Paolo Virno dirá que la multitud emerge en “los muchos en tanto muchos son aquellos que comparten el «no sentirse en la propia casa», y que ponen esta experiencia en el centro de su praxis social y política” (Virno, 2003: 34). En este encuentro público, donde el festejo y el espectáculo se torna como su mayor espacio de confrontación y apuesta política por la existencia, se hace una sola voz hacia la reivindicación de los cuerpos como lucha en sus capacidades subversivas, innovadoras, normativas, y contradictorias.

Desde el Paseo de la Reforma, observo cómo se expresa la multitud. Ésta que se siente extraña en su propia casa, a decir de Marquet (2006), aquellos que “viven en heterolandia”, tienen que conformar un espacio específico porque: “Ser gay es una reivindicación de algo que en su origen fue un transitar infantil triste, que se prolonga con una adolescencia en la aflicción, en medio del desamparo, soledad, angustia (...) el punto de partida de lo que mucho tiempo después se transformará en “gay”. Para hacerlo es que el puto sale del clóset; toma la palabra para transformarse en gay, pero decir eso que no se dice exige todo un proceso, que implica un hecho comunitario, porque ciertamente no se pronuncia esa palabra en Heterolandia, se dice en la Nación Queer, único espacio en donde tiene resonancia” (Marquet, 2006: 462). La Marcha del Orgullo sitúa a tales sujetos en dos coordenadas, la del tiempo de juego y el espacio de libertad, allí donde uno puede hacer lo que le venga en gana.

El gran colorido visual no sólo se encuentra en los atuendos, las banderas o maquillajes, se extiende a los colectivos que no desisten de militar en medio de coyunturas sociales adversas matizadas por el desprecio y la injuria hacia los

derechos sexuales y el respeto a la diversidad sexual; mientras que en la última década se exhortaba a la aprobación de la iniciativa de la Ley de Sociedades de Convivencia, en tanto derecho al reconocimiento civil de las uniones entre personas del mismo sexo (González, 2007).

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

Me coloco como parte del contingente de Cuenta Conmigo A.C., pregunto dónde están los familiares, que este año son cinco mamás y un papá; para todos su primera marcha. Me acerco a dos de ellas, se notan emocionadas, contentas, y con cierta prisa por comenzar su recorrido. “Adriana” me señala dónde está su hija y su novia, “ya se le juntaron las dos que quieren con mi hija”, me explica y las dos sonreímos. A “Dolores” la veo más reservada y le pregunto cómo se siente al estar ahí por primera vez, “estoy contenta, aunque todavía me cuesta un poco. Por ejemplo hace unos meses yo no podía ver esto” me dice indicándome con la mirada adónde debo voltear: detrás de mí hay dos chicas besándose. Además agrega que cuando no puede ir al grupo⁵⁶, se siente fortalecida con ver “la novela” (sic), qué novela le pregunto, “*Las Aparicio*. ¡Algún día espero ser como Rafaela!”⁵⁷. Nos interrumpen, comenzamos a marchar.

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

⁵⁶ Se refiere a los grupos de apoyo que ofrece Cuenta Conmigo a familiares de jóvenes que se han asumido gay, lesbianas o bisexuales o que están en un proceso de construcción de identidad sexual.

⁵⁷ *Las Aparicio*, es una telenovela transmitida por el canal 28 en televisión abierta, durante el 2010. Por las distintas temáticas desarrolladas a manera de historias en sus personajes, generó simpatía y alta audiencia, de manera importante en la comunidad LGTBTTI. “Rafaela” es el personaje de una madre fuerte, segura y protectora de sus tres hijas adultas. Es la guía de la familia Aparicio. Al sospechar que su hija menor tiene deseos homoeróticos, apoya a su hija y la confronta para que acepte su orientación sexual.

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

Desde fuera. Notas del recorrido virtual de la marcha 2011

Un día después de la XXXIII Marcha del Orgullo LGTBTTI, el 27 de junio del 2011, surgen las crónicas de lo acontecido. Este año asistieron 120 contingentes de todo el país, bajo el lema “Leyes sin discriminación para toda la nación”. Dos escenas de la marcha narradas por *Notiese*⁵⁸ destacan lo vivido:

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

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

A treinta y tres años de su historia, la Marcha del Orgullo produce ruido y comentarios entre particulares. En internet, desde el portal de yahoo se publicaron imágenes del día anterior, lo que propició libremente la opinión pública de usuarios, dada la condición de anonimato que garantiza que todo tipo de gente diga cualquier cosa. Fueron cinco fotografías⁵⁹ que retratan la expresión festiva y carnavalesca de aquella marcha a través del gran colorido: en la primera imagen un hombre semidesnudo cubierto de pintura azul con brillos por doquier, grandes ojos maquillados y largas pestañas, barba y sombrero con plumas y flores; en la segunda foto, una pareja de hombres con alas y un letrero que dice “el amor no tiene credo, ni color, ni preferencia sexual”; tercera imagen, una pareja de hombres

⁵⁸ Agencia especializada de noticias Notiese, en http://www.notiese.org/notiese.php?ctn_id=5036, descargado el 27 de junio del 2011.

⁵⁹ Fuente: <http://mx.noticias.yahoo.com/fotos/marcha-del-orgullo-gay-2011-1309042091-sildeshow/> descargada el 26 de junio del 2011.

vestidos con ajuar de boda, uno de ellos con vestido y velo de novia y el otro con traje smoking y una máscara que cubre la mitad de su rostro; cuarta imagen, una pareja de hombres vestidos de vaqueros sujetando la bandera del arcoíris mientras se besan; y la quinta imagen, un hombre de edad avanzada maquillado, con un sombrero de flores rojas, vestido de olanes y un gran abanico de colores. Ante esto, se generaron múltiples comentarios en la web a manera de insultos para cada fotografía, los que se muestran, reflejan el sentir de la mayoría (sic)⁶⁰:



**Primeras imagen.
Comentarios generales:**

- Se pueden expresar: SI, pero también deberían hacerlo con CLASE y no de hecho causando la burla, y denigrándose ellos mismos!!! Ellos deben respetar para poder exigir ser respetados!!!
- Estas marchas si no me equivoco es para pedir respeto a

sus preferencias sexuales, lo que yo me pregunto es como se puede dar respeto a una persona que no respeta al resto muchas veces exhibiéndose enseñando bubis, tangas etc. yo eh conocido a homosexuales con los cuales incluso eh tenido amistad pero en ningun momento eh visto que se vistan de esa forma tan ridicula o exageren queriendo parecer lo que no son, se comportan como cualquier persona normal hablan igual que un hombre con la diferencia de sus preferencias sexuales que eso ya en la intimidad lo manifestaran, si ellos de entrada no se respetan vistiendo de esa forma que pueden esperar del resto claro ejemplo los comentarios que aqui se exponen, acaso no podran realizar una marcha vestidos de una forma normal con pancartas y diferentes formas de comunicar lo que quieren, no se si para ser homosexual se tiene que llegar a esta forma de exhibicionismo o se tengan que comportar de esta forma yo no eh visto que una mujer ande haciendo un papel de estos en la calle, se ah avanzado mucho en esto de las preferencias sexuales y que bueno porque da a enter que somos una sociedad abierta pero creo que con este tipo de manifestaciones en vez de avanzar se retrocede.

⁶⁰ Se transcribieron algunos comentarios tal y como aparecieron en el portal de yahoo.

- ... Esto es algo contradictorio, porque el respeto no se exige el respeto se gana y se gana luchando y trabajando no poniendo de bandera las preferencias sexuales, sean cual sean.. Entonces como piden respeto si no se lo dan ellos mismos?, No tengo nada en contra de la onda gay, pero para que dar un espectáculo bizarro y hasta ridiculo?
- Bola de ABERRANTES, Hijos del AVERNO... con su cerebro chiquito no acaban de entender que son si seguiran siendo FENOMENOS de la naturaleza... aparte SOLOS cual grano de sal en el mar... POBRES, por otro lado era un buen momento para aventarles una BOMBA y de una buena vez casi exterminarlos ABERRANTES, haz patria y %&\$&/((a un pinche JOTO, empezando por MARCELA EBRARD
- Le llaman “orgullo gay” de que se pueden orgullecer estas personas, ni siquiera tienen una identidad propia tal es su confusión que no saben que son en la vida, físicamente son hombres y les guste o no nunca podrán igualarse a una mujer, aun operándose y cambiando de sexo, jamás podrán dar a luz un hijo, eso solo es un don de dios para las mujeres, por otra parte lo único que yo percibo con este tipo de marchas es la denigración del ser humano, hasta casi convertirse como un animal, y aún ni los animales hacen esas aberraciones, por desgracias el vivir fuera de los mandamientos de dios, el no quererse sujetar a la ley de dios, provoca esto que podemos observar y que claramente la palabra de dios condena este tipo de depravaciones, y tales personas están condenadas al infierno, (...) ahora piden derechos, los tienen como seres humanos que son, pero que no pidan derechos para hacer y deshacer en las calles, exhibiéndose con vestimentas que ninguna mujer se pondría, ahora son apoyados por legisladores igual de pervertidos que ellos, con el hecho de obtener los votos para ganar elecciones, no les importa dejar a los niños en manos de estas personas, las pobres criaturas crecerán con una gran confusión en su vida, esto es una vergüenza, además que pisotean los derechos de las personas que tratamos de educar a nuestros hijos con amor, mediante la palabra de dios que la única ley moral en que podemos basarnos para saber lo que está bien o mal. Sé que a muchos no les gustara pero así como se tiene el derecho de salir y gritar por cosas que en nada benefician a la sociedad, yo tengo el derecho de defender lo que es correcto y no porque lo diga yo, sino porque está escrito en la palabra de dios.
- Tanto desmuadre para su piche desfile, nada mas para exhibirse y mostrar sus excesos, No deberíamos permitirselos, nada mas piensen los niños que ven esto, como padres como les explicamos estos deprimentes espectaculos. Si realmente quieren respeto y aceptaciondeberian dejar de estar haciendo este tipo de PENDEJADAS!!!



Segunda imagen. Comentarios generales:

- jajajaja Marcelo E. ya te estas apuntando para tener tu propio carnaval, y realizar tus desfiles y coronación del @#\$% mas feo o la reina más put.. a. que desfachates.
- Ni madre, para ustedes!!!
- NADIE EN MEXICO Y EN EL MUNDO ACEPTARA LAS ABERRACIONES INMUNDAS DE

ESTOS PSEUDOHUMANOS, MALDI-TOS ANORMALES ABERRANTES.

- deaaaaam. ahi te encargo a sus padres, viendo como ya destruyeron sus hijos su vida y su cul#\$/#o
- BBBRRRRPPPP..!!! CREO QUE VOY A GUACAREAR.....!!!!
- QUE ASCO CON ESTAS ABERRACIONES ESTAN DE LA CHING4D4
- pobrecitos toda la bola de weyes que fue a esa marcha me dan lastima son un error de la naturaleza y digo error de la naturaleza por que no pueden reproducirse entre ellos. ni hablar.



Tercera imagen. Comentarios generales:

- que foto mas ridicula..
- A ESTO ME GUSTARIA CAZARLOS YO,,,,pero a pedradas...!!!!
- Que asco :s
- Me cai que no los entiendo, son jotos y les gustan los hombres, se visten de hombre y mujer, para que,

¿EL JOTO PARA PARECER HOMBRE?, ¿sera que en el fondo de su ser es lo que quisiera ser? entonces ¿cual orguyo gay?. En la foto un joto se viste de hombre, ¿quiere decir que es el que se la mete al otro? y si no pa que chingaos se disfrasan de pareja NORMAL.

- si eres hombre y te gustan los hombres, pues tirate a un hombre, no a un travesti con barba, bubis, maquillado, bigote, pito, vestido de mujer, NO ENTIENDOOOOO!!!!

Cuarta imagen. Comentarios generales:



- Yo creo que todo esto es un carnaval y circo! Soy gay, pero creo que una marcha no es para exhibir, ni andarse besando o enseñar las nalgas delante de toda la gente. Estoy de acuerdo en que causen asco muchos, pero no se puede generalizar a la comunidad lesbico-gay. Hay muchos otros que se saben o nos sabemos comportar .Estoy de acuerdo en que si es una marcha,

pues saquen las pancartas y a exigir derechos. Pero, eso de enseñar las Bubis, nalgas y andarse exhibiendo, diciendo...:: Yo soy gay, veme! No va! Si queremos respeto, respetemos a los demás y esas caravanas no demuestran respeto hacia ellos mismos...::

- ¿Esto es "orgullo gay"? pensé que después de tanto pleito por sus "derechos" ser gay sería algo mas que salir vertido de mujer, semidesnudo y pintatarrajado a la calle. En fin, al pueblo pan y circo



Quinta imagen. Comentarios generales:

- JAJAJA que pedo!! con este amigo?? lo peor de todo es que no quieren que los critiquen y se burlen de ellos.. pero con estas expresiones es lo unico que provocan!! jajajaja y en buena onda no tengo nada contra ellas digo ellos,es mas tengo un par de amigos gays y no son asi en realidad. que bueno igual y andarian por ahi vestidas de locas jajajaj ta

bien es muy su cola.

- mas q marcha parece circo!!!

¿Qué hay de perturbador en tales fotografías que desataron la ira y la burla de quienes las comentan? Múltiples voces desde dentro y fuera de esta comunidad declaran que este acto dejó de ser político, puesto que tales marchas han perdido su carácter combativo al convertirlo en fiesta. Por su parte los comentarios antes presentados desde el portal de yahoo hacen notar la perplejidad en la opinión pública ante un acontecimiento que carece de “sentido combativo” para sólo “exhibirse y hacer el ridículo”. Sin embargo la Marcha del Orgullo es un espacio social todo menos banal, y aún con sus contradicciones y prácticas instituidas, es profundamente contestatario, pues su semiología es múltiple y es ahí donde radica su mayor micropolítica⁶¹.

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

El lenguaje de odio y desprecio hacia los sujetos no heterosexuales les da un no lugar o un lugar inferiorizado en el orden social. Tanto las palabras de la vida cotidiana como los discursos psiquiátricos, políticos, jurídicos, diríamos discursos y tecnologías, producen seres extraños y enfermos. Pero si la sociedad produce cuerpos abyectos, cuerpos no reconocidos, expulsados desde el lenguaje; en oposición, existen cuerpos abyectos que se reapropian políticamente y se enfrentan al miedo y odio de la sociedad, construyendo sus propios espacios. Lo importante

⁶¹ Esta noción se describe en el capítulo 1.

de este hecho es que, tal como lo muestra Butler (2004), al ser llamado con un nombre insultante, uno es menospreciado, pero también da la posibilidad paradójicamente, de una existencia social, se le inicia a uno en la vida temporal del lenguaje: “la palabra ofensiva corre el riesgo de introducir al sujeto en el lenguaje, de modo que el sujeto llega a usar el lenguaje para hacer frente a ese nombre ofensivo” (2004:17).

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

Es evidente que La Marcha del Orgullo en tanto espacio ganado está provisto tanto de procesos instituidos como instituyentes, operando el poder del discurso y de la práctica social a manera de procedencia y emergencia de los cuerpos, o diríamos, de líneas de fuga al biopoder. Tal como señala Scott (2000), los espacios sociales que son relativamente autónomos, como ámbitos de poder sirven tanto para disciplinar como para formular patrones de resistencia. Así, existen ciertos espacios sociales donde se maneja un “discurso oculto”, pues son lugares donde ya no es necesario callarse las réplicas, reprimir la cólera, morderse la lengua y donde fuera de las relaciones de regulación, se puede hablar con vehemencia. Dos condiciones anidan esta posibilidad de desinhibición: la primera es que debe enunciarse un espacio social apartado del control, la vigilancia y represión de los dominadores; la segunda, que ese ambiente apartado esté integrado por confidentes cercanos que compartan experiencias similares de dominación. Además, estos espacios sociales no aluden a un espacio físico apartado, se requiere más bien un lugar seguro para el discurso oculto, no necesariamente alejado de la distancia física del dominante, esto se garantiza cuando se recurre a códigos lingüísticos, un dialecto y gestos incomprensibles para los amos. Bajtín (en

Mantecón, 2008), desarrolla un horizonte de reflexión sobre el discurso contra-hegemónico producido por los sujetos, a partir del espacio del carnaval, donde el anonimato de la multitud, la parodia, la escatología, lo grotesco, la fiesta, espacios que se contraponen a la conducta oficial.

La Marcha del Orgullo se convierte en una fiesta masiva, donde todos están invitados. Como en toda fiesta se permite el exceso y el desborde: la transgresión. Caillois dirá que “la fiesta, no comprende sólo *orgías consumidoras*, de la boca y del sexo, sino también *orgías de expresión*, del verbo o del ademán. Gritos, injurias, duelo de bromas groseras, obscenas o sacrílegas entre un público y un cortejo que lo atraviesa (...), constituyen los principales excesos de palabra” (2006: 129). Y aquí se ven tales expresiones por doquier, pues la colectividad se recrea en este espacio a manera de escenario vivo, colocándose al mismo tiempo en protagonista y espectador creando una ilusión de imágenes, acontecimientos y utopías. Dice Pujol que, la fiesta es un dispositivo donde se ve desplegarse modelos de acción colectiva y la dramatización de las emociones que alimentan la vida social, además, “La fiesta todavía es el instrumento que permite a una sociedad, urbana e hipercompleja, existir como algo más que una entelequia y existir, además, reclamando y obteniendo el derecho a usar intensivamente su espacio natural, que son los exteriores cotidianos donde la gente se encuentra: la calle y la plaza” (Pujol, 2006: 38).

La Marcha del Orgullo puede tornarse en un espacio social festivo que recrea un mundo alucinante: el de un reinado burlesco, invertido a partir de metáforas de corporeización y transformismo. Marquet señala que “el acto del transformista no sólo es una cuestión de trapos: primeramente significa un travestimiento nominal; es un gesto revolucionario que moviliza estructuras sociales por lo menos escénicamente” (2006: 392). Así emergen estos sujetos desde la alegría y el desfogue, habituados a vivir desde los márgenes, para apropiarse de las calles y transformar el espacio de disputa, sanción y vigilancia incisiva, en un carnaval. Desde esta lente se podría repensar los actos de significación que representa un carnaval y su potencia política pues:

La “carnavalización” [...] le da corporeidad al deseo de libertad; es una especie de momento único, [...] profundamente político [...] en cuanto representa y revela el anhelo de libertad del ser humano, que en inversiones sociales subvierte el poder y la subyugación, y desafía las jerarquías dominantes, otorgándoles la palabra a

cuantos la jerarquía, el orden y el poder silencia y oprimen para mantener sus normas. El texto “carnavalizado” refracta el momento único, especial, en que la literatura privilegia y fecunda el discurso de los oprimidos (Zavala, 1991: 70).

La risa entonces, posibilita situarse en otro lugar, es un acto micropolítico que desactiva la vergüenza. En México, esta última emoción ha sido parte de una experiencia encarnada frente a aquello que se sale de la ortodoxia sexual, una vergüenza por ser diferente que, ante la enorme opresión a comienzos del siglo XX, en oposición puede allanar el cinismo en una conversión del avergonzado en desvergonzado, desafiando la disciplina moral. Monsiváis (2001), explica que antes de 1920, no existe la salida del clóset, pues en su lugar:

La opresión es tan desmedida que fuera del clóset comienza literalmente el abismo de la pérdida de todo respeto. (...) A los afeminados pobres les corresponden las humillaciones en serie, que no tan extrañamente, al despojarlos de la humanidad reconocible les permite sobrevivir. (Lo peor que les puede suceder ya les pasó). En la capital, a los homosexuales con recursos, talento, ingenio, audacia, dinero, relaciones sociales, se les concede la “dispensa moral” que, sin aislarlos del todo, jamás les ofrece la integración plena. Y si la ley no prohíbe la homosexualidad consensuada entre adultos, si erige su Muralla China: la moral y las buenas costumbres. Quienes las desafíen pagarán un costo altísimo” (Monsiváis, 2001: 313-314).

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

Para Monsiváis (2002), la relevancia de la redada radica en que la opinión pública “inventa” así la homosexualidad en México. El gay nace del estigma y del choteo, a partir del relajamiento y la burla se habla del tema. El número 41 provoca la risa

que acompaña al chiste, al albur que sobrevive en el siglo XX. El baile de los 41 sirve para identificar la sodomía con el travestismo. Y de algún modo, con la fiesta interrumpida, a los “maricones” se les da existencia colectiva. Más aún, al no admitirse el orgullo, se ejerce el humor desesperado, el mensaje sería “si no me río de mí mismo no reafirmo mi humanidad”. Por ello, el punto de partida de la resistencia gay es la conversión del determinismo en relajación, de la culpa en desfile de modas, de la condena en ridiculización. Un baile en 1901, para Monsiváis, es casi literalmente la marcha del orgullo gay.

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

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

Nuevamente aparece la dimensión micropolítica que convoca al chiste, como acción de resistencia dentro del movimiento lésbico-gay en México. Desde un punto de vista político, el chiste “es un microcosmos en el que operan las mismas fuerzas que, a gran escala, nos permiten un éxodo social y político” (Virno, 2011:10). Se trata, desde la perspectiva de Virno, de una acción de creatividad muy restringida pero poderosa pues ésta es sobre todo *subnormativa*, es decir, se manifiesta únicamente en los caminos laterales e impropios donde el chiste es un estado de excepción que opera desde aquella actividad que intenta seguir una norma. Como en el pensamiento de Monsiváis, en Virno también existe un grado radical en la hermenéutica del chiste, que irrumpe o transforma la experiencia.

El chiste es el diagrama lógico-lingüístico de los emprendimientos que, en ocasión de una crisis histórica o biográfica, interrumpen el flujo circular de la experiencia. Éste es el microcosmos en el cual se muestran nítidamente aquellos cambios de dirección argumentativa y aquellos desplazamientos de significado que, en el macrocosmos de la praxis humana, provocan la variación de una forma de vida. En extrema síntesis: el chiste es un juego lingüístico bien delimitado, provisto de sus técnicas particulares, cuya función eminente consiste, sin embargo, *en exhibir la transforma-bilidad de todos los juegos lingüísticos* (Virno, 2011:25-26).

A lo largo de este recorrido he mostrado cómo la risa en tanto acto creativo para la subversión, tiene una importancia capital en la subjetividad del abyecto, y en cada desplazamiento político dado por el movimiento lésbico-gay, desde el *jotear*⁶² hasta la expresión pública de los cuerpos en una marcha. Ante esto, la Marcha del Orgullo muestra en tanto fiesta masiva, un nuevo lenguaje de apropiación de los cuerpos expulsados a cuerpos posibles, caleidoscópicos, puesto que su teatralidad nos coloca en una posición de duda ante las combinaciones posibles, y de cuestionamientos a la supuesta naturalidad del cuerpo y las identidades.

De esta manera, la existencia pública y festiva de estos espacios, posibilita observar y repensar los efectos de tales marchas, en tanto despliegue de corporalidad, donde hay varios elementos que entran en juego y que son los que producen desprecio hasta su grado más radical. Primero, abundan *cuerpos desnudos* y éstos son el signo de una supuesta regresión con respecto al orden colectivo, *la vestimenta* siempre colorida desafía el orden social al escenificarse la transgresión del género normativo, pues la vestimenta es la envoltura de la vida social que cubre y transforma los misterios del cuerpo, *el maquillaje drag* es la puesta en escena de uno o varios personajes que muestran la ambigüedad del lado femenino y masculino al fusionarlos, recreando símbolos. Pero también, si miramos de nuevo, tales imágenes, dicen más que el momento vivido, hay algo en común en todas las fotografías; los personajes están riendo, una risa que refleja coquetería, picardía, cinismo y orgullo, y desde mi mirada, esto fue lo más provocador. Risas que pueden ser tan misteriosas e intrigantes como la sutil insinuada risa de la *Gioconda*. Por tanto, lo que ocultan permite develar cómo es que opera en los cuerpos su mayor actitud contestataria al tornarse perturbadoras tales fotografías, pues lo que violentó las miradas heteronormativas es la multitud en escena, en juego, festejo, júbilo, orgullo y subversión.

⁶² *Jotear* es una práctica que se acompaña de un juego simbólico que pone en escena los deslizamientos de los géneros: jugar a ser y actuar como cierto estereotipo de mujer siendo hombre, haciendo uso de movimientos corporales y voz culturalmente considerados femeninos. En esta representación cultural, el albur y la sexualización de los actos se tornan como el principal sentido de rebeldía y diversión.

2. Batallas semánticas y producción de sujetos. Nominaciones, epítetos e injurias: un itinerario

En México, sigue existiendo un debate público sobre el origen de la homosexualidad, ¿se nace o se hace? Puedo decir que *el Gay se hace*. Dicen los activistas mexicanos que “ser gay” es una opción integral de vida y una condición asumida. Lizarraga (2003), narra cómo unos cuantos comenzaron a distinguir entre ser homosexual y ser gay, en el seno de una desdibujada militancia mexicana en los años setenta, que abrieron el debate y la reflexión para subrayar las ventajas de la gaycidad frente a la homosexualidad. Ser homosexual es preferir las relaciones sexuales y afectivas con individuos del mismo sexo; ser gay implicará el trabajo de construir constantemente una cultura, una forma de mirar y un discurso plural de la diferencia. Para Laguarda, la emergencia gay en los 70, como categoría identitaria: “construía nuevos sujetos sociales que imaginaban sus deseos sexuales como un asunto central en sus vidas. Así, desde una perspectiva mundial, es posible hablar de la apropiación de una identidad sexual global en el escenario de la Ciudad de México y, desde la escena local, de la visibilización de una identidad homosexual específica” (2008:136). En la actualidad *ser gay*, implica para Marquet (2001), salir del clóset, pero exige también cierto grado de integración en la comunidad homosexual y a diferencia de los homosexuales, los gays han asumido sus preferencias sexuales públicamente: tienen conciencia de la importancia de ganar la calle; asisten a manifestaciones del orgullo homosexual; aparecen en actos públicos en apoyo a los enfermos de sida; visitan lugares de encuentro como bares, cines, cafés, etcétera.

El proceso de construcción del término *gay*⁶³ ha sido resultado de un sinuoso campo de clasificación nominal que desplazó la estigmatización del concepto de homosexualidad inventado en el siglo XIX, hasta llegar a colocarse de manera predominante en el mundo occidental a escala global. Antes del *gay* estuvo el *homosexual* y anterior a éste el *sodomita*,⁶⁴ si el sodomita se generó a partir de

⁶³ Proveniente del inglés “*alegre*”, es utilizado para designar a un sujeto que tiene una orientación erótico-afectiva hacia personas de su mismo sexo, teniendo conciencia de esta inclinación sexual como diferencia donde se comparte una identidad (Boswell, 1992).

⁶⁴ El término sodomita es de origen judío y se empleó para condenar estrictamente la pasividad social, política o sexual de los varones. El concepto engloba a la mayoría de prácticas sexuales no ortodoxas y su análisis permite entender cuál es la sexualidad correcta del modelo cristiano (Guash, 2000).

ciertas prácticas y conductas “indecentes”, por tanto prohibidas por la religión al considerarse pecado (Guasch, 2000); el homosexual corresponde a una nueva especificación de individuo. De ser una práctica se concibió en androginia, hermafroditismo del alma, convirtiéndose el homosexual en una especie (Foucault, 2000).

La emergencia de la identidad gay fue posible, además, por el crítico momento social y político de Estados Unidos en los años sesenta. Se fue definiendo la identidad gay como algo positivo, denunciando aquellas instituciones que habían marginado y patologizado la homosexualidad: medicina, psiquiatría, psicoanálisis, derecho, religión. Sus discursos y estrategias se volvieron más agresivos y desafiantes ante los poderes establecidos y ante los discursos heteronormativos (Sáez, 2004). Esta identidad comenzó a manifestarse en dos ciudades: Nueva York y San Francisco. Sin embargo, diversos estudios (Chauncey, 1995; Murray, 2000; Weeks, 1998, citados en Laguarda, 2005) han documentado que antes de que la identidad gay se difundiera, en distintas sociedades era común la reproducción de roles tradicionales de género en las que se reproducía un rol femenino y el otro masculino. Por lo que la difusión del término gay configuró una organización más igualitaria y contestataria de las construcciones sobre homosexualidad.

Como apuntan Parrini y Amuchástegui (2008), la identidad gay es un constructo anverso a la abyección; se contrapone lo gay a lo degenerado y lo pervertido. Esta nueva conversión puede tener lugar a decir de Eribon (2001), a partir de ciertos procesos de “resubjetivación”, entendidos como la posibilidad de recrear la identidad personal a partir de la identidad asignada. Ello significa que el acto por el cual se reinventa la identidad es siempre dependiente de la identidad impuesta por el orden sexual sexogenérico.

En México, la invención de este nuevo discurso que coloca al gay contrapuesto al abyecto, contó con una influencia destacable de los medios al modificar el lenguaje ofensivo hacia homosexuales, pues con la aparición del término *gay*, transformó positivamente de manera parcial la situación social de éstos frente a la epidemia del sida. Antes se usaba “mujercitos”, “maricones”, “desviados”, “putos”, “jotos”. El término gay, al nombrar una zona de comportamiento multitudinario, disminuye considerablemente el prejuicio

(Monsiváis, 2003). Al ser una denominación importada del mundo anglosajón, esta palabra no trae consigo la carga cultural negativa.

Sin embargo, es un hecho que frente a la construcción del gay, hay un itinerario discursivo que incluye palabras ofensivas que tienen significados profundos arraigados en México. Epítetos históricos que inventan o reconfiguran al abyecto, y que tienen presencia en el acontecer cotidiano. De manera general encontramos al *puto*, *maricón o marica*, *loca*, *joto*, *mujercitas*, *lagartijos*, *vestidas*, *chichifos*, *mayates*, *mariposón*, *sopla-nucas*, *lilo*. En tanto que para las mujeres encontramos a la *manflora*, *marimacha*, *tortillera*, *chilaquil*, hasta llegar hoy en día, a denominaciones que muestran aberración o asco: “las cucarachas”⁶⁵.

En el caso de la invención de términos para los varones homosexuales, operan como una antítesis de la virilidad, una acepción peyorativa y un insulto. Todos parten de ciertos acontecimientos históricos que dan cuenta de un laberinto de palabras, expresiones con cierto ingenio y creatividad heterosexista que van más allá de la burla, chiste o ridiculización, forma parte de un discurso dominante de la sexualidad en México. Un itinerario histórico breve, tal como sigue, muestra la carga simbólica en la semántica inventada para referirse a los sujetos no heterosexuales, el castigo proviene desde su enunciación misma pues produce acusación, exclusión y extrañeza.

El mayor insulto para un hombre mexicano es *puto*, la carga peyorativa proviene de distintas construcciones discursivas e históricas. Un primer rastro de esta nominación se encuentra en Fray Bernardino de Sahagún quien definió al *sodomita* como: sodomita, puto (*cuiloni*, *chimouhcui*). Corrupción, pervertido, excremento, perro de mierda, mierducha, infame, corrupto, vicioso, burlón, escarnecedor, provocador, repugnante, asqueroso. Llena de excremento el olfato de la gente. Afeminado. Se hace pasar por mujer. Merece ser quemado, merece ser abrasado, merece ser puesto en el fuego. Arde, es puesto en el fuego. Habla como mujer, se hace pasar por mujer (Trueba, 2008: 210). Distingue además las dos prácticas homosexuales: puto que padece (homosexual pasivo): *cuiloni*, *chimouhcui*, *cucuxcui*, y puto que lo hace a otro (homosexual activo): *tecuilotani*. Curiosamente las voces recogidas por los españoles recién llegados detectaron un

⁶⁵ Me refiero a las declaraciones que hizo el Cardenal Javier Lozano Barragán (Reforma, 2004).

nexo entre la homosexualidad y la enfermedad, ya que el término *cucuxcui* significa enfermo, tullido, afeminado (Trueba, 2008). En el diccionario de mexicanismos de Francisco Santamaría encontramos las siguientes acepciones para *Puto*: invertido, afeminado puerco, tipo enfermizo y teratológico del pederasta o sodomita” (Chávez, 2010). Y una reflexión proveniente de activistas gay en los 70, dan cuenta de que el *Puto* es el equivalente a puta, la que vende su cuerpo. De esta manera se equipara a la mujer socialmente más despreciada con el hombre más estigmatizado en la sociedad mexicana (Laguarda, 2008).

Al parecer, el origen de la acepción *loca*, según los documentos analizados por la comunidad gay y publicados a finales de los 70, aluden a que tal término se refiere a quien pierde el juicio creyéndose mujer (Laguarda, 2008). Aunque una escena del virreinato hace suponer que el término *loca* proviene de un primer desfile en 1672.

Los jesuitas de antaño tuvieron una posición más tolerante en materia de travestismo, de hecho se les puede considerar pioneros de la jotería callejera, por ser ellos quienes organizaron el primer desfile de locas en la ciudad de México. Éste se debió a la canonización de *San Francisco de Borja* el 11 de febrero, cuyo festejo comenzó cuando repicaron las campanas del colegio y los bachilleres salieron a la calle disfrazados de locas, con pelucas grotescas y toscos sayales de jerga como los que vestían las reclusas del Hospital de Mujeres Dementes del Divino Salvador. La procesión de locas causaba enorme hilaridad en el público, que les lanzaba quiebres y silbidos (Serna, 2010).

El término *maricón*, es probable que sea una derivación masculina de María (Prieur, 2008), la mujer por antonomasia, y sus derivaciones son *marica*, *mariquita*, *mariposo*, *mariposón*, y *foripondio* (Laguarda, 2008). *Joto* o *jota* vinculado a la “j” una figura de la baraja engalanada, según Monsiváis (2002, en Laguarda, 2008). es aparentemente nacido en la crujía “J” del Palacio Negro de Lecumberri, pues era allí donde encerraban a los homosexuales, invertidos, las lilas y las maricas, y de acuerdo a un lenguaje más actualizado, a las vestidas, locas, cuinas, adelitas y las jotas (Schuessler, 2010). Mientras que *lila* o *lilo* que alude a la mezcla de color rosa y azul (Laguarda, 2008). Todos estos son sinónimo de cobardía, pero además es un lenguaje de odio que condensa lo feo, inmundo, detestable, asqueroso y horrible.

Este itinerario discursivo de desprecio y denigración para denominar y producir sujetos abyectos, en México se alimenta de nuevos temores. Si antes el temor provenía del peligro de transgredir las leyes impuestas supuestamente por dios, después por la angustia de saberse “contagiado” o “contaminado” de la anormalidad definida por la medicalización de la sexualidad, vemos ahora surgir un temor a la invasión ciudadana a partir de que se van ganando discursos, leyes y prácticas institucionalizadas por procesos políticos emergentes y legislativos. Una expresión pública que muestra tal acontecimiento, se encuentra en la reciente declaración del Cardenal Javier Lozano Barragán, ministro de salud de Vaticano: *“Hasta a las cucarachas les dieron ahora ya rango de familia porque viven bajo el mismo techo, si vive un gato, un perro, dos lesbianas y todo, es una familia”* (Reforma, 2004).

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

3. Reivindicando el orgullo marica. Discursos, prácticas y ley

Frente al desprecio, existe una posibilidad de interpelación desde las prácticas discursivas. Para Scott, “una subcultura de la resistencia o una contracostumbre es forzosamente un producto de la solidaridad entre subordinados” (2000:148). El movimiento lésbico-gay en México ha construido espacios para interrogar las causas y efectos de la ofensa social que producen, al generarse una comunidad contestataria que responde a discursos elaborados por la iglesia, el Estado y la sociedad. Este proceso complejo ha dado cuenta de un tránsito de lo marginal a lo diverso, esto no significa un tránsito lineal, ni que haya desaparecido lo marginal, se trata de un proceso donde los cuerpos abyectos se reapropian del lenguaje y con ello construyen sus propios espacios de significación. A decir de Monsiváis

(2010), hoy podemos hablar de existencias sujetas al prejuicio, pero poseedoras de certezas legales y culturales, donde la clave ha sido *la tolerancia*⁶⁶.

Hoy por hoy los jóvenes no heterosexuales son arrojados por una red social que ha sido autodenominada *comunidad LGBTTTI*. Su conformación incluye espacios como bares, antros, lugares públicos y privados para ligar, mercado rosa, grupos de apoyo y activistas, así como una producción cultural que incluye poesía, cine, teatro, programas televisivos (Marquet, 2001), espacios académicos, y la consolidación de la Semana Cultural Lésbico-Gay, que se transformó en el 2011 en el Festival Internacional de la Diversidad Sexual en la ciudad de México. Para Monsiváis (2010), se ha venido ampliando y fortaleciendo un movimiento cultural lésbico-gay, en parte, por el impulso internacional en contra de la homofobia y en pro de la normalización de la homosexualidad. Así, confluyen desde grupos de liberación gay y de activistas contra el sida, poetas, dramaturgos, artistas plásticos, cineastas, músicos, actores, etcétera, que apoyados en la globalización, y el triunfo legal de las uniones del mismo sexo en distintos países, logran reivindicar el orgullo por las diferencias en forma de subversión: el orgullo marica.

El comienzo de lo que se denominó “orgullo gay” en México, se sitúa en los 70 bajo la influencia de cambios culturales importantes en el país, de acontecimientos significativos (como la matanza de Tlatelolco), y de movimientos contraculturales nacionales (como el movimiento feminista y sindicalista entre otros) y de movimientos extranjeros que dieron cabida al surgimiento del movimiento lésbico-gay. Dos eventos catalizadores que impulsaron a mujeres y hombres homosexuales a unirse para analizar la situación de estigmatización y opresión que vivían, fue la influencia extranjera de la rebelión de Stonewall en 1969⁶⁷, y en 1971 en México el despido de un empleado de Sears por conducta supuestamente homosexual. Así surge el primer grupo homosexual en México: el Movimiento de Liberación Homosexual. De ahí se crearon tres agrupaciones importantes, el Frente Homosexual de Acción Revolucionario (FHAR), Grupo

⁶⁶ Basado en la práctica y en su lectura de Jean Cocteau, Monsiváis entiende por tolerancia: “el reconocimiento de los derechos de los otros, así de simple. Hoy, promover la tolerancia es aceptar el enriquecimiento personal y colectivo de la diversidad que aporta. En este contexto, nada más patético que esas mantas en marchas gay contra la tolerancia; nada más oportuno que avivar la comprensión del nuevo sentido del término” (2010: 265-266).

⁶⁷ A raíz de una redada policial, en el bar gay Stonewall, en Nueva York, se gesta un acontecimiento que marca un punto de inflexión del que nace el movimiento político gay y lésbico (Córdoba, 2005).

Lambda de Liberación Homosexual y Oikabeth, que impulsarán un discurso político y distintas acciones contestatarias (Diez, 2010).

Aunque el movimiento LG desde su surgimiento fue disperso, logró avanzar en algo importante: perder el miedo a la palabra en espacios abiertos y públicos. Para Lizarraga (2003), el movimiento homosexual mexicano no consiguió llevar a cabo planes contundentes de trabajo que subsanaran una falta de discurso, en parte por el México analfabeto y la falta de argumentos que trascendieran los guetos conformados. No obstante, su fuerza principal estuvo en la creación de distintos espacios y grupos que comenzaron a interrogar los discursos dominantes y la necesidad de educar al resto de la población sobre la condición homosexual. Una acción importante fue la primera marcha del “orgullo gay” celebrada a finales de junio de 1979, lo que representó ganar por primera vez un espacio público y un logro político (Diez, 2010). Otro hecho destacable fue la participación de la activista Nancy Cárdenas en el programa televisivo *24 horas*, donde habló de la situación legal de gays, de su persecución, represión sistemática y la distorsión del enfoque psicoanalítico y psiquiátrico sobre la homosexualidad, siendo la primera “salida del clóset” de cara a la nación (Mogrovejo, 2000). Así la militancia de los años 70 y 80 fue el impulso de “la salida del clóset”.

La toma de conciencia y la formación de una identidad colectiva se refleja en la proliferación de grupos gay y lésbicos. Mientras que a fines de la década de los 70 existían tres grupos, a principios de los ochenta surgen otros más: Horus, grupo Amhor, Buquet, grupo Nueva Batalla y Guerrilla Gay. En Guadalajara, en 1984 surge el Grupo de Orgullo Homosexual (Gohl) (Diez, 2010). Para finales de los años 90, existían las siguientes agrupaciones: Grupo Unigay, El Clóset de Sor Juana, Colectivo Sol, Generación Gay, Guerrilla Gay, Palomilla Gay, Musas de Metal, Grupo lésbico-gay Ollinhuizicalli, Lesbos de Himen, Enlace Lésbico, Grupo de Madres Lesbianas (GRUMALE), Grupo homosexual de acción e información (GHAY), Amantes de Lorca, Primer Equipo Lésbico de Softbol del D.F, Club Leather de México, Shalom Amigos, Fundación Arcoíris por el Respeto a la Diversidad Sexual, Seminario Novo 41, Génesis y otras ovejas, Ikatiani, Iglesia de la Comunidad Metropolitana, Centro Cultural de la Diversidad Sexual, Ícaro Gay, Unidad Punk Libertaria, Orgullo A.C., Lesbianas Zapatistas, Nueva Generación de Jóvenes Lesbianas, Curesida, AVE de México, Proyecto Aprendo Uga (Hernández,

2001). Mención especial por su carácter institucionalizado merece el Círculo Cultural Gay cuya labor principal ha sido organizar la Semana Cultural LG, la Exposición Anual de Arte Plástico y la Muestra de Cine a lo largo de los últimos 30 años, contando con el apoyo del Museo del Chopo perteneciente a la UNAM.

El paso hacia una identidad colectiva también posibilitó distintas creaciones culturales y artísticas (Shuessler, 2010; Marquet, 2001) y acciones políticas. En 1979 surgen dos publicaciones importantes que le dan voz a la situación social de homosexuales; *Política sexual*, primera revista con temática gay que presentaba ideas articuladas con base en los escritos de Wilhelm Reich, quien defendía la liberación sexual como liberación política; el FHAR publica *Nuestro cuerpo* que aborda la necesidad de contar con foros comunes de expresión, ambas publicaciones desaparecieron pero iniciaron un combate cultural mediante la aparición irregular de artículos y ensayos en revistas y periódicos, quizá el más significativo (y aún vigente) haya sido *Ojos que da pánico soñar* de José Joaquín Blanco. En ese mismo año se efectuó en el Centro Médico, el Cuarto Congreso Mundial de Sexología, y de ahí activistas como Xabier Lizarraga fundaron el Instituto Mexicano de Sexología (Lizarraga, 2003). En 1980 los grupos Lambda, FHAR y Oikabeth ingresan a la basílica de Guadalupe en procesión por el asesinato del arzobispo Óscar Romero. A su vez, militantes protestaron en las oficinas centrales de la policía capitalina pidiendo el alto a las razias a homosexuales (Diez, 2010).

Sin embargo, en 1984 el movimiento tuvo una importante pérdida de vitalidad y presencia que duró hasta 1997, en parte por la imposibilidad de transformar el discurso liberacionista en una demanda de derechos sexuales y la aparición de la epidemia del SIDA que lo debilitó considerablemente. (Diez, 2010). En 1984 empezó a divulgarse la enfermedad bajo el nombre de “cáncer gay” o “cáncer rosa”, abundando en el prejuicio de la sociedad hacia este sector, lo cual fortaleció a la derecha mexicana para contra-argumentar los espacios ganados por el movimiento LG, mediante un énfasis en la culpa y el castigo de dios (Monsiváis, 2003). Miembros de la comunidad médica contribuyeron al discurso moralista y al pánico social: el jefe académico de gastroenterología de la Facultad de Medicina de la UNAM declaró: “el padecimiento se presenta en homosexuales promiscuos y drogadictos en un 92%, porque usan agujas contaminadas, o una y otra cosa,

homosexualidad y drogadicción están interrelacionados. ¿Qué por qué la enfermedad sólo afecta a los homosexuales? Bien pudiera ser obra de castigo divino” (*El Sol de México*, 24 de agosto de 1985, citado por Diez, 2010). En 1987 el sida es ya un motivo de terror, un joven se ahorca en el Centro Médico y en un periódico se publica una caricatura que dice “Sui-sida”, por lo que se extiende en los medios la descripción del sida como enfermedad moral y como operación de asepsia, sirviendo a revistas amarillistas como *Alerta* a publicar asesinatos a homosexuales, incluso celebrando esa manifestación del prejuicio, los crímenes de odio por homofobia (Monsiváis, 2003).

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

Ante el declive del movimiento LG extendido hasta 1997, resurge al inicio del milenio otro proceso político y cultural, quizá el más fructífero por su consistencia argumentativa y ganancias jurídicas logradas entre el año 2000 al 2011. Bajo la influencia de cambios sociales y políticos nacionales, el emergente discurso internacional sobre los derechos humanos materializado a principios de los noventa, le dio sustento discursivo a distintos movimientos sociales en México, entre ellos al movimiento LG. Así comienza una etapa de mayor trascendencia porque los activistas lucharon por tratamientos médicos para gente infectada con el VIH/sida lo que ayudó a estructurar sus demandas: “¡Como ciudadanos mexicanos tenemos el derecho de ser atendidos por el Estado!”. Las demandas políticas dirigidas a la atención pública dieron resultado, y en 1998 el acceso a antirretrovirales se extendió por parte del gobierno mexicano a servidores del Estado y en 2003 se convirtió en un derecho universal para todos los pacientes diagnosticados con VIH (Diez, 2010).

Un logro cultural de la lucha de las minorías por esos años fue la introducción del término *homofobia*⁶⁸ en el vocabulario gubernamental y de las políticas públicas, el cual se define como el odio irracional, sistemático y violento contra los homosexuales, convirtiéndolo en parte fundamental del discurso contestatario y liberal del movimiento LG y contra la intolerancia. En la década de los 90 en México, una consecuencia de la epidemia del sida, hace que se introduzca en los medios el término homofobia visto como ese odio irracional a los homosexuales y no simplemente al temor que produce (Monsiváis, 2010). Este discurso denuncia las violaciones a los derechos humanos y agresiones penalizables, y más allá de las críticas al término “políticamente incorrecto” (Warner, 2002), en México ha logrado insertarse en la conciencia colectiva como *ese prejuicio* en contra de las personas con orientación sexual distinta a la heterosexual. Se convierte entonces en un lugar de acusación contra la violencia injustificada contra personas homosexuales.

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

El peso de la palabra homofobia y la denuncia contra los brutales asesinatos a homosexuales, posibilitaron que el activismo de los años noventa lograra gestar la Comisión Ciudadana contra Crímenes de Odio por Homofobia (CCCOH). Ésta se presentó el 13 de mayo de 1998 en la ciudad de México, éste fue un proyecto concebido por el activista Arturo Díaz Betancourt, de la organización civil Letra S (Sida, cultura y vida cotidiana). Su intención fue generar una comisión ciudadana que documentara la violencia criminal que se ejercía contra un sector vulnerable,

⁶⁸ La invención del término pertenece a K.T. Smith que en 1971 publicó un artículo que analiza los rasgos de la personalidad homófoba. Un año después G. Weinberg definió la homofobia como: “el temor de estar con un homosexual en un espacio cerrado y, en lo que concierne a los homosexuales, el odio hacia sí mismo” (Borillo, 2001).

carente de derechos y excluido de la justicia (Medina, 2014)⁶⁹. En esta coyuntura participó la señora Alicia Estrada Valle, madre de Francisco Estrada Valle, médico, activista y fundador de la asociación civil AVE de México, quien tuvo un papel crucial en la intervención para detener las muertes por SIDA, al decir en medios de comunicación de la urgencia de hablar abiertamente sobre sexualidad bajo la consigna “el silencio es igual a muerte” e impulsar acciones para la educación sexual en México y quien fue asesinado en 1992 con dos compañeros. De hecho, con su asesinato se dejó ver la homofobia social que predominaba en los 90, pues en los encabezados de algunos periódicos se decía: “Se ensañaron con los tres homosexuales”, “Orgía de sangre”, “Vendetta de homosexuales” y “Sádico triple asesinato”, según *El nuevo Alarma*, *Enlace Policiaco*, *Cuestión* y *El Sol de Mediodía*, respectivamente. Ante la nula investigación de las autoridades para el esclarecimiento de tales asesinatos, la señora Alicia Estrada se acercó a Letra S para pedir justicia (Bruciaga, 2011). Desde entonces esta organización ciudadana ha denunciado los crímenes cometidos en contra de homosexuales, destacando que tales muertes no son iguales a otros asesinatos, pues se distinguen por la brutalidad y salvajismo expresados en los cuerpos: genitales mutilados, lesiones anales con diversos objetos como palos, botellas, fierros y apuñalamientos.

El activista Antonio Medina narra que “siete años después de que se creara la CCCOH, en 2005, organizaciones francesas propusieron que se celebrara el 17 de mayo como Día de Lucha Contra la Homofobia. Al correo electrónico de centenares de organizaciones civiles de todo el mundo llegó una carta firmada por el académico y activista francés, Louis-Georges Tin, del comité International Day Against Homophobia and Transphobia (IDAHO), quien explicaba que debido a que la Organización Mundial de la Salud (OMS) retiró de su lista de patologías y enfermedades a la homosexualidad en 1990, era importante que ese día se realizaran manifestaciones públicas para crear conciencia de la homofobia en todos los países del mundo, principalmente en aquellos ocho donde estaba permitida la pena de muerte a personas homosexuales”. Desde su balance, socializar la palabra y el significado de homofobia al hacerla común posicionó un discurso mediático y logró un avance paulatino en lo simbólico: “lenguaje mata prejuicio” (Medina, 2014).

⁶⁹ Medina (2014). “La homofobia en México”. Descarga el 19 de octubre del 2013 <http://www.antonimedina.com.mx/?p=1422>

Si bien la emergencia de la *homofobia* como lugar posible de acusación de una sociedad que discrimina y excluye, ha permitido cierto espacio social que intenta resguardar y proteger la existencia pública, los usos y costumbres de la comunidad, también ha sido criticada por sus limitaciones semánticas. A decir de Parrini y Brito (2013), el término ha sido una herramienta política antes que jurídica. La consigna “la homosexualidad no es una enfermedad, la homofobia sí”, permite cobijar a los sujetos que se sienten vulnerables y expuestos a la censura y vigilancia incisiva de la sociedad mexicana. El relato casi testimonial de Antonio Marquet, puede darnos una idea de sus efectos:

A pesar del carácter fragmentario e insatisfactorio de las teorías sobre la homofobia, sé que toda lesbiana, gay u homosexual, lleva inscrita la marca profunda de la homofobia en la piel, en la conciencia, en la memoria, en la historia personal y colectiva en la historia de una comunidad que no se ha escrito sino de manera fragmentaria y parcial. Que en la existencia de la homofobia tiene algo que ver la apetencia por la vida nocturna, también con la provocación del atuendo del travesti, con la ausencia de igualdad ante la ley... en una palabra, la homofobia ha sido transformada en un principio que modela la vida individual y de la comunidad: si no hubiera agresiones sistemáticas de la policía, no habría desfile del orgullo gay, ni pensar en salir del clóset, y tampoco existiera la cultura gay (Marquet, 2006: 34).

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

más de transformación de la familia tradicional⁷⁰ a otra modalidad familiar validada por las leyes (Gaceta Oficial del Distrito Federal, 2009).

Este proceso político fue posible por dos condiciones importantes en el fortalecimiento del movimiento LG. Por un lado, la transformación experimentada de un movimiento callejero a uno profesional, institucional, con liderazgos nuevos apoyados con financiamientos nacionales e internacionales que fomentaron la aparición de nuevas organizaciones civiles dedicadas al avance de reivindicaciones sociopolíticas. Por otro lado, la apertura del sistema político mexicano donde el PRI pierde mayoría y el PRD gana la jefatura de gobierno de la ciudad de México permite que en 1997, por primera vez en la historia del país, se eligiera a la diputada abiertamente gay Patria Jiménez, quien representara los intereses sociopolíticos del movimiento en el Congreso. Posteriormente, vendrán una serie de postulaciones y elecciones de candidatos gays y lesbianas en el país (Diez, 2010).

Ahora bien, ¿qué impacto tuvo en el “sentir” de la sociedad, esta última coyuntura política?, ¿qué discursos atraviesan este campo de fuerzas? Fluyeron los comentarios⁷¹: religiosos, jurídicos y académicos. El cardenal Norberto Rivera manifestó que las reformas en la ciudad de México que permiten el matrimonio entre personas del mismo sexo y la posibilidad de adopción, son inmorales y una aberración porque “han abierto las puertas a una perversa posibilidad para que estas parejas puedan adoptar a niños inocentes, a quienes no se les respetará el derecho a tener una familia constituida por una madre y un padre, con los consecuentes daños psicológicos y morales que provocará tal injusticia y

⁷⁰ Entre las transformaciones históricas de dicha institución en México se encuentra también la introducción de los anticonceptivos en los años 40 que facilitó, sobre todo entre mujeres de sectores medios urbanos, la posibilidad de separar la sexualidad de la reproducción y con ello modificar -por lo menos parcialmente- el papel de las mujeres en el núcleo familiar. La incorporación de las mujeres en las actividades económicas. Los debates públicos sobre el matrimonio a partir del incremento de divorcios y las migraciones. Los nuevos escenarios del concepto de maternidad al distinguirse la genética, gestacional y social, ya que éstas pueden recaer en la misma persona pero también se dan por separado; la primera se refiere a la mujer que aporta material biológico (ADN), la segunda es la portadora del embarazo que no necesariamente es la misma persona por la donación de óvulos o la subrogación de úteros, y la tercera es la que se relaciona con la crianza de hijos como la adopción. Esto ha llevado a una reflexión mayor sobre las tecnologías de reproducción asistida y el involucramiento y conformación de nuevas modalidades de familia.

⁷¹ Foucault, indica que el comentario “Por una parte, permite construir (e indefinidamente) nuevos discursos: el desplome del primer texto, su permanencia, su estatuto de discurso siempre reactualizable, el sentido múltiple u oculto del cual parece ser poseedor, la reticencia y la riqueza esencial que se le supone, todo eso funda una posibilidad abierta de hablar. Pero, por otra parte, el comentario no tiene por cometido, cualesquiera que sean las técnicas utilizadas, más que el decir *por fin* lo que estaba articulado silenciosamente *allá lejos*” (2009: 28-29).

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

En respuesta, se generaron contradiscursos desde otros campos del saber. El 11 de febrero del 2010 el jefe de Gobierno capitalino, Marcelo Ebrard, se reunió con 20 especialistas integrantes del grupo de asesores del gobierno local, dedicados a emprender la defensa de esas reformas ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Entre ellos había académicos (abogados, antropólogos, sociólogos, psicólogos) de la UNAM, la UAM, el Colegio de México, la Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales (FLACSO) y el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) quienes argumentaron que no se puede hablar de un solo tipo de familia, alrededor del mundo hay más de

nueve mil estudios científicos sobre los distintos tipos de familia que han evolucionado históricamente (Cuenca y Bolaños, 2010), lo que fortaleció y legitimó las demandas del movimiento LG.

Llegado a este punto, podemos decir que la reivindicación del “orgullo gay” basado en un movimiento identitario, aún con sus fisuras, sus paradojas o contradicciones⁷², y considerando que “la multitud está sujeta a disgregación, corrupción, violencia intestina” (Virno, 2011: 11), ha traspasado el ámbito oculto para ganar un lugar en la esfera pública. No sólo se ha venido reconfigurando a partir de la creación de espacios o la denuncia pública de la exclusión, el *orgullo* también se ve fortalecido por procesos sociales emergentes a partir de tres aspectos: discursos, legislaciones y prácticas, que fracturaron aún más la normatividad sexual. Como refieren Cervantes-Carson y Citeroni (2008), estos movimientos no sólo se niegan a esconder aquellas vidas anticonvencionales o a la identificación de sujetos ilegítimos entre las sombras culturales, exigen nuevas concepciones discursivas de la normalidad, conformando un yo sexual normal.

Tal como anuncié al inicio, en este capítulo se mostraron algunos procesos históricos, culturales, sociales y jurídicos producidos en México que problematizan la no heterosexualidad. Un campo minado de discursos, prácticas y Ley, que deja mostrar la politización de la sexualidad a manera de lo que Foucault denominó como *el lugar del cuerpo y la emergencia de la lucha*. Disputa subjetiva y social, cargada de emociones y afectaciones.

Termino este esbozo parafraseando a Freud: “el humor no es resignado sino rebelde, no sólo significa el triunfo del yo sino también el del principio del placer, pues el humor logra triunfar sobre la adversidad de las circunstancias reales, comprende la embriaguez, el ensimismamiento y el éxtasis” (1970:56). Es así que el *otro sexual*, los “maricas”, “las manfloras”, los *raritos* salen de los rincones y se insertan en el dominio público. Se ríen de los epítetos, del lenguaje ofensivo, transformando sus espacios, y en ocasiones, corrompiendo lo instituido.

⁷² Llamas (1998), describe el proceso histórico donde el homosexual es reducido a un cuerpo puramente sexual que construye una identidad social a partir de la hipersexualización, favoreciendo sólo el intercambio sexual y no el afectivo. El gueto gay implica una sofisticación de las tecnologías de control social que potencia la homofobia. Guash (2000), señala que la subcultura gay también es misógina, dado que en el universo gay las mujeres no existen. No hay opresión pero sí ignorancia, es un tipo de desprecio que forma parte del modo en que la misoginia es socialmente expresada.

Tercera Parte

DE LA ABYECCIÓN AL ORGULLO

CAPÍTULO III

Testimonio y verdad.

Espacios y dispositivos para salvar/liberar al yo

Mediante palabras puede un hombre hacer dichoso a otro o empujarlo a la desesperación, mediante palabras el maestro transmite su saber a los discípulos (...). Palabras despiertan sentimientos y son el medio universal con el que los hombres se influyen unos a otros.

Sigmund Freud, *1ra. Conferencia, Introducción*

*¿Cómo se convierte el sujeto humano en un objeto de posible conocimiento?
¿Mediante qué formas de racionalidad? ¿Mediante qué necesidades históricas? Y ¿a qué precio?
Mi pregunta es la siguiente: ¿Cuánto cuesta que el sujeto sea capaz de decir la verdad sobre sí mismo?*

Michel Foucault, *How much does it cost for reason to tell the truth?*

En México, la invención de espacios que prometen aliviar el malestar emocional producto de un acontecimiento infausto ante la alteridad, en la experiencia de los sujetos, crece sin lugar a dudas. Crece, como crecen los significados de las palabras al tratar de representar lo observado; crece, como tantos vacíos tenemos al tratar de dar respuestas certeras a lo que se produce en el orden social y crece, ahí cuando las palabras no alcanzan para describir lo vivido. El malestar que genera la no heterosexualidad produce una narrativa que va encontrando ciertos lugares sociales para ser visibilizado, hablado y repensado a través de la gestión de espacios dirigidos al alivio y la cura. Espacios llenos de búsquedas, inventados para sostener la melancolía, el dolor, la incertidumbre, la vergüenza, la fe, la duda y la estabilidad suficiente para sortear los ires y venires de los procesos históricos, cargados de acontecimientos, problemáticas, saberes, normatividades, relatos e instantes de vida.

Los espacios no son contenedores indiferenciados del mundo social. En ninguna sociedad el uso del espacio se deja a la inmediatez y a la espontaneidad, más bien está socialmente reglamentado y culturalmente definido (Signorelli, 1999). Cuando pienso en el espacio social, lo marco como estructurado y estructurante (Giddens, 2011) y estructurado mediante relaciones de poder.

En Foucault existe un planteamiento teórico sobre los espacios. Desde su mirada, no vivimos en una especie de vacío, habitamos en un conjunto de relaciones que definen emplazamientos: la playa, las calles, el parque, el hospital, la casa, el cementerio, etcétera. Estos emplazamientos se pueden dividir en dos tipos: utopías y heterotopías. Mientras que las *utopías* son los emplazamientos sin lugar real, son espacios irreales; también existen lugares reales, diseñados por la sociedad, “que son especies de contra-emplazamientos, especies de utopías efectivamente realizadas en las cuales los emplazamientos reales que se pueden encontrar en el interior de la cultura están a la vez representados, cuestionados e invertidos, especies de lugares que están fuera de todos los lugares, aunque sean sin embargo efectivamente localizables (...) las *heterotopías*” (Foucault, 1984:3). Aquí me interesa transitar por lo que Foucault denominó como *heterotopías de desviación*: aquellas en las que se ubican los individuos cuyo comportamiento está desviado con respecto a la media o a la norma exigida.

Considero que, para dar cuenta de procesos históricos en México donde se articulan saberes-poderes en materia de sexualidad, hay que dirigir la mirada hacia ciertos espacios⁷³, aquéllos que ofrecen una gama de estrategias psicológicas, corporales y emocionales para reconstruir y transformar al yo, que van en aumento debido a la demanda de grupos sociales. Así, no sólo se trata de reconocer la procedencia de tales espacios, sino de ubicar la relación de los sujetos con esos lugares que construyen y habitan⁷⁴. ¿Qué sentido tienen en la actualidad? ¿Qué voces están pidiendo ser escuchadas? ¿Qué emociones se producen al interior de los grupos? ¿Cómo influyen estos espacios en el actuar de los sujetos y en sus trayectorias biográficas? En suma, ¿qué procesos de subjetivación emergen y qué juegos de verdad entran en escena?

⁷³ Illouz nos dirige a pensar el lugar de la construcción de ciertos espacios donde la narrativa terapéutica se constituye con mucha fuerza, “Los esquemas culturales son formas profundas de codificación, en tanto organizan la percepción del mundo dentro de estructuras básicas que a su vez constriñen los modos en que nos comunicamos e interactuamos con nuestro entorno. Debido a esta resonancia institucional, la narrativa terapéutica se ha convertido en un esquema básico del yo, que organiza los relatos acerca del yo y, más específicamente, el discurso autobiográfico” (2010:228).

⁷⁴ Para la teoría social hay un interés por la espacialidad del sujeto, la espacialidad de su actuar, al concebir al sujeto espacialmente se reconoce que su actuar en el mundo hace y modela los lugares y al mismo tiempo, los lugares delimitan cierta producción de sentido, memoria y significación (Lindón, 2009).

Este capítulo está centrado en presentar cinco espacios claves donde se problematiza de formas distintas la no heterosexualidad: *Cuenta Conmigo*, *Familias por la diversidad sexual*, *Fundación hacia un Sentido de la Vida*, *Courage Latino* y *ReNacer*. En ellos se han diseñado dispositivos de intervención hacia ciertos sujetos, sus estrategias se dirigen a “sanar-liberar-corregir-educar” estados emocionales adversos tales como angustia, miedo, culpa, vergüenza, temor, odio, asco e incertidumbre, entre otros. Estos espacios han sido contenedores de narrativas que dan cuenta de cómo se entretajan la subjetividad, la sexualidad y la política como experiencia contemporánea. Nos interesa mostrar que tales discursos y prácticas centradas en problematizar el género y la sexualidad, están vinculados con otros procesos sociales y cambios culturales en México que han desplazado epistemológicamente a los *raritos*, de ser sujetos de “legítima sospecha” (por ser construcciones culturales que inventan al sujeto de la anormalidad, sujeto de la desviación sexual, de la amoralidad, o peligrosidad por delincuencia-crimen), a convertirse en sujetos “incómodos” que continúan ganando espacios, reconocimiento social y además, en años recientes acreedores de derechos.

Así, desde mi perspectiva, entre los procesos de génesis social de tales espacios están: 1) El fervor de la impronta cultural gay del *coming out*. Un proceso histórico surgido en otros países y que fue colonizando al activismo lésbico-gay mexicano en sus prácticas y resistencias a la ortodoxia sexual. 2) Los discursos que reivindican la existencia pública de la no heterosexualidad, desde la influencia del movimiento social LGBTTTI en el espacio público y mediático. 3) La apertura de espacios culturales, recreativos y terapéuticos para sostener a una comunidad que va ganando reconocimiento, tolerancia y normalización y 4) El cambio cultural que se ha producido por las leyes mexicanas que respaldan la igualdad de derechos civiles a los sujetos de la sexualidad diversa.

Si bien en el capítulo anterior mostré el despliegue de fuerzas entre el orden social y los sujetos disidentes a la norma heterosexual que disputan ese orden para instaurar otro desde lo público, en éste pretendo dar cuenta de los efectos concretos de tal tensión desde espacios “discretos”. Me refiero a aquéllos donde se murmulla, se habla en voz baja y donde se repliegan (¿esconden?) en el anonimato, los costos de ser diferentes a la norma ya sea por no ser heterosexuales, o por ser familiares de éstos. En estos espacios predomina la

vergüenza como “origen” del malestar y aunque también emergen otras emociones y afectaciones, es desde esta emoción que sus dispositivos de intervención, la desplazan de ser políticamente invisible a constituirse en otra cosa: un afecto capaz de transformar a los sujetos, a través de repensar y problematizar el género, el cuerpo y la sexualidad, mostrando los efectos del poder sobre la vida así como al sujeto de la acción⁷⁵ que interviene, se despliega y se recrea en el mundo. Así, con la descripción de estos espacios queremos dar cuenta de sus tensiones, fisuras, contradicciones, así como también de sus condiciones de posibilidad.

1. Dispositivos, emergencias terapéuticas y juegos de verdad

Para Michel Foucault, un dispositivo se constituye de tres niveles de problematización. Primero, *el dispositivo es una red*, un conjunto decididamente heterogéneo que comprende discursos, instituciones, instalaciones arquitectónicas, decisiones reglamentarias, leyes, medidas administrativas, enunciados científicos, proposiciones filosóficas, morales, filantrópicas; esto es, los elementos del dispositivo pertenecen tanto a lo dicho como a lo no dicho. El dispositivo es la red que puede establecerse entre estos elementos. Segundo, *la naturaleza de la red*, es decir, el vínculo que puede existir entre estos elementos heterogéneos. Ese discurso puede aparecer como un programa de una institución o como un elemento que puede justificar y ocultar una práctica, así como darle acceso a un campo nuevo de racionalidad. Entre estos elementos, discursivos o no, existe un juego de cambios de posición, y tercero, *el dispositivo y el acontecimiento*. Foucault, entiende por ello una especie de formación que en un momento histórico dado, tuvo como función mayor responder a una urgencia (Foucault, 1984, en García Fanlo, 2011).

De esta manera, los dispositivos que Foucault describe tienen como componentes líneas de visibilidad, de enunciación, de fuerzas, líneas de

⁷⁵ La acción humana la entendemos más allá de un voluntarismo individual. Nos apoyamos en Giddens (2011) quien apunta que ésta no es una combinación de actos, más bien ocurre como una duración, un fluir continuo de conducta. En esta continuidad de prácticas presupone la reflexividad. El autor desarrolla un *modelo de estratificación* del propio ser-actuante que se sustenta en el registro reflexivo, la racionalización y la motivación de la acción como conjuntos de procesos immanentes. La racionalización de la acción remite a una “intencionalidad” como proceso, como también, el registro reflexivo de una acción combina el registro del escenario de esa interacción.

subjetivación, líneas de ruptura, de fisura y fractura. Para Deleuze (1990), las dos primeras dimensiones de un dispositivo, son curvas de visibilidad y curvas de enunciación, es decir son máquinas para hacer ver y hacer hablar. La tercera dimensión implica líneas de fuerza, esto es, el poder del espacio interno del dispositivo donde confluyen poder y saber; y por último la relación con el sí mismo, la subjetivación como proceso y como producción de subjetividad a través de un dispositivo.

En esta investigación parto de que cada espacio analizado cuenta con un dispositivo de intervención grupal. Lo entiendo como un medio y método complejo para la acción, enmarcado en un arreglo organizado de espacio, tiempo, propósitos diseñados para hacer surgir lo emergente entre lo subjetivo y lo social. Y para ello, tiene reglas de funcionamiento, encuadres y técnicas específicas para hacer hablar, para visibilizar un problema. Entonces, apoyada en los planteos de Foucault, un dispositivo puede entenderse como la puesta en acción de un discurso. En este apartado, mostraré distintos dispositivos creados para atender el malestar social y subjetivo de la no heterosexualidad.

Para ello, hay que recordar que la práctica de indagación es una forma de saber-poder (Foucault, 2007), un instrumento de intervención en lo social que pretende desmenuzar a los sujetos sobre sí mismos. Indagar en las emociones permite comprender su configuración dinámica, social y política pues éstas son pensadas, reguladas y resistidas por los sujetos, al tiempo que en el entramado social las emociones se producen y son productoras de acontecimientos históricos y de maneras de problematizar el mundo.

La indagación ha sido una práctica histórica utilizada por distintas instituciones dentro de la cultura mexicana. La iglesia católica por ejemplo ha incidido y permeado prácticas de vida, maneras de constituir e interpretar el mundo, esto es, ha sido productora de procesos de subjetivación mediante procedimientos de vigilancia, regulación y corrección efectivas para manejar la vida emocional. Aunque su contrafuerza está en los procesos de secularización que instauran otros discursos, el mundo secular y la desaparición de dios han sido dos elementos para hacer del mundo un lugar más inestable, de ahí que los nuevos dispositivos de la fe intenten revertir esa experiencia, ofreciendo rituales, recursos, ciertos

procedimientos para hurgar en la vida emocional, a partir de que se produce una especie de experiencia sufriente en los sujetos que necesitan “liberarse” de afecciones, sea por la confesión, terapia o grupos de autoayuda, todos de orientación católica.

Albert y Hernández (2014) denominan *anamnesis de lo sagrado* a la recuperación, revitalización y reconfiguración de las viejas formas de conocimiento producto de antiguas filosofías y religiones para ser transformadas y superar los déficits de sentidos modernos y posmodernos para reconstruir una visión novedosa de lo sagrado, como sinónimo de un *reencantamiento del mundo*. Esto genera una reavivación de la fe tal como estos autores aluden:

la religión tradicional o histórica se ha retirado a la periferia de la significación social, contemplándose como una opción de carácter privado ante la emergencia de otras posibilidades a elegir que ofrecen una religiosidad experiencial, emocional, mística, fuertemente ecléctica, con una orientación salvadora pragmática, aquí y ahora, y un holismo o universalismo teñido de cientificidad, ecología y humanitarismo genérico (religión a modo de «espiritualidad de la humanidad», «religión cósmica», «espiritualidad planetaria», «religión ecológica»). Se trata de una religiosidad transversal, global, híbrida y compleja, estructurada muy flexiblemente, con conglomerados de seguidores que participan desde *stages*, revistas, cursos, etc., configurando una organización nada rígida y muy cambiante (2014:277).

Eva Illouz da cuenta de las emociones en el mundo capitalista e introduce con su categoría *estilo emocional*, la posibilidad de repensar los dispositivos sociales y procesos de subjetivación: ¿cómo se piensa la sociedad a sí misma?, ¿qué malestares subjetivos se tejen por ciertos acontecimientos y cómo se resuelven? Así, por *estilo emocional* entiende, “la combinación de modos como una cultura comienza a “preocuparse” por ciertas emociones y crea “técnicas” específicas - lingüísticas, científicas, rituales- para aprehenderlas. Se establece un estilo emocional cuando se formula una nueva “imaginación interpersonal”, esto es, un nuevo modo de pensar la relación del yo con otros, imaginando sus potencialidades e implementándolas en la práctica” (2010:28). Se trata de una producción de dispositivos que buscan contener, manejar, moderar, y modificar estados emocionales adversos e incómodos.

La no heterosexualidad en la cultura mexicana, tal como lo mostré en el capítulo anterior, produce ciertas preocupaciones, ansiedades y malestares, por lo que se han creado técnicas específicas para aprehenderla: por ejemplo, sanar/liberar al yo de procesos de representación, de clasificación y exclusión. A

decir de Monsiváis (2006), en cierto periodo histórico, se dio un instrumento de control perfecto, el gran dispositivo de aniquilamiento a través de la invisibilización social que castigaba jerárquicamente a los pecadores y se exacerbaba con las “abominaciones”, donde los invertidos -los sujetos abyectos- han sido definidos como escoria. Aunque en años recientes, este dispositivo de aniquilamiento se tensa a la luz de procesos de secularización y proyectos de politización de la sexualidad al reconocer la alteridad, problematizándola, normalizándola y ofreciendo espacios otros en tanto tecnologías del yo.

2. Escuchar y hablar. Espacios para redimir/curar la anormalidad: la esperanza como horizonte

Un primer dispositivo de intervención proviene de la tradición católica que fusiona los saberes religiosos católicos y los saberes psi. El dispositivo tiene un orden para producir ciertas formas de subjetividad, la dinámica para visibilizar la problemática que pretenden revertir, consiste primero de la práctica de *escuchar* un discurso estructurado y aparentemente basado en evidencia científica, el cual busca dar orden, estabilidad emocional y respuestas a los sujetos no heterosexuales y sus familiares; y después de una escucha atenta sobre los saberes religiosos y de la psiquiatría-psicoterapia, esta práctica tiene que ver con comenzar a *hablar de sí*, dar testimonio de autenticidad de que es posible curar la homosexualidad. Se trata de dos intervenciones, un apostolado católico denominado *Courage Latino* y un centro psicoterapéutico *Renacer*, los cuales han generado alianzas y sinergias para contraponerse al movimiento LGBTTTI y su producción cultural. Éstos han abierto opciones distintas de sanación y liberación del yo, derivados de las ambigüedades en el campo de la sexualidad.

La importancia de este dispositivo es que produce dos espacios de significación de la no heterosexualidad que han sido capaces de ofrecer una novedosa intervención psico-espiritual para resolver la no heterosexualidad. Destaca el hecho de que ha utilizado y manipulado un discurso construccionista proveniente de otros saberes (feministas, académicos, activistas) que da cuenta de la invención de la sexualidad y en contraparte del esencialismo que caracterizaba a sus dominios de saber, para dar un giro ontológico sobre la comprensión de la

homosexualidad: si la sexualidad es una construcción, es moldeable y, por tanto, reversible. Así el deseo, la atracción y la identidad sexual inclinada hacia la homosexualidad son equiparables, desde esta lógica, a lo que este dispositivo denomina personas con Atracción al Mismo Sexo (AMS). Su importancia también radica en que surge como un movimiento contestatario que interpela al movimiento LGBTTTI, que se erige como “minoría” ante la impronta cultural gay. Como mostraré, este dispositivo ofrece “consuelo y esperanza”.

A principios de octubre del 2010, durante el foro “Cumbre Iberoamericana de la Familia” realizado en Guadalajara, el gobernador de Jalisco, Emilio González Márquez comentó que le daba “asquito” el matrimonio entre personas del mismo sexo: “Para mí el matrimonio sí es un hombre y una mujer. ¿Qué quieren? ¡Uno es a la antigüita y uno es así! Al otro (matrimonio gay) todavía no le he perdido el asquito” (Rello, 2010). Y en noviembre del mismo año, el gobernador junto con el arzobispo de Guadalajara, Juan Sandoval Íñiguez, iniciaron con un nuevo proyecto: “curar” la homosexualidad en su Estado. Esta expresión pública, lanzada por un funcionario a la sociedad mexicana, fue justificación para emprender una estrategia de *purificación* sobre la vida de las personas. Para ello se promovió y financió a la organización civil *Valora*, integrada por católicos de tendencia ultraconservadora y que, en conjunto con Courage Latino y Renacer, realizan actividades diversas para promover *valores de la familia*, talleres y retiros espirituales para vivir en castidad y terapias para sanar la homosexualidad.

Pero, ¿qué implica sentir “asquito” y por ende desprecio hacia ciertos sujetos? El asco es una emoción compleja como lo es el desprecio, ambas ratifican que aquello que lo produce pertenece a una categoría inferior, de este modo el sujeto que lo experimenta se define como superior ante lo contaminante. Tal como lo muestra Miller (1998), el asco desempeña un papel esencial en la expresión de juicios morales en distintas culturas, por lo que, “estamos ante la emoción más encarnada y visceral de todas y, sin embargo, cuando opera en y en torno al cuerpo, sus orificios y excreciones, estalla un mundo de significados que tiñe, anima y contamina las ordenaciones políticas, sociales y morales” (1998: 13). De este modo, en este apartado abriré un campo que sitúa propiamente la abyección como

procedencia de las formas en que una sociedad produce significaciones y vías para manejar lo asqueroso, lo despreciable, lo repugnante.

Dos espacios de reciente creación en México, Courage Latino surgido en el 2002 y el Instituto Mexicano de Terapia y Orientación Sexual (Renacer) en el 2005, han emergido como un sector que se resiste al dispositivo de normalización de la no heterosexualidad y la salida del clóset. Tanto su modelo teórico como sus estrategias de intervención son una respuesta combativa a los logros del movimiento LGBTTTI. Estos espacios se asumen como minoría y como grupos discriminados por distintas instituciones y colectivos que no comparten su ideología, aunque tal “minoría” ha tenido un impacto destacable al ofrecer modelos de intervención para revertir la condición homosexual, a través de técnicas supuestamente reparativas para regresar al estado heterosexual. No podemos dejar de lado que su surgimiento en la década de los años 2000, ha sido favorecido y sostenido tras una larga trayectoria de activismo conservador que, siguiendo a González Ruiz (2002), ha sido conformado por actores políticos, dirigentes y militantes de grupos conservadores, jerarcas y religiosos católicos, líderes empresariales, funcionarios y políticos, comunicadores, que han coordinado acciones bajo una ideología heteronormativa de la sexualidad y la familia. Ambos espacios colocan el problema de la alteridad, que de nuevo nos conduce a repensar el lugar de la abyección. Se trata de dispositivos recientes y complementarios que muestran cómo el discurso se compone de dos prácticas: la de ver y hablar, esto es, observar y producir saberes, cuya relación de poder es la que las articula, pues es la unidad del discurso.

Lo siguiente es un fragmento del libro *Comprender y sanar la homosexualidad* de Richard Cohen, el cual ha tenido impacto a nivel global por la promesa que ofrece: transitar de la homosexualidad a la heterosexualidad. Su autor da cuenta del surgimiento de un dispositivo de intervención reciente, que se apoya en la posibilidad de constituir un sujeto distinto, moldeable, reversible, un sujeto de quita y pon.

Como antiguo homosexual y psicoterapeuta profesional, he asistido personalmente a cientos de hombres y mujeres en el proceso del cambio de una orientación homosexual a una heterosexual. He facilitado más de cien seminarios de curación a lo largo de los Estados Unidos y Europa, ayudando a miles de personas a encontrar la libertad de la atracción no deseada hacia el mismo sexo. [...] Sé que la gente puede y cambia de ser gay a heterosexual. Puedo decirlo porque he hecho el

camino. [...] El proceso de curación fue doloroso para toda la familia. Mi esposa se agarró a Dios desesperadamente. Yo le pedía: “por favor no te divorcies de mí. Amo a Dios, te amo a ti y amo a nuestros hijos. Tengo que solucionar esto. Nadie ha podido ayudarme hasta ahora. Resiste, cariño. Sé que Dios nos mostrará el camino.” Tenía fe en que Dios me sacaría del desierto eventualmente y me llevaría a la tierra prometida de mi verdadera heterosexualidad y una vida familiar sana (Cohen, 2004).

Sus principales argumentos intentan derribar el discurso contestatario del movimiento LGBTTTI, a partir de algunos principios: 1) Nadie nace con una orientación homosexual, para ello se respalda de datos “científicos” que supuestamente indiquen una base genética ¿de la heterosexualidad? 2) Nadie elige sentir atracción hacia personas de su propio sexo, más bien es el resultado de traumas sin resolver que conducen a una confusión del género; 3) Las personas pueden decidir cambiar, pues nadie ha nacido así y tienen libre albedrío; 4) Lo que en un tiempo se aprendió puede desaprenderse, cuando se curen las heridas y las necesidades insatisfechas se cumplan, se experimentará la identificación de género y aparecerá el deseo heterosexual; 5) La homosexualidad es un desorden de atracción hacia las personas del mismo sexo, no hay nada alegre en el estilo de vida homosexual, está lleno de tristezas y vacíos (Cohen, 2004)⁷⁶. Estos principios son defendidos en los dos dispositivos que mostraremos enseguida.

⁷⁶ La Organización Panamericana de la Salud rechaza estas intervenciones. El 17 de mayo del 2012, la OPS emitió un comunicado que afirma: “Ya que la homosexualidad no es un trastorno o enfermedad, no requiere cura. En consecuencia, no existe indicación médica para el cambio de orientación sexual”, la Directora de la OPS, Mirta Roses Periago, añadió que las “terapias reparativas” o “de reconversión”, representan “una grave amenaza para la salud y el bienestar, inclusive la vida, de las personas afectadas”. Además, la OPS dio recomendaciones para varios sectores (gobiernos, instituciones académicas, asociaciones profesionales, medios de comunicación y sociedad civil):

a) Que las terapias de “reconversión” o “reparativas” y las clínicas que las ofrezcan sean denunciadas y apliquen sanciones correspondientes. b) Que instituciones públicas responsables de la formación de profesionales de la salud incluyan en sus esquemas curriculares cursos de sexualidad humana y salud sexual con enfoques de respeto a la diversidad y de eliminación de actitudes de patologización, rechazo y odio hacia personas no heterosexuales. c) Que las agrupaciones profesionales den documentos y resoluciones de instituciones y agencias nacionales e internacionales en las que se hace un llamamiento a despsicopatologizar la diversidad sexual y a prevenir el uso de intervenciones dirigidas a cambiar la orientación sexual. d) A nivel de los medios de comunicación, la homofobia, en cualquier de sus manifestaciones y expresada por cualquier persona debe ser expuesta como un problema de salud pública, de atentado a la dignidad y a los derechos humanos. e) A nivel de organizaciones de la sociedad civil, pueden desarrollar mecanismos de vigilancia ciudadana para reconocer violaciones de derechos humanos de personas no heterosexuales y denunciarlas a las autoridades correspondientes. Fuente: http://www.paho.org/par/index.php?option=com_content&view=article&id=705 (descarga el 12 de mayo de 2015).

Courage Latino. De la vergüenza a la purificación del yo

Courage Latino es un apostolado de la iglesia católica encaminado a brindar atención espiritual a personas que viven una “condición de atracción al mismo sexo” (AMS), y que desean vivir en castidad. El apostolado cuenta con la aprobación del Vaticano y fue fundado en 2002 por el padre Buenaventura Wainwright en Cuernavaca, como parte de una extensión de Courage International que surgió en 1980 por John Harvey, sacerdote de la congregación de San Francisco, California. Desde su creación en México, se han conformado grupos y comunidades de jóvenes con AMS, familiares y amigos en dieciséis localidades del país: Guadalajara, Chihuahua, Aguascalientes, Cuernavaca, Tuxtla Gutiérrez, Guanajuato, D.F., Morelia, Puebla, Sinaloa, Tepic, Querétaro, San Luís Potosí, Mérida, Xalapa, Hermosillo. Además, pretenden expandirse a América Latina, por ahora con dos sedes en Puerto Rico.

De estos grupos, los que se ubican en Guadalajara y la ciudad de México han tenido mayor fuerza, en parte por las alianzas que han logrado construir con otros grupos religiosos, terapéuticos y políticos que comparten su filosofía y su dispositivo de intervención. En el caso de Guadalajara, como apunta Carrillo (2005), se trata de una de las ciudades más conservadoras del país y generadora de algunos íconos fundamentales de la mexicanidad. Con respecto al campo de la sexualidad, se ha visto manifestaciones del desprecio por aquellas prácticas no normativas⁷⁷ y la defensa de la familia tradicional. Mientras que en la ciudad de México, como sede principal, ha generado alianzas con la organización Renacer, de corte terapéutico y *científico*, y Exodus Latinoamericano⁷⁸, un ministerio de

⁷⁷ Un antecedente de las reacciones de los grupos más conservadores y parte de la sociedad tapatía, se ubica en 1991 cuando se pretendía efectuar la reunión anual de la International Lesbian and Gay Association (ILGA) organizada por el colectivo GOHL. Esto generó distintas estrategias de sabotaje; impedir que cualquier hotel sirviera de recinto a la reunión, amenazar de muerte a activistas gays, y en toda la ciudad se materializó una campaña de graffiti con los mensajes “Haz patria. Mata a un homosexual” y “Muerte a homosexuales”. Por su parte, la Asociación Católica de la Juventud Mexicana (ACJM) declaró: “México es un país conservador que se ha enorgullecido siempre de la feminidad de sus mujeres y la virilidad de sus hombres. Pero es en este país, y más precisamente en Guadalajara, Jalisco, que la hez del mundo –homosexuales y lesbianas- pretende realizar un congreso de seguidores del vicio nefando. (...) Concédanse derechos a los corruptores homosexuales, y se verá cómo vendrán también satanistas exigiendo su derecho a entronizar el mal en la sociedad, los drogadictos pidiendo su derecho a drogarse, etcétera” (Carrillo, 2005).

⁷⁸ Exodus International se conformó como un grupo cristiano en EEUU que por 37 años promovió terapia para alentar a personas homosexuales y lesbianas a curarse de tal condición, y que luego de presiones políticas, cerró el grupo y ofreció disculpas a la sociedad en junio del 2013. Su presidente, Alan Chambers hizo algunas declaraciones: “Lamento que muchos de ustedes hayan

tendencia cristiana, tanto para difundir sus actividades como para intervenir conjuntamente en eventos nacionales e internacionales.

Se trata de una organización estructurada que ofrece alternativas a los católicos, primero desde su página en internet y luego mediante una cita con alguno de sus miembros de manera privada. La página cuenta con documentos basados en supuestos estudios que explican las causas de la homosexualidad por psiquiatras norteamericanos pertenecientes a la *National Association for Research and Therapy of Homosexuality* (NARTH)⁷⁹. Sin embargo, estas publicaciones han recibido importantes críticas desde la Asociación Psiquiátrica Americana (APA) por su falta de credibilidad y sustento científico. Otros documentos son escritos por sacerdotes que orientan sobre el tema. Además ofrecen “tips” para ayudar a jóvenes homosexuales, a sus familiares o cualquier usuario que requiera apoyo sobre cómo conducir su vida sexual. Ocasionalmente organizan eventos masivos: retiros espirituales, conferencias, talleres y testimonios en diferentes lugares del país. En ellos muestran, a través de casos, estudios y testimonios, que es posible revertir la “condición” de atracción al mismo sexo. La importancia de este espacio radica en la sofisticación de sus formas de operar directamente con las personas. Este es otro plano de trabajo espiritual que incluye aclarar las dudas sobre la homosexualidad y la castidad, pues se explica por qué es un pecado la homosexualidad y luego, se apoya a los interesados en crear un *plan de vida espiritual*; además de ofrecer acompañamiento psicológico.

La organización católica cuenta con cinco principios que afianzan la vida espiritual y que conduce todo el trabajo de sus miembros. Se trata de ciertas prácticas que comprometen al cuerpo para acceder a una dimensión semejante a la purificación del alma: 1) *Castidad desde el corazón*; que implica tener vidas castas de acuerdo con las enseñanzas de la iglesia católica acerca de la homosexualidad; 2) *Crecimiento espiritual*; es decir dedicar la propia vida a Cristo a través del servicio a otros, la lectura espiritual, la oración, la meditación, la dirección espiritual individual, asistencia frecuente a misa y la recepción asidua de

pasado años trabajando con vergüenza y culpa cuando sus atracciones no cambiaron” “Lamento que promoviéramos esfuerzos para cambiar la orientación sexual y teorías reparadoras sobre la orientación sexual que estigmatizó a padres” (Reuters, 2013:47).

⁷⁹ Fundada por los psiquiatras Charles W. Socarides, Benjamin Kaufman y Joseph Nicolosi en California.

los sacramentos de la Reconciliación y la Santa Eucaristía; 3) *Comunidad*; fomentar un espíritu de compañerismo en el cual todos puedan compartir pensamientos y experiencias y así asegurar que nadie tenga que enfrentar los problemas de la homosexualidad solo; 4) *Servicio*; estar consciente de la verdad de que amistades castas no son solamente posibles sino necesarias en una vida cristiana casta y obrando así, proveer ánimos al formarse y sostenerse unos a otros; 5) *Testimonio y misión*; tener vidas que puedan servir como buenos ejemplos para otros⁸⁰.

Después de varias llamadas telefónicas y correos dirigidos a miembros de Courage Latino, me contacté con “Antonia”, una mujer cálida y amable que escucha atentamente mi interés de investigar sobre su apostolado. Ella es coordinadora del grupo de familiares en la ciudad de México. Durante la conversación telefónica me explica que de vez en cuando se reúnen dentro de la Basílica de Guadalupe para eventos grupales, aunque más bien su manera de operar consiste en reuniones esporádicas dentro de un *Toks* cercano a ese templo católico, a donde llegan algunos padres para ser orientados respecto de la homosexualidad, la posición de la iglesia, y la necesidad de que reviertan la sexualidad de sus hijos/as. Es justo el lugar de la cita.

Horas antes de nuestra reunión, me habla y me pide más información sobre lo que pretendo. Angustiada y apenada me dice que comentó con el grupo (Courage) y miembros de la iglesia sobre la posibilidad de entrevistarlos, le dicen que debe ser muy cuidadosa con aquellos que no comparten su manera de abordar la homosexualidad. “Desgraciadamente por eso hemos tenido que ser más herméticos con la información y con lo que hacemos”, me dice. Le doy más información sobre el estudio, las dependencias a las cuales pertenezco, datos personales y me comprometo a llevarle el protocolo de la investigación para que decida si quiere o no colaborar. Se tranquiliza, vuelve la confianza. Me cita a las 4 pm porque a las 5 tiene una reunión en su grupo de Courage.

Aunque me prometió más reuniones con otros miembros, no se concretaron. En cambio me reenvió un correo para contactarme con *Renacer* y su propuesta de seminario sobre terapia reparativa. Le hago caso y me inscribo al seminario. Ahí

⁸⁰ Tomado de la página <http://courage-latino.org/espiritualidad>.

conocí a miembros de Courage Latino de distintas ciudades, así como a terapeutas interesados en revertir la homosexualidad. Pretendía entrevistar a un sacerdote de Chiapas, él me cita al otro día temprano en la sede del seminario. Espero un rato y nunca llega, en cambio, encuentro a un hombre joven con quien converso de manera informal, me doy cuenta de la relevancia de su ¿por qué? y le pido su colaboración, “Joaquín” que viene desde Tuxtla Gutiérrez, Chiapas, acepta.

Vamos a retomar la voz de sus protagonistas para comprender cómo operan estos principios. Por un lado está la descripción de “Antonia”, coordinadora del apostolado en la ciudad de México quien trabaja con familiares y amigos de personas con AMS. Y por otro lado, a “Joaquín”, un joven del estado de Chiapas que dice ser “ex gay” que coordina el grupo de jóvenes en Tuxtla Gutiérrez, y quien nos compartió su experiencia y su proceso de transformación.

Antonia ofrece una visión más sensible de lo que representa su apostolado, ante los señalamientos y críticas de activistas gay y especialistas que cuestionan su método:

Hablando de los grupos de familiares nosotros atendemos a estas familias que se acercan en un momento de crisis principalmente y nuestro principal objetivo es el acompañamiento espiritual siempre, o sea desde la fe. Cómo entendemos y cómo acogemos a estos hombres y mujeres con homosexualidad ¿no? lo contrario que se ha dicho que nosotros así como que rechazamos o que curamos, eso no es cierto. O sea porque son cosas que se han malinterpretado muchísimo. Que es una realidad que los familiares en general sí llegan con esta parte de a la mejor de rechazo y sí es una realidad, pero es por el miedo y por el desconocimiento y es porque realmente no saben lo que sus hijos han vivido. Que sabes que la vida homosexual en sí, esta realidad que a veces no comprendes, te causa un gran conflicto y más cuando... pues en la sociedad igual ¿no? Unos te dicen ¡ay! ¡Bienvenido! no importa, pero también ese bienvenido, no importa y te acepto, no tiene un argumento de ¿pero qué te está pasando? ¿Por qué está pasando esto? ¿Qué significa que tú tengas atracción por otra persona, por una persona de tu mismo sexo? Y por otro lado, las personas que definitivamente rechazan y son agresivas y violentas. Nosotros definitivamente no compartimos esta postura. La iglesia, el catecismo de la iglesia nos dice que nosotros acogemos a las personas homosexuales ¿no? y comprendemos esta realidad complicada, entonces nuestro principal apoyo es espiritual. Sí tratamos de tener información psicológica, científica

para entender pues qué es esto. Pero hoy por hoy no tenemos una información así real o teoría, hay mil quinientas teorías pero nadie ¿no? Ni los pros, ni los no pro gay que puedan sustentar realmente que la homosexualidad es genética, no. Hoy por hoy no, la homosexualidad no es genética. Ahí, nosotros pues tratamos de buscar esta información seria porque se trata de las vidas de estas personas a las que nosotros amamos y necesitamos. Si nosotros buscamos el bien y la verdad para ellos, para nosotros sería muy fácil. O sea como que sí tratamos de profundizar qué es lo que pasó o está pasando y también dar una respuesta a estos padres que llegan con mucha culpa ¿no?

Hasta aquí, Antonia nos introduce a la labor de su apostolado conducente hacia la hospitalidad del otro, el “extraño», a través de la aceptación, la escucha y la procuración por buscar “el bien y la verdad” para homosexuales y sus familias. Su propuesta implica reconocer las bases que supuestamente estructuran la sexualidad humana así como la búsqueda hacia el origen de la homosexualidad. Aquí comienza un campo epistemológico sobre el sujeto homosexual, a partir de un posicionamiento muy claro sobre las distintas teorías. Courage Latino parte de que la homosexualidad no es biológica, lo que les lleva a plantear que es posible revertirla, si está en lo social entonces es posible transformar sus significados y prácticas. Por eso recurren a la noción de “personas con atracción al mismo sexo (AMS)”, donde la atracción se torna como una condición moldeable y un posible pasaje que al conocerse a fondo pierde materialidad y mientras se llegue a eso, se entiende que tal pasaje está ahí por algo, es un síntoma corporeizado en el sujeto que al descifrarlo, y luego de una labor de rehacerse a sí mismo es posible desaparecer. Antonia insiste en que:

En nuestro apostolado lo que nos interesa es tener esas fuentes que nos parecen más serias para poder compartir esta información con nuestros seres queridos, pero respetando las decisiones que ellos tomarán en su vida (...) Dios nos enseña acoger a estas personas que son idénticas iguales en dignidad que todas las situaciones con una realidad difícil y dolorosa. Y yo creo que si le preguntamos a cualquiera de estos chavos, esto no ha sido fácil, o sea es un verdadero calvario ¿no? Primero acepten esta realidad que les ha tocado y cómo la van a vivir. Hay familias, que han llegado “aquí lo traigo y me lo curan” nosotros no curamos a nadie. O sea Dios ha permitido esta realidad para algo, para un descubrimiento de su misma existencia, pero Dios tiene una propuesta para estas personas que es... vivir la castidad ¿no?

Ya ahí, nosotros ayudamos con la enseñanza de la iglesia que estos jóvenes tengan una madurez emocional, afectiva, espiritual que les permita más adelante elegir una vocación; algunos quieren casarse porque lo quieren, unos no se casan y permanecen de solteros, otros se dan a un servicio no sé, se consagran de alguna manera o se dedican a estudiar ¿no?

Existe una paradoja en el dispositivo que ofrece Courage Latino, ya que aceptan a las personas homosexuales pero no así sus prácticas sexuales, éstas corresponden al rango de pecado, a lo que la iglesia ofrece un método que dignifique sus vidas, como lo explica Antonia:

El apostolado de Courage Latino lo que promueve es la castidad, que es una palabra que a nadie le gusta porque la castidad representa para muchas personas represión, de que no puedes, y no. La castidad realmente dice nuestro fundador, el padre Buenaventura, que es ejercer tu sexualidad según tu dignidad. Entonces, para empezar aquí lo que se les propone tanto los padres de familia es que ellos empiecen a vivir y a conocer qué significa la sexualidad humana, y nosotros no podemos venir a decirles a los muchachos: “es que estás mal, y tú eres no sé qué, y es que estás condenado”. Aquí no se condena a los homosexuales para nada. Pero no compartimos la práctica homosexual, creemos que los actos homosexuales no dignifican a las personas por muchas razones, por todas estas razones antropológicas que nos enseña la iglesia”.

Desde el sitio oficial de su página en internet se aborda la castidad como un aliado del desarrollo humano: “consiste en el dominio de sí, en la capacidad de orientar el instinto sexual al servicio del amor y de integrarlo en el desarrollo de la persona. La castidad cristiana supone superación del propio egoísmo, capacidad de sacrificio por el bien de los demás, nobleza y lealtad en el servicio y en el amor” (padre Loring). Al señalar que el problema no es la persona homosexual sino sus prácticas que no la dignifican, aparece una especie de contaminación del cuerpo que es posible purificar con una revisión constante y dominio de sí. No sólo se pone en juego un saber sobre el cuerpo, sino un dominio sobre éste, una tecnología política del cuerpo que acá resulta ser una práctica cotidiana y permanente.

La castidad tiene un propósito que no viene sólo de la voluntad divina, sino que se ajusta a una demanda social moderna del sujeto que queda atrapado entre improntas culturales que lo hacen preso de su vacuidad. Por lo menos así justifica Antonia, esta posibilidad de transformación:

La mayoría de los chavos que llegan a Courage son jóvenes en crisis, jóvenes que con la vida homosexual ya no la están pasando bien. O sea los que están muy felices, qué bueno ¡Felicidades! Pero hay unos que ya no...y muchos dirán: es que no tiene que ver nada con la homosexualidad, es porque el novio está medio zafado, la violencia, nada que ver con la homosexualidad. Pero no, sí tiene que ver. No puedes separar nada de una persona, todo tiene que ver. Entonces chavos que han vivido lo que han decidido pero esto les ha generado mucho sufrimiento, o sea esto no es algo que los llene, que los mantenga felices, ya no. Ellos buscan a dios, no buscan "ay quiero cambiar". Y estos jóvenes encuentran esta terapia a través de Courage. Me parece que se necesita este espacio para personas con atracción al mismo sexo porque sí es un grupo especialmente rechazado. Y es labor también nuestra, sí son muy violentados, nosotros estamos tratando también de que esto pare. Son las personas con AMS, y los muchachos llegan y a la mejor quisieran eliminar esta sensación de su vida, de decir ya no quiero esto, no me gusta sentir atracción. De hecho, en este compendio psiquiátrico DSM4 lo único que está catalogado como trastorno es la homosexualidad dis...funcional (se refiere al término egodistónica). Y en el caso de los muchachos ese es el punto, pero nadie los obliga a tomar una terapia de reorientación, muchos sí la piden, hay jóvenes que sí toman la terapia y normalmente se retiran de Courage (se refiere a que la abandonan).

Entonces, la iglesia católica abre un espacio a aquellos sujetos heridos por la sociedad y heridos por el supuesto estilo de vida gay desenfrenado. El dispositivo es una especie de *arca de Noé* que recoge a sujetos arrepentidos y dispuestos a llevar una vida "respetable". Llama la atención, cómo desde este apostolado católico se mira a los sujetos abyectos, el foco de atención es salvar a víctimas que quedaron entrampados en un mundo hostil, y éste no proviene del mundo heteronormado sino del que han inventado los propios homosexuales. Así pareciera que han sido "contaminados" de esa vida desenfrenada y vacía. Por eso, ofrecen como alternativa la terapia de reorientación, cuya intención es que la sexualidad se ejerza "con dignidad", esto es, que se viva desde la heterosexualidad.

Veamos la historia de Joaquín. Para él, coincidir con Courage Latino en un momento crucial de su vida, representó una oportunidad para redimirse y corregir sus prácticas:

E: ¿Cómo es que tú llegas a Courage? ¿Cómo la vida te fue llevando ahí?

J: Me hacía falta amor y no sabía dónde. Todo ese tiempo sin saber de dios, sin saber que yo estaba equivocado, desorientado y por desconocimiento, por falta de información, a veces atención en su momento, pues yo me perdí y me dije: “¿Qué, así soy? ¿Así voy a ser?”. Como todo el mundo me lo decía yo lo creí y me creí también muchas cosas.

E: ¿Qué te decían?

J: Tú naciste así, acéptate, es normal, por qué te preocupa. Pero yo en el fondo me sentía incómodo, me sentía mal independientemente que yo ya estoy condenado a ese sentimiento de culpa. Si dios quiere así y me condena, pues voy a seguirle.

Él sostiene una explicación de cómo se va dando la homosexualidad en su vida, a partir de ciertas prácticas. Ésta se va configurando por una serie de sucesos que están fuera de su control, se trata de un engranaje de palabras (insultos) y actos desde los otros que moldean su yo, en un vaivén, no es un destino biológico sino un destino social que se inscribe en su cuerpo:

Yo escuchaba desde el vientre de mi madre que alguien le llamaba “es puto”. No sé si se referían a mí. Nací, y mis papás lo niegan pero yo sé por mis abuelos que yo no era deseado, y mis papás me decían que era muy deseado. Pero en realidad se empezaron a juntar cosas. Una, el escuchar el insulto por ser así y otra, al nacer la sobreprotección de mi madre porque mi padre después de nacer dijo: “ese hijo no es mío”, me rechazó. Se suma otro factor, hubo un tiempo antes de los 5 años que yo buscaba mucho a mi papá y él en vez de acariciarme, abrazarme, me rechazó. Yo buscaba cariño, me empezó hacer falta esa identidad (masculina). ¡Entonces como mi papá me rechaza, tengo que ser como mi mamá! Empecé a buscar a mi mamá, y ya de ahí pues no tuve la formación, la orientación y menos la identificación porque en realidad me sentía identificado con mi madre. Ella me demostraba todo el amor como madre (...) yo quería el amor de mi padre, que yo me sintiera amado.

Entonces se empezó a dar cuenta mi tío y yo a buscar refugio en él pero ya estaba dañado. Llegó un momento en que él malinterpretó las cosas y yo también: “si yo no descubro mi sexualidad con mi papá pues lo voy hacer con mi tío”... llegó la violación sexual por parte de mi tío, lo hizo varias veces y yo empecé a ver normal las relaciones entre hombres, porque si mi papá no me decía nada y la ausencia de él y la falta de atención pues yo decía: “si él me lo está dando y yo me siento muy a gusto pues vamos a seguirle” y al mismo tiempo me sentía confundido: ¿será que

está bien? Porque veo que otros niños corren, juegan, pelean pero a mi tan pequeño ya estaba de alguna manera mutilado, herido, dañado.

Empecé a sentirme muy retraído, muy aislado. Me daba mucha pena que me vieran desnudo, pero una vergüenza que hasta lloraba, no me gustaba que las mujeres se me acercaran y ni mi mamá; al mismo tiempo la quería y la odiaba: “me quiere mucho pero al mismo tiempo no me da libertad, no soy yo y no me deja ser lo que soy: varón”. Pasaron los años y sufrí violación tumultuosa, varios primos y vecinos de la cuadra y así fueron creciendo las relaciones sexuales. Hasta que llegué a la adolescencia. Ya era mi pareja mi tío, vivía conmigo, y después hubo un primo, otro tío, ya tenía tres parejas, y como tenía muy clavado de que ¡yo era puto! ¡Si lo soy, ya que queda! Ya totalmente enajenado de lo que hoy sé.

Empezó a nacerme la idea de que como mi padre era muy violento decía: no quiero ser hombre, yo quiero ser mujer porque mi mamá es muy buena, y a mí me gusta ser bueno, me voy a vestir. En la secundaria tuve relaciones con compañeros, me buscaban en la prepa y tenía relaciones formales con chavos. Y empiezo a salir del closet, pero con miedo. A veces me vestía masculino y de repente afeminado, ya en la universidad fue mi destape.

Este relato permite recuperar los distintos procesos vividos por Joaquín, en el tránsito de una heterosexualidad herida (asumir una ofensa “ser puto” y no ser hijo deseado), una homosexualidad producida por una ausencia del padre que tuvo que ser compensada con la atención de otros hombres y una serie de prácticas sexuales “violentas” de otros varones que abusaban de su condición “vulnerable”, hasta un proceso de transgenerismo (para identificarse con su madre). Llama la atención que en su descripción aparece una reflexión sobre los hechos vinculados a explicaciones que se dan en *Courage Latino* y *Renacer*, y que son las mismas “causas” que ellos atribuyen a la condición de “atracción al mismo sexo”, esto muestra un proceso de subjetivación, cuya tecnología del yo ha sido efectiva: producir experiencias vergonzosas sobre los usos de ese cuerpo.

La siguiente etapa de su vida nos habla de un proceso reversible: del activismo gay que busca legitimidad y espacios propios, ser un portavoz del movimiento gay en Chiapas y tener ofrecimientos para iniciar una carrera política, al sin sentido y vacuidad. Muestra un proceso de fragilización subjetiva, así como quiebres y desgajamientos de un cuerpo que transita por distintas prácticas

disidentes a modo de continuum, como si el deber de ser gay implicara un transitar del género, y distintas usanzas donde el cuerpo expresa su mayor performatividad:

Cuando yo ingreso a la carrera de comunicación, encuentro lo peor: ahí todo el mundo toma, fuma, se droga, todo el mundo se prostituye, casi todo el mundo es corrupto. Esos factores influyeron en que yo me perdiera más. Estaba ya muy desvirtuada mi personalidad, estaba bien dañado para que me dijeran: “te vamos a dar la patadita de la suerte para que de una vez te salgas del clóset y asumas tu papel de gay, que todo el mundo te vea”. Y vienen las entrevistas y las oportunidades, un reportero de la revista *Proceso sur*: “queremos saber del mundo gay y tú como líder”. Y empiezo en la política, me afilio al PRD, me empiezan a ver los políticos y me empiezan a cabildear: “te damos pasaje, dinero, vete al D.F.” (...)

Después dije “ya soy gay, ahora quiero ser travesti” y me hice travesti; talonee en las calles, me prostituí en Tuxtla, la Merced y la Alameda. Me metí en el ambiente gay-travesti. Ya en el travestismo, ahora quería ser transexual. Y estaba en trámite mi transexualismo con políticos que lo pagarían. Vengo a México y aquí me ofrecen todo, que me hiciera presidente de la Comisión de Diversidad Sexual del PRD en el estado de Chiapas, no acepté.

En esos días fue como si dios bajó del cielo y no sé si quiso decir “antes que te maten o que te mueras”; estuve expuesto muchas veces, no sé con cuántos me metí sin protección, esa vida no es fácil ni feliz... en esos días yo estaba como muerto en vida, ya no quería vivir, tomaba mucho. Una vez probé la cocaína en un baño sauna y casi me muero. Pero estaba consciente de algo: que el precio del pecado es la muerte, y quizá dentro de mí ignorancia pensaba “es que de todas formas voy acabar mal”. De rodillas, dándome de golpes en la cabeza, nadie me decía nada pues me veían endemoniado. Le reclamé a dios por qué permitió que yo me perdiera tanto, y me empezaron a dar convulsiones, yo ya no sabía ni lo que estaba diciendo ni sintiendo, cerré mis ojos y me quedé ahí dormido.

Y al siguiente día llegó una persona y dijo “tenemos una jornada juvenil del grupo Courage. Escoge, es un grupo muy fuerte, es vivir con Cristo, morir con Cristo, es así, de vida o muerte. Es la última oportunidad”. De ese tamaño dios me invitó y me llamó casi a la fuerza, porque yo no quería ir. De hecho sentía que alguien me jalaba de adentro. Ahí sentí el rescate, la salvación. En ese momento yo no entendía que era dios, yo decía quién me está obligando, sólo sentía que me atraía muy fuerte. En esos días de encierro fue fenomenal... Me fui a mi jornada y salgo siendo otra

persona, sentí el látigo de dios y que me tuvo que hablar muy fuerte para que yo entendiera, pero no me dejó morir.

Nuevamente, este relato da cuenta de un proceso sufriente. Tal como él lo describe, una serie de sucesos ajenos a su voluntad fueron llevándolo a un mundo siniestro “voy encontrando todo lo peor”. Además en su trayecto se topó con otros sujetos que pretendían “usar su cuerpo gay y luego trans” como estandarte de una lucha política. Él describe una vida en descomposición, una vida abyecta sin rumbo que terminaría mal: *“Pero estaba consciente de algo: que el precio del pecado es la muerte, y quizá dentro de mí ignorancia pensaba “es que de todas formas voy acabar mal”*. Presentada de esa manera, era insostenible seguir ese rumbo, entonces se presentó “su última oportunidad” para redimir su vida, que fue salvada por dios: “sentí el látigo de dios y me tuvo que hablar muy fuerte para que yo entendiera, pero no me dejó morir”.

El retiro espiritual al que acudió Joaquín no sólo le proveyó de un saber sobre sí, sino que representó una oportunidad de empezar de nuevo para reconstruirse:

E: ¿Cómo fue tu proceso? ¿Qué te deja? ¿Qué aprendiste?

J: En primer lugar la mentira y el gran engaño en que vivía que así había nacido, que así iba a morir y que era normal ser así. Pero cuando yo tengo la oportunidad de vivir un encuentro con Cristo a través de Courage en un retiro espiritual, fue tajante porque ahí yo podía encontrar ayuda y también una nueva vida. Ahí empecé a asistir a los eventos de Courage y en algún momento conocí Renacer; otros tipos de ayuda psicológicas, y poco a poco me fui involucrando (...) Y a partir de ahí me di la oportunidad y estoy comprobando de que sí se puede cambiar, que el cambio es posible, que no nacimos así. Que lo que yo había tenido... lo que en realidad se tiene es una herida profunda, con muchas carencias. Y en mi caso influyeron mil factores: algunos fue el abuso, padre ausente, rechazo y todo eso me envolvió, influyó para perderme, todo distorsionado. Llegó un momento en que ya no sabía ni lo que era: hombre, mujer o demonio. Cuando me doy esa oportunidad empiezo a saber y experimentar una vida sana, una vida limpia, pura, casta. Se nos propone el estilo de vida de Courage para personas en esta situación. Y no fue bajo presión, nadie me obligó, nadie me forzó, lo tomas o lo dejas.

E: ¿Ha disminuido la atracción?

J: Bastante y lo importante es poner en la balanza, lo espiritual y lo material. En lo material todo el desarrollo humano, lo profesional, la psicología. Y por el lado

espiritual: dios, la oración y otras cosas que sugieren comunión espiritual y sacramental. Este balance puede ayudarte a salir y me alejo de toda esa vida, de toda esta condición de género, esta falta de identidad. Poco a poco me voy identificando más con los varones heterosexuales. Poco a poco voy sintiendo la atracción a las mujeres, me da un poco de miedo porque a veces siento que me engaño; de repente me atrae una chava pero siento que todavía no... pero cuando yo lo haga no me voy a sentir mal, sí un poco incómodo porque es una experiencia que no he vivido... Por eso lo que no hizo la ciencia conmigo, dios lo está haciendo y me está reconstruyendo de nuevo.

Esta historia permite profundizar en varios aspectos. Lo que muestra el relato de Joaquín es la oscilación de una experiencia donde la realidad se muestra como supuestamente sólida y estable, a una realidad donde se oscila continuamente entre la pertenencia y el extrañamiento. Muestra un escenario movedizo de poder y subordinación, donde hay un deslizamiento subjetivo y político. Se trata de la conformación de una subjetividad flexible, moldeable, nómada; de un activismo gay a un activismo por la dignificación de la vida y la purificación del cuerpo a partir de que la iglesia renueva sus tecnologías normativas y reinventa una nueva narrativa. No es suficiente el fomento de la culpa que conduce al castigo, hoy se reapropian del lenguaje terapéutico y transforman la culpa por la purificación.

En esta experiencia hay una irrupción violenta que lo transformó como una persona "con dignidad". La homosexualidad entró en su vida a partir de una violación real y luego metafórica, pues en su trayecto se sintió obligado a vivir ciertos procesos hacia una identidad sexogenérica, pero de igual forma, dios entró en su vida de manera hostil, "penetró" y sacudió su subjetividad, hasta lograr: *"saber y experimentar una vida sana, una vida limpia, pura, casta"*.

Este relato nos recuerda el arduo trabajo que representa la disciplina. Puesto que el poder disciplinario tiene como función principal corregir y educar la conducta y con ello normalizar cuerpos, bajo esta mirada recurre a procesos, a técnicas específicas que clasifican, analizan, que llevan a la sujeción. Por esta razón Foucault (2009) propone que la disciplina es en sí un dispositivo, un aparato social de control en el que mediante técnicas específicas producen subjetividades, cuerpos y discursos. La disciplina que aprisiona los cuerpos y genera cierto tipo de conductas: construye sujetos, seres dependientes de ciertos discursos que no son

elegidos pero que nos constituye, como lo narra Joaquín “*Por eso lo que no hizo la ciencia conmigo dios la está haciendo y me está reconstruyendo de nuevo*”.

Tal proceso ha sido posible mediante un dispositivo de ortopedia corporal. Aquí, no se trata de prohibir, sino de regular, administrar la conducta desde la fe, tratando de concientizar cómo ciertas prácticas generan contaminación mientras que otras las purifican. De esta manera el cuerpo se torna como un espacio límite, no hay nada más propio que el cuerpo, pero al mismo tiempo, nada más ajeno y extraño al que hay que vigilar. La labor principal del poder pastoral es transmitir un saber y una práctica de observación de sí. Algunas técnicas viejas del poder pastoral, aquí se ven claramente sobre los cuerpos; la implementación del examen, la dirección de conciencia y la confesión, entendidas como técnicas sobre el individuo que producen la obediencia total, conocimiento de sí mismo, y necesidad de guía espiritual.

Renacer. De la vergüenza a la restauración del yo

“No podemos estar de acuerdo con los profesionistas en el campo de la salud mental que dicen que cada individuo ‘sea lo que quiere ser’ en cuanto a la identidad de género o la orientación sexual. La raza humana fue diseñada: femenina o masculina, no hay un tercer género”, así comienza el libro *Una guía para padres sobre cómo prevenir la homosexualidad*, escrito por el doctor Joseph Nicolosi, quien más adelante argumenta:

Al no estar yo (Joseph Nicolosi) de acuerdo con la postura de mis colegas dicen que la Asociación Psiquiátrica Americana (APA) en 1973 decidió el asunto al eliminar el diagnóstico de homosexualidad del DSM II Manual de Diagnóstico y Estadística y declararla “normal”. A pesar de que esta decisión fue tomada por la presión política del activismo gay. La eliminación de la homosexualidad del DSM II tuvo como efecto el desalentar el tratamiento y la investigación. Los médicos se desmotivaron, y se produjo un silencio en torno al tema de la prevención, la investigación y el tratamiento de la homosexualidad (Nicolosi, 2007: 16).

Desde 1992, oponiéndose a la APA y con el argumento de que la homosexualidad es un trastorno que puede revertirse a través de terapia reparativa, surge la *National Association for Research and Therapy of Homosexuality* (NARTH) en EEUU. Se trata de un organismo secular, aunque con una carga moral conservadora sobre los valores normativos de género y sexualidad, que tiene relación directa con distintos grupos religiosos de aquel país y que se han expandido hacia América

Latina. Entre sus objetivos está la consolidación de la investigación científica que contra-argumenta el origen biológico de la homosexualidad, la defensa de su enfoque ecléctico psicoanalítico de terapia reparativa para personas con AMS, así como los avances de su tratamiento clínico en adolescentes “pre-homosexuales”. También han presentado resultados de estudios que “desmienten” el daño psicológico, intentos de suicidio y la discriminación que produce su intervención en personas homosexuales, como respuesta a importantes críticas internacionales de investigadores y de organismos como la APA y la OMS que han encontrado peligroso este tratamiento.

La relevancia de dicha asociación es que ha servido como antecedente y principal fuente de capacitación y producción de conocimientos en miembros fundadores del Instituto Mexicano de Terapia y Orientación Sexual A.C. “Renacer”, creado en el 2005 en la ciudad de México. De éste podemos decir que se trata de una organización que se autodenomina científica, está conformada por terapeutas, psicólogos, psiquiatras, sociólogos y otros especialistas que ofrecen terapia reparativa de la homosexualidad, además de dar capacitación y entrenamiento a terapeutas bajo el enfoque de la NARTH. Desde su año de creación a la fecha han tenido una influencia destacable en vinculación con Courage Latino a nivel nacional y, recientemente, con otros organismos latinoamericanos como Exodus Latinoamericano. También han participado en Congresos y Foros católicos nacionales e internacionales, y de manera más local han dado conferencias y talleres en escuelas privadas. Su próximo proyecto consiste en vincularse institucionalmente con universidades nacionales públicas como la UNAM, y privadas como la UVM, Anáhuac y La Salle para que psicólogos pasantes realicen servicio social y los egresados sean capacitados bajo su enfoque clínico⁸¹.

El enfoque terapéutico, según la NARTH, para atender a personas con AMS se dirige hacia dos ámbitos: la terapia hacia las personas con AMS y la orientación o educación hacia la familia para prevenir o resolver la orientación sexual. Por un lado, la terapia reparativa parte de una concepción particular sobre lo que conciben como “psicodinamia de la homosexualidad”. Para esta corriente hay un patrón

⁸¹ La información fue recopilada durante mi estancia en el “Seminario sobre Atención Terapéutica de la Atracción al Mismo Sexo No deseada” efectuado el 20 y 21 de mayo del 2011 en el Hotel Meliá Reforma de la ciudad de México.

familiar que se encuentra frecuentemente en las historias de hombres con AMS, se trata de dos modelos que favorecen el desarrollo de un hijo homosexual en el que no se logró validar la individuación masculina del niño durante la fase formativa de la identificación del género: *la familia triádica*⁸² y *la familia narcisista*⁸³.

El modelo de familia triádica-narcisista sirve para explicar el origen de los rasgos narcisistas que supuestamente se encuentran frecuentemente en los hombres homosexuales. Este modelo se activa en dos fases sucesivas; el niño pasa primero por un apego inseguro con la madre, que resulta del estilo narcisista de crianza parental, donde se confunden las necesidades e identidad del niño con las de los propios padres; posteriormente cuando el niño se ve confrontado por el segundo reto de desarrollo que implica vincularse con un padre hostil/crítico o distante/desinteresado, el niño carece del apego maternal seguro que necesitaría para poder salvar exitosamente la fase de individuación de género.

La terapia reparativa se apoya de la teoría del apego y la neurobiología, para explicar que, ante la falta de sintonización con los padres, el niño sensible responde sintiendo vergüenza, afectando negativamente áreas del cerebro en desarrollo que están asociadas con la formación de la identidad de género. A partir de publicaciones de Alan Schore (1994, 2005), se conforma un modelo del desarrollo homosexual en el que se unifican la neuropsicología, la teoría interactiva y la psicología del *self*. Este modelo de apego inseguro con la madre también explica algunas de las defensas que tienen los hombres con AMS, tales como tendencia a disociarse, identificación proyectiva y la adicción sexual. Esto inicia durante los primeros años de vida, el niño es confrontado por dos importantes retos del

⁸² Según este modelo, la familia triádica se caracteriza por contar con una madre sobre-involucrada y un padre crítico-indiferente. Así el niño experimenta a su padre como hostil y/o emocionalmente indiferente, lo que lleva al hijo a que experimente a su padre como un objeto de identificación inseguro o indigno. En cambio, la relación con la madre es especialmente íntima, llegando ella a ser entrometida, posesiva y controladora, además la madre deposita sus necesidades emocionales al hijo y le transmite la insatisfacción crónica que tiene con el padre. Esto produce en el hijo un temperamento sensible, tímido, pasivo, introvertido, artístico e imaginativo, que hace que la madre se sobre-involucre con éste desviándolo del camino normal para el desarrollo de la individuación masculina.

⁸³ En la familia narcisista, la separación-individuación del hijo representa una amenaza para los padres que se han esforzado en criar al "niño bueno". Los padres narcisistas viven vidas sobre-dramatizadas, pasan de un drama a otro mientras sus hijos quedan como espectadores pasivos o son manipulados. Los hijos de esta familia fueron condicionados desde una edad muy temprana a estar emocionalmente atrapados en el drama de sus padres, mientras dejaban de atender lo que era suyo. La estructura familiar crea un efecto invertido, donde el hijo no siente compasión por él mismo, sino por sus padres.

desarrollo: a) la fase de separación-individuación, en la que se construye su *self* autónomo y b) la fase de identidad de género. Como han establecido algunos investigadores retomados por Joseph Nicolosi (Greenson, 1958; Horner, 1991; Coates, 1990; Fast, 1984) estas dos fases ocurren aproximadamente al mismo tiempo, entre el año y medio y hasta los tres años de edad.

Joseph Nicolosi (2011) explica que el niño *pre-homosexual* crece “sin cuerpo”, enajenado de su propio cuerpo (especialmente sus genitales) se desconecta de la vitalidad biológica del género. Esto genera que más tarde “envidie” los cuerpos masculinos de otros niños en un intento compensatorio por adquirir otro cuerpo masculino a través de la unión erótica. En parte, esta enajenación está enraizada en un escenario vergonzoso de la infancia que implicó la autoexploración corporal del niño. Schore (2005) afirma que si la respuesta afectiva de los padres hacia exhibiciones sexuales del niño produce vergüenza, ésta puede influir en la formación de la identidad del niño. Si los padres tienen una reacción negativa cuando explora sus genitales, pueden generar que el niño repudie y sienta vergüenza por su masculinidad. Nicolosi describe cómo muchos de sus clientes adultos se sienten profundamente avergonzados de sus cuerpos, y otros, en compensación están atrapados en una fascinación narcisista con su cuerpo y genitales como si fueran ajenos.

Según este modelo, es así como la primera herida narcisista del niño crea el cimiento para todas las futuras experiencias vergonzosas. Su *self* dotado de género ha sido herido en la infancia, esta herida tiene sus raíces en la vergüenza. Joseph Nicolosi (2011) explica que al ser incapaz de tolerar el sentimiento de desprecio, el niño desarrolla dos defensas específicas: el falso *self* y el narcisismo. El falso *self* se expresa cuando el niño desarrolla una identidad por compromiso para ser aceptado, el producto final en la pre-homosexualidad es un “niñito bueno” que impide expresar sus deseos masculinos naturales, creando un profundo vacío afectivo. En la vida adulta, el síntoma residual del “niñito bueno” se manifiesta como el “buen tipo”, un hombre complaciente, pasivo y dadivoso que busca la aprobación de los demás. Mientras que el estilo narcisista tiene más dimensiones y es más complejo que “el buen tipo” porque está motivado para manipular a los demás y obtener una especial atención. Según Nicolosi, “lo que más le preocupa es mantener una imagen idealizada bajo la ilusión de que él puede dar una nueva

forma al mundo (incluyendo a los hombres que se identifican como gays) cree contar con la capacidad para modelar la realidad natural y dedican años persiguiendo diversas ilusiones”. Además idealizan a la gente que cumple con la imagen de lo que ellos mismos quisieran ser, así la idealización es la base de la atracción homoerótica.

Desde este modelo existe una clasificación de diferentes estilos del falso *self*. Llama la atención que dicha clasificación tiene que ver con aquellos sujetos que rompen con la división polarizada de los géneros o que se trata de sujetos contestatarios:

- Pasivo y complaciente (el buen tipo). Este es el tipo más común del falso *self*. Es alguien con el que es fácil tratar, que nunca se enfrenta y evita una molestia a los demás, busca complacer las necesidades de los otros.
- El animador teatral. Es un estilo extrovertido y exhibicionista, busca mantener la conversación y hacer que todos estén felices con él, lo que no es aprobado es interpretado como un rechazo personal: “tengo que ser Mr. Personalidad, Mr. Show todo el tiempo, ¿cómo me veo?, ¿qué estarán pensando de mí?” El animador teatral parece lleno de energía, fuerza y vitalidad, pero nos revela que su animación está presionada y forzada, es una intensidad superficial impulsada por la ansiedad.
- El sujeto hiper-femenino y extravagante. El hombre que adopta este estilo muchas veces se encontrará dentro de la comunidad gay y en las marchas del orgullo gay, ostentando su lado femenino. Su estilo es extravagante, le gusta violar las normas sociales “en tu cara”. Es la Drag Queen que hace a los demás reaccionar a través de su insultante caricatura de la feminidad. La gratificación de este falso *self* se encuentra en la capacidad de impactar a los demás.
- El activista enojado / sujeto hiper-masculino. Este tipo de falso *self* pasa por encima de las normas políticas y sociales. Es arrogante, combativo y belicoso. Suele unirse a los grupos militantes de activismo gay, que se convierten en su nueva familia.

Bajo este modelo, las drogas, el alcohol y el sexo proveen un alivio inmediato al malestar interno que causa la vergüenza. El abuso de sustancias y la promiscuidad sexual ofrecen un alivio temporal al vacío emocional, la inadecuación personal y la depresión crónica. El cliente con tendencia homosexual ejerce una sexualidad disociativa (encuentros sexuales anónimos) para regular su depresión crónica. Una

meta terapéutica esencial es disminuir el impulso que el cliente tiene de utilizar el sexo anónimo como un autorregulador, y en cambio sustituirlo por formas “genuinas” de relación en las que puede regular su afecto.

Otra consecuencia de la vergüenza experimentada sería una sensación de minusvalía y de no poder ser amado. La autoderrota y el autocastigo de la compulsión de repetición generan la creencia de que merecen ser avergonzados. La actuación homosexual es una compulsión de repetición y no una forma de amor libre; los hombres gay muchas veces se sienten atraídos hacia hombres que temen, recreando así la relación con el padre inaccesible. Nicolosi (2011) explica que “de hecho, hay toda una subcultura gay de sexo público que incluye la emoción de tener actuaciones homosexuales en lugares como parques, baños públicos, etc., donde la excitación sexual aumenta por el temor de ser descubierto y quedar expuesto. El acto de la sodomía ya sería en sí mismo masoquista. Las relaciones sexuales anales, como una violación al diseño corporal, es una forma no sana y anatómicamente destructiva, que daña al recto y disemina enfermedades porque el tejido rectal es frágil y poroso. Además, el acto humilla y rebaja la dignidad y masculinidad del hombre”.

Resumiendo, la actuación homosexual sería para estos enfoques una forma de reparación del falso *self*. Se trata de un intento inconsciente para compensar un déficit. El hombre con AMS está intentando reparar necesidades afectivas insatisfechas con su propio sexo, así como un déficit en la identificación de género a través del comportamiento homoerótico. La actuación homosexual temporalmente aliviaría los estados estresantes del *self*: el estado vergonzoso del self, que suele estar seguido de un estado de ánimo depresivo conocido como “zona gris”. En estos casos, el tratamiento consiste en un trabajo corporal que reconecta al cliente con su cuerpo. La lógica de este modelo es que cuando se ataca el síntoma de la actuación homosexual, se corrige la identidad de género pues se ha sanado la herida primaria.

Este modelo teórico fue presentado en el Seminario que antes anunciamos organizado por Renacer. La presentación del modelo consistió en conferencias magistrales, la exposición sobre un ejercicio terapéutico cara a cara con un joven en transición hacia la heterosexualidad y la presentación de cuatro videos donde se muestra la interacción con clientes norteamericanos que acudían meses o años

en terapia en la NARTH, para demostrar las intervenciones “exitosas”. Aquí, el diálogo de uno de ellos⁸⁴:

VIDEO

El cliente se presentó tras haber visto pornografía la semana previa. El terapeuta ayuda al cliente a identificar el momento que precipitó su actuación homosexual. El cliente ingresa en el dolor, pero todavía siente vergüenza activa.

(Cliente en genuino dolor)

C: Es horrible

T: Sí.

C: No pude evitarlo. Me esforcé tanto pero no pude. Digo, pude haberla apagado, pero no, y ya no puedes detenerlo. Es que es tan...

T: Sí. Sí.

C: Justo hoy cuando pienso “estoy bien, estoy mejor” no ayudó. Sólo pienso “nada sirve, nada sirve”.

T: Sí.

(el cliente se culpa a sí mismo)

C: Me siento tan triste, porque me encantaría estar avanzando, y después de un año y medio de esto... esto sólo.

(Terapeuta señala la DSBV)

T: Ok. Ok. Justo eso parece ser una declaración vergonzosa, ¿no? “No estoy avanzando”.

C: Todo el día he estado avergonzado.

T: Sí. Sí.

(Terapeuta y cliente evalúan la DSBV objetivamente)

T: Vamos a dar un paso fuera de ahí. Objetivamente, ¿es eso verdad? ¿Es verdad que no estás avanzando?

C: No, sí he avanzado.

T: Sí, ¿cómo sabes que has avanzado?

C: Buena pregunta. No lo sé.

T: Bien, da un paso fuera de ahí. Sabes que es verdad, ¿no?

C: Supongo que me doy cuenta de cosas.

T: Uhum. ¿De qué te das cuenta ahora, tras un año y medio?

⁸⁴ El idioma original de los videos fue en inglés. Fue posible recuperar el diálogo literal por el material de apoyo entregado durante el registro del seminario, que incluía los diálogos traducidos al español.

C: Supongo que... No lo sé.

T: Ok. Ok. ...¿Objetivamente te parece verdad que no has avanzado nada?

C: Tú sabes que he avanzado.

T: Ok. Ahora, ¿cómo sabes que has avanzado?

C: Creo que es porque entiendo lo que hago, como una compulsión que se debe a algo más. ¿No es así? No lo sé.

T: Digo, sí, es una compulsión como resultado de algo más. ¿Correcto? No es...

(El cliente pasa a la aserción)

C: Me, me doy cuenta de eso. Me doy cuenta de que no soy un homosexual. ¿O.K.?

T: Eso es. Ahí está el progreso.

C: Entiendo totalmente que esto no tiene nada que ver con mi orientación sexual. Es una adicción sexual que viene de algo más, eso lo entiendo.

T: Bien. ¿Cómo te sientes cuando dices eso?

(El cliente describe la sensación del dolor)

C: Se siente bien.

T: Ok. Entonces...

C: De hecho me relajé un poco.

T: ¿Perdona?

C: De hecho liberé un poco de presión.

T: Bien. Excelente, excelente.

Las reacciones de los asistentes ante este “novedoso tratamiento” como lo denominaron algunos terapeutas, familiares y religiosos, fueron de esperanza y profundo agradecimiento a esta organización y hacia aquellos científicos que habían sido *valientes* al buscar el verdadero origen de la homosexualidad y ayudar a las familias a *comprender* este doloroso proceso y salir de él. Una mujer evidentemente conmovida, al cierre del seminario dijo en plenaria: “*A nombre de todos los asistentes a este seminario, a nombre de mi familia y a nombre de mi hijo, yo quiero agradecerles su guía, su valor para enfrentar al movimiento homosexual y sus investigaciones que a nosotros nos da esperanza. Por mucho tiempo hemos buscado respuestas sin saber la verdad detrás de la homosexualidad, pero hoy, ustedes nos transformaron la vida*”, seguido de eso hubo aplausos tumultuosos.

Este seminario por lo menos para Joaquín, abrió nuevas posibilidades en su camino hacia la recuperación de su género y heterosexualidad:

Este seminario, para tratar este asunto por medio de Renacer, es como otro nivel que yo no había tocado, para mí está sirviéndome como un complemento. Incluso estoy descubriendo en qué cosas yo no he trabajado y en las cuales puedo trabajar. Me rebasa la alegría al saber que hay solución, de que se puede cambiar ¡Y quien diga que no, que venga y me lo contradiga! Hoy puedo comprobar que el cambio es posible, que sí se puede dejar de ser homosexual. En mi caso se encerraron muchas cosas y que una a una han ido saliendo, de tal manera que ahorita puedo asegurar que si no se erradica al cien por ciento, porque todavía estoy en un proceso pero llevo un gran avance gracias a dios, con ayuda de la psicología y otra herramientas. Si no se erradica, por lo menos disminuye, y en mi caso está disminuyendo cada vez más (...) Este evento a mí me ha despertado muchas cosas que yo no había descubierto... yo no sabía que puedo recuperar la heterosexualidad al cien por ciento, habrá gente que diga: hay mira cómo camina, mira cómo habla, esas son secuelas, son residuos. Richard Cohen lo logró, es un ejemplo, lógicamente los amaneramientos, un poquito la delicadeza de caminar pero en el fondo es uno de los buenos ejemplos. Ya estoy sanado de esa herida emocional. Y estamos en el proceso, no sé cuánto lleve pero cada vez me siento más libre, más yo, más hombre, más heterosexual.

Hasta aquí he presentado dos dispositivos inspirados en la moral sexual católica (uno religioso y otro terapéutico) que producen ciertas narrativas del yo, definidas por la patología que intenta reconstruir supuestas deficiencias personales y psíquicas. Como advierte Illouz (2010) estamos ante la doctrina terapéutica que funciona como una “zona comercial” donde actores sociales e instituciones compiten entre sí para definir la autorrealización, la salud o la patología, haciendo de la salud emocional una nueva mercancía que se produce, circula y se recicla en terrenos sociales a manera de “campo emocional”.

Aquí el género opera en tanto una representación que se va reconstruyendo tal como de Laetitia denominó *tecnologías de género* pues: “como ocurre con la sexualidad, el género no es una propiedad de los cuerpos ni algo existente desde el origen de los seres humanos, sino que es “el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales –en palabras de Foucault- por el despliegue de una compleja tecnología política” (De Laetitia, 1991:

234). Desde el relato de Joaquín, vemos un sujeto nómada que reescribe su vida y su sexualidad a partir de sus desplazamientos y sus prácticas, una inscripción que da cuenta de nuevas formas de construirse, donde en su transitar cotidiano entabla una negociación con las categorías que pretenden definirlo y los lugares que dibujan su vida diaria: dentro de estos acomodamientos crea formas peculiares de concebirse a sí mismo y actuar (De Certeau, 1996).

Es desde este nuevo campo emocional que vemos cómo los sujetos se vuelven sobre sí mismos, como parte de un proceso histórico donde la sociedad de la información, del espectáculo y del capitalismo postindustrial, es también una sociedad volcada al cuerpo, dando paso a experiencias sensoriales y emotivas (Pedraza, 2007; Illouz, 2010). Por ello, se podrían pensar los cuerpos como espacios “paradójicos y paradigmáticos”, márgenes tensionados que encarnan el extremo y el límite entre yo y el otro, entre lo propio y lo extraño. Así, dichos límites no sólo son espaciales, sino también temporales pues marcan una trayectoria con discontinuidades y rupturas, digamos un antes y un después en el cuerpo. En estos dispositivos, los cuerpos fungen como espacios de escritura en los que se interviene para readaptarlos, remediando sus defectos y descontaminándolos. Cuerpos disciplinados, en los que se escribe y se moldea, en los que se puede hacer y deshacer sobre la aparente consigna de lo que se “desea ser” desde una constante vigilancia, que “*no controla lo que hacen, sino lo que son y lo que pueden hacer*” (Foucault, 2007).

3. Hablar y escuchar. Espacios para la ortopedia emocional: la aceptación como horizonte

Aquí hablaré de tres espacios colectivos que tienen como horizonte ético-político la aceptación de la diversidad sexual. Los tres son significativos porque promueven la normalización de la no heterosexualidad y son un referente de la movilización microsocial gestado desde las familias. Como tales, promueven la defensa de diversidad sexual dentro de las familias, y en apoyo al movimiento LGBTTTI para hacer frente a acontecimientos coyunturales opuestos que los interpelan. Así, su emergencia se debe a procesos sociales, culturales y políticos que han favorecido

su existencia desde dos impulsos estratégicos del movimiento LGBTTTI: el activismo y la sexología.

Estos espacios se caracterizan por dar un tratamiento específico al orden de las palabras y las emociones. Primero, las personas “afectadas” por lo no heterosexual llegan al espacio para verter su verdad, para hablar a manera de tribuna libre sobre su malestar, que consiste en tener un/a hijo/a no heterosexual, esperando que de esta declaración surja la escucha. Sin embargo, esta acción no es tan simple, pues se trata de una maquinaria propia del dispositivo grupal en cuestión, cuyo fin es producir saber-poder y subjetivación. Evidentemente la escucha proviene de los otros en tanto miembros del grupo, puestos ahí para el integrante nuevo, para indicarle el camino hacia la sanación: la aceptación familiar. Pero también la escucha se ejerce desde aquellas/os madres/padres que buscan ayuda, que tendrán que guardar silencio y atender ciertas instrucciones para sumergirse en una experiencia que terminará por transformarlas/os, sean integrantes nuevos o viejos en el grupo. Es en este orden -hablar y luego escuchar- que operan en los tres espacios que describiremos.

Al interior de los espacios que recorrí, encontramos un saber emocional, así como un saber sobre la sexualidad como cosa en sí misma, esto es, como una esencia. En aquellas visitas a los tres colectivos que describiré, bajo mi mirada, se daba una proliferación de discursos sobre la diversidad sexual; se aludía a los siguientes actores: la iglesia como reguladora de comportamientos y deberes; la sexología como fuente de verdad; los estudios estadísticos como prueba científica; los movimientos sociales feministas y lésbico gay como detonadores de procesos de cambio; las leyes como respaldo de tales derechos y; a los medios como legitimadores de ciertos acontecimientos. Esto es, la voz de distintas instituciones sociales se hace presente a través de fragmentos de lo que Foucault denominó como una *historia de la verdad*, es decir “las problematizaciones a cuyo través el ser se da como poderse y deberse ser pensado y las prácticas a partir de las cuales se forman aquéllas” (Foucault, 1999:14). De nuevo, la riqueza de estos lugares radica en que, lejos de reprimir la sexualidad, producen complejas tecnologías y saberes en torno a un objeto de conocimiento, que se extrae de los sujetos a través de diferentes incitaciones discursivas con la intención de localizar “la verdad del sexo”.

Cabe mencionar que la llegada a un grupo implicó un esfuerzo radical para tratar de resolver dudas sobre la sexualidad del hijo/a. Todos los participantes de este estudio han referido que intentaron otros mecanismos para “corregir” esta tendencia antes de buscar un espacio grupal. Tal como lo muestra una madre:

Para esto fue un peregrinar de psicólogos. Yo me acuerdo de una psicóloga que me decía “es que está experimentando, es normal” y eso a mí me causó más angustia. Yo lo que quería era que me dijeran “sí, sí es lesbiana o no es lesbiana” pero ya concreto. (..) Fuimos a tantos lugares. Fuimos con una curandera, yo me acuerdo que mi suegra me dijo “dame una foto de la niña y verás que con unas limpias se le va a quitar”, y le di la foto para que pudieran hacer esas limpias y ella se curara. O sea por todos lados... mi mamá me dijo “con una buena chinga va a entender ¡Métela en cintura!”. El sacerdote me dijo que yo tenía la culpa por haberla dejado sola, porque yo como mamá tenía que estar al pendiente de ella, estar en casa, esperarlos de la escuela. Entonces yo decía “Ya cubrí muchos frentes” lo único que me faltaba era ir a un grupo. Ahí fue el empezar a acomodar muchas cosas (Lucía, 42 años, empleada doméstica).

Otra madre de clase media, describió que antes de encontrar un grupo de apoyo para ella, buscó distintos recursos que le dieran consuelo y alivio. Llevó a su hijo a terapia pero sintió que ella misma necesitaba afianzarse en su fe católica para proveerse de esperanza, así fue como llegó al grupo de *Courage Latino* de la Basílica de Guadalupe, aunque ahí encontró incongruencias y hostilidad hacia las personas no heterosexuales. En consecuencia buscó otras voces católicas, hasta sostener un diálogo con el obispo Raúl Vera López⁸⁵:

⁸⁵ Obispo por la diócesis mexicana de Saltillo, ha mostrado su respaldo a los derechos de la comunidad lésbico-gay, y su apoyo a la legalización de las uniones entre personas del mismo sexo. Inició un trabajo pastoral una vez que se desató una campaña homofóbica en la ciudad de Saltillo. Nació en Acámbaro, Guanajuato, México, el 21 de junio de 1945. Estudió la primaria, la secundaria y la preparatoria en su tierra natal. Se trasladó al Distrito Federal para estudiar en la Facultad de Ciencias Químicas de la UNAM. Titulado Ingeniero Químico en 1968, ingresó en la Orden de Predicadores tomando el hábito el 12 de noviembre de 1968. Obtuvo el grado de Licenciado en Teología por la Universidad Pontificia de Santo Tomás de Aquino de Roma, con la máxima calificación "Summa cum laude". Fue ordenado sacerdote en Roma, por el Papa Paulo VI, el 29 de junio de 1975. El 20 de noviembre de 1987 el Papa Juan Pablo II lo nombró Obispo de Ciudad Altamirano. Durante su gestión se preocupó de un modo especial por atender a los pobres, para lo cual fundó el Centro Atención y Promoción Social “Juan Navarro Ramírez”. En Ciudad Altamirano permaneció como obispo hasta el 14 de agosto de 1995, fecha en que el Papa lo nombró Obispo Coadjutor en la Diócesis de San Cristóbal de Las Casas. De un modo especial trabajó con el Obispo Samuel Ruiz e instancias diocesanas para apoyar el proceso de paz y reconciliación, cuestión prioritaria para el trabajo pastoral de la Diócesis de San Cristóbal de las Casas ante el conflicto armado iniciado el 1 de enero de 1994. En 1999 fue nombrado por el Papa Juan Pablo II, Obispo

Una de las mujeres me decía: -es que este no es el proyecto de Dios. Dios no quiere que vivamos en pecado- y cosas así, pero ella ya había contado antes su vida; hablaba de un esposo golpeador, alcohólico, de mucha violencia en su casa y de un hijo gay al que trataban muy mal. Entonces le dije: -qué fuera de lugar todo lo que tú estás diciendo, qué incongruencia, tú dices que el proyecto de Dios es de unidad, de apoyo-. Dice: si quieres te llevamos con un sacerdote. -No me lleves con nadie, ya bastante tuve con todo lo que escuché aquí. A mí no me vengas a decir que Dios quiere que vivas de esta manera con un hombre que te golpea y es alcohólico-. Muchas cosas muy feas. Aberrante. Me salí muy mal y busqué algunos otros sacerdotes pero nunca encontré respuesta.

Pero yo soy muy insistente con las cosas, por ahí supe de Raúl Vera. Entonces este gran hombre yo creo que me vio tan decidida..., no sabía ni qué quería hablar con él, pero le hablé hasta Saltillo y le dije: “Yo lo único que le puedo decir es que soy una mamá divorciada, tengo un hijo y me urge verlo, de verdad necesito de usted” y me dijo: pues véngase. Conseguí el vuelo y nos vimos en su casa. Llegué y me dedicó como 2 horas, y ahí tranquilizó mi corazón. (...) me leyó partes de la Biblia, me dijo: -el que esté libre de pecado que tire la primera piedra, tú sabes que tu hijo nació así porque ya tienes información. Y si no, yo te lo explico-. Me explicó. Le conté lo que me había pasado con algunos sacerdotes, dijo: -No te dejes jamás. El primer sacerdote que te vuelva a decir eso dile que eso no es cristiano y que él lo sabe perfectamente bien, que es al revés, que el que está en pecado es él. Que no puede hacer eso con un ser humano más sabiendo que así nace. No te dejes jamás. Y a tu hijo dile que yo, por todo lo que ha escuchado, le pido una disculpa-.

Estuve por muchas horas tú no sabes el consuelo que me dio, la bendición, el abrazo, esa era la parte que me faltaba. Esa noche tuve un sueño impresionante. Yo soñé que tenía todo el cuerpo duro, como costras en todos lados, en las piernas...no había ni un solo huequito que no hubiera un espacio así, en la cabeza, adentro de la cabeza, en la cara, en los oídos, en todas partes. Y entonces me preguntaban ¿Qué te pasó?, ¿Qué tienes? Y yo les decía: “son mis heridas, pero

de Saltillo. Tomó posesión el 20 de marzo del 2000. Ha iniciado un trabajo desde la diócesis a favor de la promoción y defensa de los derechos humanos a través de un Centro Diocesano para los Derechos Humanos. Trabaja a favor de los migrantes: el comedor para los migrantes de Ciudad Acuña, pasó a ser una Casa del Migrante con servicios integrales. En Saltillo se ha fundado otra casa: “Belén, Posada del Migrante”, como parte del proyecto “Frontera con Justicia”. En la Conferencia del Episcopado Mexicano ha sido miembro del Consejo Permanente, y miembro de la Comisión para la Paz y la Reconciliación en Chiapas. Es Presidente del Centro para la Atención a las Misiones Indígenas (CENAMI) y del Movimiento para la Paz con Justicia y Dignidad. Fuente: http://www.cristoenlinea.com/index.php?option=com_content&view=article&id=205:quien-es-el-senor-obispo-raul-vera&catid=1:noticias Descarga el 16 marzo de 2011.

mira ya me las curaron, ¿ves cómo se están desprendiendo?, se están desprendiendo todas”. Eran heridas que tenía yo, “se me están cayendo, me curaron ayer”. Eso fue lo que consiguió Raúl Vera López, sanó mis heridas (Maira, 47 años, administradora de empresa).

Hablamos de sujetos que se enfrentaron una contrariedad en el curso de su vida, un punto de inflexión que los desvió del camino establecido pero, ¿cómo son afectados y qué surge de los intentos de hacerse cargo de tales contingencias? En charlas informales con distintos miembros de los grupos, daban cuenta de que existía una sensación de sentirse *extraños*. De pronto, aparecía en ellos una nueva condición que los definía, que producía una sensación de ubicarse como expulsados de su mundo ordinario, y ante esa condición, fueron obligados a buscar un lugar menos hostil, fue así que encontraron en el grupo certidumbre y estabilidad emocional, pues escuchar las historias de otros integrantes les hacía sentirse que no estaban solos en el mundo. El relato de una madre da cuenta de la extrañeza:

Dos años me la pasé súper mal. No podía dejar de trabajar, pero la verdad como que andaba a rastras por la vida, como dando tumbos y tratando de saber información, pero no podía porque no le podía contar a nadie, para mí era eso; me daba vergüenza, me daba asco, me imaginaba a mi hijo con un niño y me daba repudio, me daba vergüenza que cualquier persona se enterara, ya no podía más (Luego de que acudió al grupo) y me empiezan a despejar una bolas de cosas y de dudas, de preguntas que yo me hacía, y empiezo a aprender. Empecé a aprender y a quitarme todo lo que había escuchado: que son degenerados, que son... Aprender de la homosexualidad. Al año ya estaba yo en la marcha, ya estaba yo en el primer programa al que me hablaran porque quería ayudar. Si yo me quedo callada o me escondo no va a ver otro papá que necesita como yo necesité por dos años. La verdad es que te sientes solo en esto (Maira, 47 años).

Virno (2003), ha dado algunas pistas para entender estos procesos, al señalar que el ser extranjero, es decir el «no sentirse en la propia casa», es hoy una condición común a muchos, una condición ineludible y compartida. Por eso, aquéllos que no se sienten como casa, deben recurrir a *lugares comunes* -las categorías generales del intelecto lingüístico-, con el fin de orientarse y protegerse. En tal sentido, los *extranjeros* son siempre pensadores. Además Virno advierte que “no es el pensador quien deviene extranjero al confrontarse con su comunidad de pertenencia, sino los

extranjeros, la multitud de los «sin casa», que adquieren a la fuerza el estatuto de pensadores. Los «sin casa» no pueden más que comportarse como pensadores: no porque sepan de biología o de matemáticas, sino porque deben recurrir a las más esenciales categorías del intelecto abstracto para evitar los golpes del caso, para repararse de la contingencia y del imprevisto” (2003:38). En efecto, los sujetos son responsables de algunos de los riesgos que provoca, pero siguiendo a Innerarity, “la mayoría son más bien huéspedes no invitados. Son aspectos inevitables de la vida en un mundo incierto y a veces hostil. [...] Las historias son series de acontecimientos que desobedecen a las intenciones de los sujetos [...] Lo que somos históricamente resulta siempre de la mezcla entre la intención y la contrariedad” (2008: 33-34). Contrariedad, extrañeza y alteridad fueron condiciones que hicieron posible que estos sujetos, madres y padres, transitaran entre los bordes de la hostilidad, mezquindad, generosidad y hospitalidad.

Así, las madres y padres que llegaron a cualquiera de los tres espacios, se disponían a develar malestares y significaciones de una sociedad plural y compleja que ha construido referentes normativos sobre la vida y reglamentaciones respecto a sus prácticas. En estos espacios grupales se interrogaron rarezas, también supuestos establecidos, renunciaban a un saber previo abriendo ese hecho como problemático y compartiendo escenas de la vida cotidiana en México, con sus maneras de concebir el mundo social y sus formas de problematizar el género, el deseo, el cuerpo, la reproducción, la familia, la moral. El espacio grupal entonces proveyó de ciertas tecnologías del yo (Foucault, 1990). En cualquier caso, la aceptación familiar se tornó el horizonte terapéutico/político como parte del largo proceso que habían de recorrer; era el punto de llegada, un nuevo pasaje.

Cuenta Conmigo. Terapia grupal y talleres: un estar con las emociones

Desde 1999, bajo la demanda de información y apoyo, se creó el primer espacio para ayudar a familiares en la ciudad de México. *Letra S, Sida, cultura y vida cotidiana, A.C.* fue la organización que decidió echar a andar este trabajo grupal, enmarcado como un proyecto político con miras a incidir en la erradicación de la homofobia, la promoción de los derechos sexuales y reproductivos, así como la búsqueda de una identidad colectiva. Arturo López Betancourt, un importante activista gay en respuesta a la epidemia del VIH/SIDA, gestó la idea, para lo cual

conformó un grupo de jóvenes gay, lesbianas y bisexuales y otro grupo para sus familiares y amigos, cuyos formatos de trabajo se constituyeron a partir de talleres informativos. En un inicio no existía una dirección clara de cómo conducir los grupos, pero a partir de una primera evaluación en el 2005, se incorporó una propuesta de intervención más ordenada bajo la coordinación de algunas sexólogas. Finalmente el proyecto se denominó “Grupos de apoyo a jóvenes y sus familiares, Cuenta Conmigo”.

Debido al incremento en el número de asistentes, tanto de jóvenes como de padres, en el 2008 el proyecto se independizó de Letra S y se constituyó como asociación civil “Cuenta Conmigo, Diversidad sexual incluyente”, dedicada a brindar información en temas de género, diversidad sexual y derechos sexuales, y cuyo lema es “*Por una sexualidad libre de estigma y discriminación en las familias*”. Tiene un espacio dedicado a jóvenes gay, lesbianas y bisexuales así como a sus familiares, en grupos de reflexión, donde se trabaja colectivamente -a partir del cuerpo-, el cúmulo de significados referentes a la construcción dominante de la sexualidad y la manera como se vive dicha experiencia. El objetivo primordial es cuestionar la heteronormatividad para permitir la apropiación del cuerpo y del placer, así como impulsar proyectos de autodeterminación en el campo de la sexualidad.

El espacio dedicado a los grupos de jóvenes y familiares se ubica en las instalaciones del DIF de la delegación Benito Juárez (que ha prestado desde su inicio los espacios). El trabajo se realiza en dos salones amplios; en el de danza, que es el más grande, se trabaja con jóvenes homosexuales, bisexuales y lesbianas, mientras que en el salón que el DIF destina a talleres de reciclaje, se trabaja con los familiares. Cada sábado se llevan a cabo las sesiones grupales con duración de tres horas. En casi todas las sesiones aparecía un integrante nuevo que compartía por qué estaba allí, y la presencia nueva impregnaba de interés a todo el grupo.

En términos del formato de las sesiones, ambos grupos inician con una presentación de las/os facilitadores y un encuadre de trabajo donde se pide la participación del grupo para cumplir las reglas de operación denominadas “círculo

mágico”⁸⁶. Posteriormente, viene una presentación de los participantes, incluyendo aquellos que llegan por primera vez. A continuación, a través de estrategias como juegos o dinámicas de distensión, presentación, comunicación, apropiación o debate, se tratan algunos temas para cada sesión.

Los contenidos y métodos del trabajo con los grupos se encaminan a la revisión de las historias de vida ligadas con la sexualidad y las construcciones ideológicas del género, así como sus estereotipos, las formas de exclusión que producen la homofobia, el estigma y la discriminación social, y la relevancia social de los derechos humanos y sexuales, las familias diversas y el proyecto de “ciudadanía sexual”. En el caso de los familiares, además de lo anterior, se aborda la experiencia de la maternidad y paternidad, el reconocimiento de los sentimientos que surgen de la revisión de la “no heterosexualidad”, y su propia sexualidad, con el fin de fortalecer su autonomía. El trabajo es directivo a partir del abordaje pre-establecido por el/la facilitador/a y opera desde dos estrategias de intervención: por un lado, el grupo se sumerge en una experimentación y a veces improvisación de ejercicios vivenciales, y por otro lado, se vuelve espectador al escuchar testimonios diversos (de personas trans, de jóvenes LGBTTTI, activistas, invitados especiales, etc.).

Las madres y padres que acuden a este espacio no comparten el mismo perfil sociodemográfico. Por ejemplo, acuden mujeres dedicadas al hogar, empleadas domésticas, comerciantes, oficinistas, profesionistas, directivos de empresas, etcétera. En el caso de los varones, se trataba de empleados, profesionistas y hasta un empresario, de modo que los integrantes oscilan entre pertenecer a estratos sociales medios y bajos. A excepción de un padre que venía ocasionalmente desde Veracruz y una pareja desde Querétaro, la población proviene del DF y el área metropolitana (Satélite, Tepoztlán, Los Reyes, Ecatepec, Nezahualcóyotl y Cuajimalpa).

Al tipo de trabajo grupal que se lleva a cabo se le llamó “Grupos de Crecimiento” y de reflexión grupal, término basado en el enfoque existencial humanista, en el que los participantes, contactan y revisan sus ideas, sensaciones

⁸⁶ Las reglas son: 1) hablo en primera persona, 2) no juzgo ni soy juzgada/o, 3) mi participación es voluntaria, 4) no monopolizo la palabra, 5) no interrumpo a las y los demás, 6) respeto a las y los demás y 7) lo que aquí se dice, aquí se queda.

y sentimientos a través de técnicas grupales de sensibilización, trabajo psicocorporal y métodos interactivos de reflexión y análisis, procurando un cambio en sus estados emocionales y sus prácticas de vida. Así, el papel del coordinador/a es facilitar a los miembros del grupo la expresión de sus sentimientos y pensamientos a partir de ejercicios y plenarias, además de orientarlas/os mediante breves exposiciones teóricas bajo un enfoque sexológico. Como apoyo a la coordinación está una madre con trayectoria de participación en el grupo, quien complementa la intervención a partir de la anécdota y la historia de vida. Su fuerza principal está en su testimonio de vida, que ha transitado del dolor y la vergüenza, a la indignación y al orgullo de ser madre de una hija lesbiana. De esta manera, se trata de una propuesta de intervención ecléctica conducente a mediar emociones, vivencias y afectaciones.

Por lo que respecta a las y los asistentes es que los intentos de estos padres por resolver su “problema” se quedaban en un plano más o menos privado, y su intención era mantener en secreto lo acontecido. Por ello, tomar la decisión radical de ir a un grupo, no sólo implicaba reconocer el “fracaso” familiar sino salir del anonimato y ser observados por otros. Así, era interesante ver cómo desde la indumentaria, sobre todo con sus primeras asistencias al grupo, se dejaba ver la importancia de la vestidura simbólica del cuerpo: vestían de negro o ropa oscura, con lentes oscuros, gorras y chamarras, aun cuando eran días soleados. Prevalecía una sensación de vergüenza, culpa, temor e indignación por lo que estaba aconteciendo en sus vidas. Sin embargo, su permanencia en el grupo les permitía irse desprendiendo de sus atuendos iniciales de duelo o camuflaje. También se escuchaba en las plenarias, cuando se presentaban ante un integrante “nuevo”, palabras de incertidumbre, amor, curiosidad, dicha, coraje, duda y aceptación. Mientras realicé este trabajo de campo, no se trató de un proceso emocional lineal. En el grupo había integrantes viejos y nuevos, de manera que parecía como un juego de espejos; los que ya no sentían asco se reflejaban en los que así lo vivían, los que estaban avergonzados se preguntaban si algún día estarían como los demás, los que ya tenían más tiempo veían cómo se alejaban de su condición de vulnerabilidad, caos o crisis familiar. Su proceso emocional fue dinámico, su discursividad también. Algunas madres y padres, comenzaron a participar en la

marcha anual del orgullo LGBTTTI, otros daban su testimonio en radio, uno que otro intrépido se animó a participar en televisión.

Presentamos una escena que muestra las formas en que se problematizaba la sexualidad de los/as hijos/as. Se trata del fragmento de una sesión a la que llegó una pareja por primera vez junto con su hija, quien quiso entrar al grupo de familiares y acompañar a sus padres:

- *Coordinadora: ¿Quieren compartir algo con el grupo?*

- Rosa (mamá): A mí me ha costado trabajo... mi amor es inmenso y voy a hacer todo lo posible para que no sufra. Me da tristeza porque sabemos muy bien que la sociedad no los acepta... además de que para mí es muy difícil aceptar su inclinación. Ahora pienso que lo que yo esperaba de ella, no va a ser... Su sexualidad ya la escogió ella. El dolor, el sentimiento que me causa cuando veo la imagen de cuando era niña...

- *C: ¿Para ti es importante que esas expectativas se cumplan?*

- Rosa (mamá): Sí. Yo esperaba que ella formara una familia y los hijos de ella, los nietos. Me siento ignorante, no sé qué voy a hacer.

- Pablo (papá): (escucha lo que dice su esposa y a continuación toma la palabra) Yo me sentí mal, como si todo se hubiera derrumbado. Me costó mucho, sentí muy feo. Me es difícil, pero siento que me ayudó los consejos de un amigo. Antes de hablar con él no quería hacer nada. Al acordarme de cuando estaba chica, piensas que todo sigue una línea. Viene el cambio y pum... Sí la acepto pero... me he vuelto más enojón.

- Rosa (mamá): Mis otros 2 hijos han visto la situación. Mi hijo de 12 años me dice, -¿si crezco y me hago gay?, ¿qué tal si llevo borracho?, ¿yo también puedo hacer lo que quiera? Ni yo misma puedo aconsejarlo. Me siento igual. Son problemas, bueno no sé si son, pero una situación va dando la otra. Tengo miedo de que vean tan normal la situación con su hermana, que a lo mejor también se me confunden. No soy de carácter fuerte con ellos, por lo de la sexualidad de Rosa, porque me siento fracasada como mamá. Me siento débil con mis hijos.

- *C: ¿Te sientes culpable?*

- (Mamá): (asiente con la cabeza y sus ojos se llenan de lágrimas)... No sé en qué momento fallamos.

- Rosa (hija): Me duele ver que mis papás estén mal y todo, pero se me dio esta preferencia. Yo no estoy de acuerdo en que fallaron. Todo lo hicieron bien y yo lo valoro. Simplemente ¡yo decidí tener esta preferencia!

- C: *¿Tú decidiste ser lesbiana?*

- Rosa (hija): Soy bisexual y sí, yo decidí.

- Rosa (mamá): Hemos muchas personas que no aceptamos tan fácil a personas con diferente sexualidad.

Otra mamá comparte

- Perla: Al escucharlos, yo recuerdo que me dolía que mi hijo fuera rechazado por la propia familia. Me angustiaba y me angustia que lo traten mal. Mi hijo me ha hecho ver que es capaz, me ha dicho –no somos tan tontos para meternos en lugares donde nos van a rechazar. Y si así fuera, yo lo voy a solucionar-. Yo venía muy mal emocionalmente con el nudo, sólo me sentaba a llorar. El escuchar a mis compañeros, me ha permitido aprender muchas cosas de ellos.

- Rosa (mamá): Ese es otro problema. Enfrentar a la familia. Yo le digo a mi hija que por ahora, se quede entre nosotros. Me da miedo que ya no le tengan la misma confianza por ejemplo si se acerca un niño, de que le vaya a hacer algo.

- C: *¿Qué les genera todo lo que están escuchando?*

- Omar (otro integrante): A mí me pone a recordar situaciones que yo viví cuando llegué a este grupo. Fui duro, yo abiertamente dije cómo era yo. Yo usé el término que soy cien por ciento homofóbico, que he sido promotor de la discriminación. Yo lo que descubrí es que usar el término homofóbico fue un error de mi parte. Creo que yo no soy homofóbico. Yo no tengo miedo a los homosexuales pero sí tengo un miedo. El miedo a la vergüenza. Sentirme avergonzado.

- C: *¿Avergonzado de qué?*

- Omar: Si se enteran en la oficina para mí va a ser la vergüenza más grande, qué descubran que tengo un hijo homosexual. Estoy luchando por vencer el no sentir vergüenza de que alguien se entere.

Detrás de la llegada al grupo, hay una historia particular que da cuenta de la genealogía de cada familia, de sus códigos morales, así como de sus lógicas de movimiento. Después del acontecimiento que desembocó en la búsqueda de certezas, hubo intentos para resolver el problema, el resultado fue una sensación de “fracaso” familiar. Por lo que llevaron el “problema” al grupo con la intención de poderlo estabilizar.

De esta manera, la familia llega a un espacio grupal atravesado por distintos saberes que se mezclan y se confunden en la discursividad. Los saberes provienen de distintas instituciones: el lenguaje, la religión, la ciencia “psi”, la sexología, la heterosexualidad, etc. Todos transitan y hacen circular significados y regulaciones,

lo cual muestra cómo opera el dispositivo de sexualidad, en tanto que produce la necesidad de hablar sobre el sexo, sustentada en la construcción sobre la normalidad o anormalidad. Aquí la homosexualidad se circunscribe a una causalidad que requiere explicación: ¿Por qué no es heterosexual? ¿Qué lo produce? ¿Es porque lo violaron de niño(a)? ¿Cómo manejarlo con la familia o con los miembros de la familia extensa? En realidad no existe una, sino múltiples rupturas que atentan contra el orden familiar.

Este espacio muestra sus intentos por romper los discursos dominantes de la heteronormatividad, pues desde esta institución se produce el sufrimiento en los padres, por no cumplir tales mandatos sociales y por lo cual experimentan un duelo, el de perder un/a hijo/a heterosexual. Primero, porque mediante distintos elementos, se busca desestabilizar los imaginarios sociales con relación a la sexualidad, al sistema del género e insistir en que el cuerpo es un lugar estratégico para la autodeterminación. Así, antes de responder las interrogantes del grupo, primero se les invita a que regresen a su cuerpo: que tomen conciencia de su respiración, de sus sensaciones corporales, de las emociones que aparecen, de los lugares en que se ubica el dolor, la vergüenza, la culpa, el amor, etcétera, para después reflexionar sobre esos malestares.

Segundo, porque en lugar de centrar el trabajo colectivo sobre la no heterosexualidad, se revisa la heterosexualidad misma, como productora de deberes, de destinos y de expectativas sociales y como orden de dominación sobre la vida, dando un giro a lo establecido y mostrando sus fisuras, inconsistencias y ¿deudas? Por ejemplo, una madre expresó en el grupo que su hija puede estar confundida y tal vez necesite tener relaciones sexuales con hombres para que descubra su heterosexualidad, la coordinadora del grupo (sexóloga) le contesta con una pregunta: *¿A qué edad supiste que te gustaban los hombres? –A los 9 ó 10 años- ¿Tuviste que experimentar sexualmente para saber esto? – No- Y entonces ¿por qué con tu hija tendría que ser diferente?* Todas las palabras que aparecen en el grupo, se revisan, así sean bromas o preguntas “inofensivas”, tienen un lugar de observación. Una madre que leyó un mensaje amoroso en el celular de su hijo adolescente -en el que enviaba besos al destinatario-, preguntó si su hijo era gay. La sexóloga respondió con una pregunta: *“¿Qué pasa contigo al preguntarte si tu hijo es o no homosexual? ¿Por qué es importante para ti definirlo?* Uno de los

aspectos que se trabaja en el grupo es qué hacer con la incertidumbre y la sensación de extrañeza, así el grupo construye y desconstruye los aprendizajes sociales.

Tercero, porque al abrir los secretos familiares y las preguntas nunca respondidas sobre el cuerpo y el erotismo, las vergüenzas sentidas ante la propia sexualidad, el propio grupo va construyendo un saber distinto sobre las sexualidades periféricas, Después de un ejercicio vivencial, otra madre comparte: *Quiero comprender por qué es tan difícil o doloroso aceptar la diferencia. Por qué ese dolor tan profundo por comprender la diferencia. A lo mejor sí es rechazo todavía. Quería ver a alguien que sintiera lo que estaba sintiendo yo, lo visualizaba desde hace años y por fin encontré este grupo en el que puedo hablar con personas que están en mi misma situación.*

Este dispositivo grupal responde a un estilo emocional que se preocupa por la desviación de la norma, y se torna sufriente por el desplome de expectativas sociales que se generan desde la maternidad/paternidad. Lo que hace es regresarle al sujeto que sufre, lo que ha construido sobre sí mismo desde la normatividad, para quitarse de ese lugar de dominación. Un ejercicio que favorece un diálogo con la alteridad, aparece en la segunda sesión, ahí se les pide a madres y padres que escriban una carta dirigida a sus hijos para externar sus emociones y expresen todo lo no dicho. Cuando terminan, pasa una persona del staff y recoge las cartas para luego entregarlas a otro miembro del grupo quien la responderá como si fuera el hijo/a. Cuando concluyen el ejercicio y leen las cartas y las respuestas, se produce emotividad, llanto y deseo de abrigar al otro. Enseguida mostramos dos ejemplos:

Padre:

Querido hijo "Saúl". Fíjate que al enterarme de tu preferencia o inclinación afectiva sexual es indiferente hacia una mujer que hacia un hombre. Me duele mucho y me pone a temblar de miedo mezclado con un gran sentimiento de vergüenza. Quiero que sepas que te quiero mucho, que tú nunca me vas a causar rechazo por ser como eres, que siempre te voy a querer como mi hijo y vas a contar conmigo para cualquier cosa que se te ofrezca (bueno casi cualquier cosa). Sólo te pido que entiendas que yo tengo una forma de pensar muy especial con respecto de los homosexuales y no creo que cambie mucho con respecto de los "otros". Tendremos que poner deseos de convivencia para que todos podamos vivir la

vida cada quien en el mundo emocional en que nos tocó vivir. Te quiero. Siempre te voy a querer. Tu papá.

Respuesta:

Papá: sé que al hablar abiertamente de mi condición sexual, diferente al de la mayoría de la sociedad es doloroso para ambos porque reconocemos el rechazo visceral que algunas personas sienten por esta clase de preferencia que aunada a su desconocimiento y un sentido "ciego" de intolerancia. Pero creo que es un gran logro el que tú y yo estemos hablando al respecto ahora, porque siento tu apoyo incondicional y principalmente tu enorme amor. Gracias por ser mi padre.

Madre

Querido morenazo: aunque ya te lo había escrito en parte, quiero complementar mi sentir de lo que pasó cuando hace como un año, insinuaste que "creías ser gay". Mi primera reacción fue como poner mi mente en blanco y concluir que lo que nos decías era una broma de tu parte. Y consideré que no era prudente profundizar en el tema. Conforme pasó el tiempo, esa información nunca la deseché y me hice mil expectativas, pero aún negué la posibilidad de que pudiera ser verdad. Después como en otras tantas veces lo habías hecho, pensé que lo que querías era vengarte de tu papá y de mí. De tu papá por su grotesca y grosera homofobia, y de mí por mi incapacidad para poderme conectar con el nivel de sensibilidad y emoción que tú necesitabas por mi dureza. De esta forma mucho tiempo concluí que no era verdad y que era tu venganza. Cuando tú ya confirmaste que eras gay, sentí una tremenda frustración, desilusión, porque mi único hombre varón, ya no era tal. Porque las expectativas hechas sobre su futuro, su vida, de pronto se me cayeron hechas pedazos. Conforme me diste más información comprendí que si tú, desde los 16 años estás luchando con esto, NO SE VALE, y tantos años me hayas agredido y lastimado por algo que tú sabías y yo no. Tu enojo, tu miedo, tenían una razón que yo desconocía por completo. Quiero aun así perdonarme y perdonarte y disfrutar a mi nuevo y verdadero hijo. Amarlo por fin al 100% aceptándolo y comprendiéndolo. Quiero hacerlo, quiero crecer porque no te quiero perder, te amo.

Respuesta:

Para la mamá más maravillosa de este mundo: Antes que nada quiero que sepas que no tengo nada que perdonar. Tú me has dado lo mejor de ti y doy gracias a dios por ello. Nunca pensé en darte un sufrimiento como el que en este momento tienes pero espero me comprendas que era necesario compartir con ustedes este mi gran secreto, porque necesito tu comprensión y de ese amor que sólo tú sabes dar, y que al sentirme protegido

por ti no me importa lo que pueda venir, porque ahora cuento contigo. Gracias. Tu morenazo.

En este espacio las madres y padres realizan una revisión de sí, de su historia, de su memoria y de sus registros corporales, para irse desprendiendo de ciertas improntas. Aquí vemos un tránsito que va de la vergüenza de tener un hijo/a gay o lesbiana, al cuestionamiento de esa vergüenza experimentada frente a otros; la culpa por no saber cómo actuar ante esta nueva condición como madre o padre; la tristeza incluso de perder a un hijo/a heterosexual, la incertidumbre del porvenir familiar, y el serenidad de saber que ese hijo/a no es tan distinto como se creía. Vemos pues, un dispositivo desde un “estar con las emociones” que permitirán una ruta posible hacia la aceptación.

Por supuesto, aquí doy cuenta de un proceso vivido por algunas madres y padres, lo que no significa que suceda siempre ni en todos los casos. En los grupos también hubo detractoras y detractores, sujetos que visitaban de cuando en cuando los grupos sin sentirse parte de éstos. Renuentes también a iniciar un proceso grupal, pero aún en estos casos se pudo ver un cambio en la relación con su hijo/a, más vuelto a la tolerancia o respeto. Dado que les hacía demasiado ruido escuchar un saber distinto; el saber sexológico que ofrece un repertorio de respuestas y explicaciones que pugnan por el reconocimiento de la diversidad sexual.

Por otro lado, el trabajo de corte sexológico es ambivalente y muestra sus propios dominios de saber/poder. Pues por un lado, abre reflexiones sobre el campo de la sexualidad al humanizar al otro y al propiciar un diálogo con la alteridad para generar un trabajo ético de solidaridad, aunque también acota y restringe ciertas reflexiones al imponer un saber sexológico que determina los deseos y las prácticas eróticas al fijar identidades.

Familias por la diversidad sexual. Autoayuda: seguir los pasos

Cerca del bosque de Chapultepec, en la colonia Condesa, se sitúa el colectivo Madres y Padres por la Diversidad Sexual Condesa, el cual fue constituido como asociación civil “Familias por la Diversidad Sexual A.C”. Las reuniones se realizan dentro de las instalaciones del Instituto Humanista de Psicoterapia Gestalt A.C.,

como parte de un espacio rentado especialmente para cada encuentro quincenal, aunque también han operado en la casa de la presidenta de la organización. Entrando al Instituto hay un pasillo del lado derecho que conduce a la puerta principal del salón dedicado al trabajo del grupo, donde llegan madres, padres, otros familiares y jóvenes no heterosexuales.

Su anfitriona es Miriam Ángel, una madre que inició hace más de una década el proyecto de aceptación familiar. Su historia da cuenta de una ruptura biográfica que comenzó cuando su hija le confesó que era lesbiana⁸⁷, esto la condujo a iniciar una labor de apoyo a otras madres y padres, y más adelante, un trabajo de tiempo completo como activista en defensa de los derechos de la comunidad LGBTTTI y las familias diversas, participando en actos públicos, mediáticos, políticos y eventos educativos, a partir de la vocería y su testimonio. Su trayectoria ha sido reconocida por sexólogos y activistas, convirtiéndose en una “autoridad” para otros padres que inician su proceso de aceptación. El siguiente relato narrado por ella para un reportaje especial de una revista, describe su proceso de aceptación:

Les escribo porque no puedo seguir con esta doble vida. No más mentiras. Deseo una existencia plena, y los quiero en ella. Mamá, papá, soy lesbiana”. Después de leer las primeras líneas de la carta, mi marido y yo sólo atinamos a mirarnos con incredulidad. El tiempo literalmente se detuvo hasta que pudimos reponernos del impacto y continuamos con la lectura. Al concluir, nos encontramos en una realidad que nos rebasó. El mundo interior de nuestra hija nos había precipitado de golpe a un rincón. Ella había tenido el valor de “salir del clóset”... pero yo tomaría su lugar... Después del shock, sentí una sensación visceral y desgarradora que no podía racionalizar ni aliviar. Cuando se tienen hijas, las expectativas son que eventualmente se casarán, y nos harán abuelas. Cuesta trabajo romper el esquema social.

Luego vino la culpa. [...] En mis noches de insomnio, llegué a pensar que si la trataba un psiquiatra podía “curarse”. Había otros asuntos que me mortificaban aún más. En mi interior imaginaba cómo sería el acercamiento de mi hija a otras mujeres; me avergonzaba pensar en los detalles del cortejo o de la intimidad. No lo podía tolerar, pero tampoco evitarlo. Y encima el estigma. Hasta que uno lo vive, se percata de la enorme intolerancia social en contra de lo que se sale de la norma. La

⁸⁷ Su testimonio es extraído del reportaje “Salí del clóset con mi hija”, de la Revista *Marie Claire* (2005).

homofobia se percibe en cosas tan banales como los chistes, que ya vistos de este lado son muy hirientes, que en situaciones delicadas llegan a provocar suicidios, adicciones y vidas destrozadas, que no padecen sólo los homosexuales, sino que contagia a la familia.

[...] Y en la búsqueda de información, llegué a una librería especializada: El Armario Abierto. Ahí conocí a otras cuatro madres que estaban en el mismo trance y comenzamos a juntarnos para intercambiar experiencias, pero eran más bien reuniones de plañideras. Nos acabábamos cajas enteras de pañuelos desechables llorando, lamentándonos y autocompadeciéndonos por horas. Pero un día, invitamos a especialistas y terapeutas en diversas áreas para que nos hablaran del tema desde su perspectiva y así se formalizaron las sesiones a las que cada vez acudían más personas.

Mientras me fortalecía emocionalmente, el grupo de madres de homosexuales seguía creciendo. Un día alguien se acercó a invitarnos a participar en la marcha anual por el orgullo lésbico-gay. ¡Ni locas! Respondimos. ¿Cómo crees que vamos a exponernos a la luz pública?, ¿qué tal si algún vecino nos reconoce?, ¿y si nuestros esposos pierden el trabajo?, ¿o si alguna tía nos ve y corre a contarle al resto de la familia? Esto nos confrontó. Estábamos en una lucha por la apertura pero nos daba miedo dar el paso definitivo, no nos atrevíamos a dar la cara abiertamente. Total, aceptamos ir pero con las cabezas cubiertas con máscaras de cartón en las que pintamos consignas. La experiencia fue increíble. Ver a tanta gente asumiendo abiertamente su postura, fue una gran lección. Un año después, ya estábamos listas.

En esa segunda marcha se habilitó un camión para llevarnos. El reconocimiento y apoyo que nos brindaron las personas fue muy valioso. Nunca olvidaré las miradas de agradecimiento y admiración de tantos jóvenes, algunos de los cuales se acercaron para decirnos todo lo que darían con tal de que sus madres hubieran estado con ellos ahí, caminando a su lado como nosotras con nuestros hijos. Ese día llegué a casa con una sensación de orgullo y plenitud. Me sentí digna de mi hija porque, al igual que ella, logré tener las agallas para “salir del clóset” y enfrentar al mundo (Miriam Ángel, 2005).

El 9 de junio del 2011 visité por primera vez el grupo, una semana antes se habían cumplido 11 años de servicio ininterrumpido a familiares. En la entrada del salón había cinco mamás y cuatro jóvenes que recibían a cada asistente, sentados en una mesa dispuesta como módulo informativo. Conforme se llega al espacio grupal, se pide que se registren en un cuaderno, si se requiere ser atendidos por Miriam

Ángel se les asigna una ficha que corresponde al orden de atención. Después se pide una cooperación de 50 pesos que servirá para que se reproduzcan fotocopias de materiales informativos sobre diversidad sexual: folletos, reportajes de periódicos, artículos de revistas, capítulos de libros. Para ello, se coloca otra mesa con acceso libre a los materiales según el interés personal.

El dispositivo es ingenioso, casi fascinante. Conforme avanzan las fichas de atención, cada madre es escuchada en plenaria por el grupo y atendida por Miriam Ángel, quien adquiere una labor similar a la de una consejera emocional, guía espiritual y acompañante del proceso que experimentan los padres ante la salida del clóset de sus hijos/as. La dinámica de cada sesión destina tres horas de orientación al grupo, seguido de una hora de charla interactiva con invitados externos que pueden ser sexólogos, psicólogos, activistas, abogados u otros especialistas. Es una especie de escenario vivo donde participan tres personajes: la portadora del malestar que anuncia el problema y que dice no saber cómo comportarse en su dinámica familiar y social; el o la portadora de un saber sobre la sexualidad que está respaldada por su propia experiencia de vida y su labor como par para acompañar a otros en condiciones similares y el grupo que observa el diálogo entre ambas y que luego interviene para sostener a la integrante nueva/o. Cada posición maneja su propio poder. Aquí, uno de sus efectos:

Yo llegué al grupo y cuando me tocó hablar a mí, Miriam fue un poco ruda, yo lo sentí así porque realmente me sentía muy mal, muy sola y mis primeras palabras fue decir: “tengo un hijo gay, me siento muy sola, me siento muy desesperada” y ella me dijo: “¿cuántas mamás con hijos gay solas hay aquí?” Entonces levantaron la mano muchas, me volteó a ver y me dijo: “pues hay varias, no traes la corona”. Qué bueno que me lo dijo pero para el momento yo decía: “bruja, pero en mi vida vuelvo a regresar aquí, estás loca, aparte de que me siento súper mal tú me vienes con estas respuestas”, me sentí muy mal ese día. Pero me identifiqué con todas las mamás, solo lo que no me gustó fue lo que me dijo Miriam, que aparte era verdad. Y dije: “no vuelvo” y me fui muy enojada, claro que esperé que terminara la junta. Y otra vez ese dolor, esas preguntas, pero fui de regreso y entonces ahí sí, empiezo a aprender (Maira, 47 años).

Se trata de un grupo de autoayuda cuyo horizonte político es fomentar la aceptación del hijo/a y la normalización de las sexualidades periféricas. La membresía es superior a treinta asistentes, en una sesión en la que estuve presente acudieron 56.

Dado que el grupo sesiona ininterrumpidamente, ha ganado respeto entre la comunidad LGBTTTI. El formato del trabajo que realiza Miriam Ángel tiene como antecedente a la organización norteamericana *Parents, Families and Friends of Lesbians and Gays* (PFLAG)⁸⁸, cuyas líneas de acción son: 1) apoyo, contención y grupos anónimos, 2) educación, dar testimonios y pláticas y 3) activismo; de donde retoma la logística y el manejo grupal. Cuenta con un staff de apoyo que incluye a madres con mayor antigüedad en el grupo, dos jóvenes gay que apoyan en la logística y que de cuando en cuando, piden la palabra para devolver algunas palabras de confort a los familiares, e incluso dan su opinión sobre las problemáticas de los jóvenes LGBTTTI para orientar a los padres que tienen dudas sobre el actuar de sus hijos/as.

Como impulsores de la apertura del grupo están los sexólogos Rinna Riesenfeld y Luis Perelman, fundadores de la librería el *Armario Abierto*. De hecho, la mayoría de los padres que acuden al grupo han sido orientados por éstos, han leído el libro *Papá, mamá, soy gay*, o pasado por un proceso terapéutico individual con tal sexóloga. En su mayoría, acuden madres y uno que otro padre de clase media. Desde su primera visita hay una meta trazada: aceptar a sus hijos, recibir información sustentada científicamente y fortalecerse emocionalmente, lo que hace que su proceso en el grupo sea rápido, tal como se muestra con la siguiente intervención:

Mamá: He venido en tres diferentes ocasiones; la primera para apoyar a mi hijo, la segunda para traer a mi esposo, y esta vez. En la casa se habla más abiertamente, hay mucha comunicación con él (hijo). Parte de la familia ya se enteraron. Ya enfrenté a mi padre. Ya vi a mi hijo con su chico, pero me tengo que enfrentar a una sociedad y a pesar de que escucho mucho a mi hijo, ahora cada problema que tengo digo: hay una solución. Pero eso de cómo enfrentar a la gente todavía no...

Miriam Ángel: Con herramientas...

⁸⁸ La agrupación PFLAG se inició en 1972, cuando Jeanne Manfred acompañó a su hijo en la Marcha del Orgullo gay en Nueva York, y al ver la demanda de otros gays y lesbianas para que hablaran con sus padres sobre la aceptación familiar, decidió abrir un grupo de apoyo en 1973. PFLAG evidencia la importancia de grupos de autoayuda, pues desde su creación se han conformado comunidades afroamericanas, comunidades asiáticas, latinas, de inmigrantes, judías, cristianas, etc. Desde entonces ha crecido la agrupación teniendo una destacable labor activista a nivel internacional para la creación de grupos de apoyo a padres en América Latina, entre ellos al Grupo Condesa de la ciudad de México.

M: Me enfrenté a mi padre porque ofendía a mi hijo y le dije “párale o me voy de aquí”. En la escuela veo que había discriminación.

MA: Aquí lo que no hacemos por ser gay es darle un valor, ni están un escalón arriba ni uno abajo. Ojalá no vengas cada cuatro meses. Tienes que estar clara de tu cabeza para poderlo ayudar. Este trabajo es para las mamás y es para salvar a los hijos.

M: Soy una mamá especial porque tengo una familia muy especial. Mi hijo es muy talentoso, pero con la gente siempre platico los problemas de mi otro hijo. El otro día salió en un programa de televisión y le dije por qué no me había dicho y me dijo que sólo hablaba de mi otro hijo. Todavía no estamos preparados. Todavía no lo puede sacar.

MA: Hoy vamos a hablar de homofobia internalizada, para que entiendas lo que la homofobia puede hacer. La homosexualidad no se quita, no es una enfermedad, pero la homofobia puede matar.

M: Estamos consultando un sexólogo. Tengo mucha disposición, mi esposo no tanto, pero está dispuesto a apoyarlo.

En otra intervención, aparece una demanda distinta, compartida por algunas madres. No sólo se trata de buscar un refugio emocional, se acude en busca de ayuda para adquirir herramientas discursivas que devuelvan la legitimidad de la existencia no heterosexual: ¿Cómo enfrentarse a una sociedad homofóbica y discriminadora? ¿Cómo defender la familia “diversa”? Miriam Ángel ofrece recursos legales para favorecer la inclusión social de jóvenes, que no sería posible sin los logros políticos del movimiento LGBTTTI. Esto da cuenta de nuevas prácticas sociales producto de la politización de la sexualidad, los derechos y el acceso a la justicia:

Mamá: Mi interés de estar aquí es aprender todo lo que tenga que aprender porque hay muchas cosas que vivimos en la vida normal y que sabemos que la gente a nuestro alrededor puede expresarse de manera incorrecta, grosera, discriminatoria... y creo que nos faltan esas herramientas para tener más confianza y ponerle límites a la gente.

MA: Ayudarlos a educar...

M: Sí, entonces para poder hacer eso creo que nos faltan herramientas.

MA: ¿Pero cuál es el punto? ¿Tu hija es lesbiana?

M: Sí.

MA: Okay. ¿Qué no entiendes?

M: No es que no entienda, pero creo que falta integrarnos a este grupo. Conocer más gente, más familias diversas. Hacernos más fuertes, más conscientes de nuestros derechos, podernos pelear con más asertividad.

MA: No te tienes que pelear.

M: Pues a veces... cuando haga falta. Yo soy muy dada a que, cuando no estoy muy segura de algo, lloro, me tiembla la voz y eso da muy mala impresión, no me gusta, quiero sentirme más segura. Mi hija la cuidamos bastante en la familia, la respetamos, la apoyamos. Tenemos dos hijas, ella de 15 y otra de 8. La pequeñita entiende muy bien la situación de su hermana, es muy abierta.

MA: Los niños son más abiertos que los adultos.

M: Sí, porque no tienen prejuicios. A Tere, en la escuela sí la discriminan las autoridades. No es una cosa grosera, o demasiado evidente, pero sí lo hacen. Hace un tiempo le hicieron firmar un papel comprometiéndose a no volver a tener conductas "inadecuadas". Jamás nos hablaron a los papás, pusieron a un compañerito de testigo. Yo he visto en el patio parejas heterosexuales besarse, qué bueno que puedan vivir su sexualidad sin tapujos, pero no es parejo para todos. Esta situación me molesta mucho. Tiene un maestro que ya es el segundo año que lo tiene, que constantemente le dice: esas cosas son inmorales, son sucias, son asquerosas. Su grupo la apoya.

MA: ¿Tienes el teléfono de la CONAPRED? Sugiero que se levante una queja contra la escuela, contra el maestro que está discriminando. Yo hago mis quejas contra la gente que considero está violando los derechos, pero tú puedes hacer una queja anónima citando al profesor, al orientador, a la escuela. Citan a la escuela, a los maestros y se les da un curso de sensibilización. El hecho de que te quejes aquí, yo te escucho pero ojalá y lo hagas. No nos podemos seguir quejando. Yo sugiero que te lleves papelería de aquí y vayas con el orientador y le digas que ya viniste a un grupo sexual diferente pero que forma parte de la diversidad y que aprenda. Que tú como mamá estás aprendiendo y él como orientador tiene la responsabilidad de saber esto.

En este espacio afloran las emociones y las anécdotas que al ser escuchadas por otros, conducen a una especie de "espejeo". Mirarse y escucharse en la voz y la historia de los demás integrantes conlleva también un trabajo colectivo de modelaje social: si Miriam Ángel lo pudo lograr, las posibilidades de salir de la crisis emocional son amplias y por ello hay una admiración especial hacia su mentora, tal como otra madre le expresó: "*Gracias por guiarme en este difícil proceso. Gracias Miriam, eres como mi madre*". Por otro lado, a partir de una conversación breve con una

madre que viene de Toluca desde hace dos años, indica el efecto poderoso del “espejeo”: *“Yo vengo desde Toluca y nunca he faltado. Estoy aquí cada quince días porque me gusta ver el cambio de otras mamás. Lo que más me impresiona es ver cómo se transforman las personas al venir a este grupo, en uno o dos meses. Vienen devastadas pero al ver a otras mamás se animan y a la siguiente reunión ya aceptaron a su hijo o ya se enfrentaron a la familia”*.

En efecto, resulta impresionante atestiguar los cambios que produce este dispositivo. Durante el tiempo de observación⁸⁹, algo más de un año, pudimos escuchar cómo se daban ciertos actos disidentes en lo cotidiano. Una madre que después de su segunda sesión, enfrentó a la familia nuclear para que respetaran a su hijo; un padre que después de tanta insistencia de su hijo transgénero acudió al grupo, en su visita permanecía meditabundo y algo incómodo, él no regresó pero en la siguiente sesión su hijo compartió al grupo que después de esa visita su padre era cuidadoso con las palabras y evitaba hablarle en femenino; una joven que llegó a agradecer al grupo ya que después de dos sesiones, su mamá ya la aceptaba como lesbiana; una pareja que convocó a la familia en las fiestas decembrinas para pedir respeto hacia la transición de género de su hijo de cuatro años; un joven gay que le agradeció a una madre de 75 años que pese a su edad ella quería aprender; un padre joven divorciado después de tres sesiones en el grupo, anunció su deseo de compartir a sus hijas adolescentes su condición de gay y luego en su cuarta sesión compartió en el grupo que una de ellas le dijo: *“papá, hoy está súper cool tener un papá gay”*.

Un proceso que emociona a este colectivo, es reconocer que en la sociedad comienza a darse la apertura a la alteridad, de ahí la importancia de defender los derechos y actuar ante la discriminación. Así algunas escenas narradas por sus integrantes generan esperanza de que otro mundo es posible: una madre comparte que luego de cambiar de escuela a su hija de cinco años en proceso de transición de género, al comentar temerosa la situación con la nueva directora, ésta le dijo *“Señora, usted no tiene que explicarme nada. Sabemos que existe el trasgenerismo y aquí respetarán a su hijo”*. Otra madre comenta que en la escuela de su hijo pequeño, algunos padres se acercaron para agradecerle que haya un niño

⁸⁹ El acercamiento a este grupo comenzó en junio del 2011, aunque lo detuve en el 2012, y retomé las visitas en el 2013.

transexual en el grupo de sus hijos, para fomentar valores de respeto a la diversidad. De esta manera, en este espacio se produce fascinación ante los acontecimientos de los otros y complicidad, se teje una red de apoyo, una multitud en escena que accidentalmente se convierte en portadora de una sociedad que busca ser reflexiva, que requiere ser incluyente y está en proceso de acoger al otro.

FUNSEVIDA. Visibilidad y anonimato: activismo en red

FUNSEVIDA (Fundación Hacia un Sentido de la Vida) es una organización civil que busca sensibilizar y educar a la población “*hacia una sexualidad sin riesgo de VIH*”, así como brindar apoyo a familiares y amigos de la población lésbico gay. Dicha organización fue creada en 2004 en la ciudad de México por Rosa Feijoo, una madre de 71 años que inició su activismo como consecuencia de la muerte de su hijo gay por sida, hace diecinueve años.

La orientación homosexual de su hijo, como la enfermedad del sida, condujeron a Rosa Feijoo a un camino insospechado de lucha social para prevenir el VIH/sida en jóvenes gay y bisexuales y un arduo trabajo con otros padres en condiciones similares a su experiencia. De hecho, la muerte de su hijo significó, paradójicamente, un sentido hacia la vida. Fue tan desgarradora su experiencia, llevada al límite del dolor, que sólo a través de la escritura de su primer libro encontró consuelo y liberación. El siguiente fragmento es parte de su libro *SIDA: testimonio de una madre*:

Hace casi 10 años murió José Octavio. Tenía 27. José es mi hijo, José murió de SIDA. Cuando se pierde un hijo, se rompe la vida y nunca más se vuelve a ser igual. Siento la necesidad de contar su historia, la historia de un hombre joven quien, como tantos otros, por irresponsabilidad e inconsciencia o a lo mejor ignorancia, perdió la vida... Quiero hacer una radiografía de su vida, quiero entenderla, quiero comprender el porqué de su muerte. Si él viviera se habría dedicado a ayudar, a tratar de salvar a los jóvenes de ese flagelo, pues de hecho, cuando vivía, así lo hizo. En cierta forma quiero continuar su obra. Quiero que la historia de José toque almas, y que éstas tomen conciencia de esa enfermedad y se cuiden. Con uno solo que viva gracias a esta lectura me daré por bien servida. Así, una muerte, la de mi hijo, dará vida a otra, no importa cuál. Así su muerte tendrá sentido (Feijoo, 2003: 4).

La labor de ayudar a otros padres comenzó de manera casual. Después de terminar su libro, Rosa acudió a la librería *El Armario Abierto* para recabar mayor información, allí conoció a la sexóloga Rinna Riesenfeld quien estaba en proceso de terminar su libro *Papá, mamá, soy gay*, esto favoreció que apareciera citada como facilitadora de talleres. Tras la publicación del libro, Rosa comenzó a recibir llamadas de auxilio de madres en crisis, las veía de manera particular y después se fue conformando un grupo. Hubo necesidad de recibir capacitación en sexualidad y VIH/sida para apoyar a otros padres, pero la principal autorización moral provenía de su historia, pues entendía por completo el difícil trayecto emocional que viven otros padres, así como las preguntas que surgen de lo acontecido. Durante la entrevista, ella recuerda que quizá el motor más importante para iniciar su activismo provino del inconcluso final con su hijo y la falta de aceptación:

Desde el día que nos dijo que era gay hasta el día que murió pasaron dos años nada más. Fue muy difícil el que él era gay, la enfermedad, y su muerte. Jamás le pude decir: “te acepto tal como eres”, porque en mi cabeza estaba que le había dado SIDA por ser gay, bueno en ese momento hace 20 años no se sabía que a cualquiera le podía dar. Y yo no lo veía feliz, no era feliz y claro no era feliz por muchas otras razones, no por su sexualidad. Yo le dije: “yo no te veo feliz”, “cómo crees que voy a aceptar que seas homosexual”. Total, se murió sin que yo le pudiera decir: “te acepto tal como eres”. Fue cuatro años después de su muerte que empiezo a dar esas conferencias de prevención de SIDA, se dio de una manera casual. Fui al programa en canal 11 “Diálogos en Confianza” y conozco a Alma Aldama (una sexóloga), le pedí si me recibía en su consultorio. Fui y le dije: “necesito saber ¿por qué mi hijo era homosexual?” yo seguía dando vueltas en mi cabeza, y ella me contestó: “¿Y tú sabes por qué eres heterosexual?” Le dije: “no, pues no tengo idea” “pues los homosexuales tampoco saben por qué son así”. Y ahí me cayó el veinte, dije: “que pendejada de sufrimiento, tantos años sufriendo mi hijo, viéndose diferente, pensando que lo íbamos a rechazar, el sufrimiento nuestro, de toda la familia se alteró por esto, que pendejo sufrimiento por esto que no se sabe qué es, de dónde viene” ahí dije: ¡que estupidez! y eso me liberó, se me quitaron telarañas de la cabeza. Y pues ya de ahí seguí haciendo esto, tomé un curso en Censida, luego de terapia humanista, aprendí mucho, leí mucho, a la par de eso escribí el libro y luego escribí el segundo, y pues fueron saliendo una cosa y otra.

FUNSEVIDA pasó de ser un trabajo grupal presencial a un trabajo en la red. Básicamente funciona por Rosa Feijoo, aunque otros miembros tienen algo de incidencia. Tras la inconsistencia de los miembros del grupo y el cambio de domicilio de Rosa hacia Xalapa, Veracruz, la labor de dicha organización se vio forzada a cambiar de estrategia. Una de las hijas de Rosa le sugirió que abriera un grupo en *Facebook*, esto la introdujo en un campo de acción que desconocía por completo, pero para el cual vio buenas posibilidades de intervención social con jóvenes LGBTTTI a nivel nacional. En su página web y de Facebook, se dispone de textos educativos, artículos en periódicos y revistas, guías informativas, avisos de actividades, intercambio de información con otras organizaciones civiles, etcétera. El carácter de anonimato de las participaciones permite mayor apertura en la búsqueda de información de los usuarios, entre ellos, algunos padres que prefieren realizar preguntas por este medio.

Aunque pareciera que el impacto de esta organización es menor que los dispositivos anteriores, su fortaleza está en los distintos proyectos comunitarios de educación y prevención en VIH/sida y diversidad sexual. A través de financiamientos se han producido materiales educativos, videos testimoniales, talleres en escuelas para la prevención del bullying por motivos de diversidad sexual, y capacitación al personal de salud en Xalapa, entre otros, cuya autora es siempre Rosa Feijoo. Digamos que se trata de un dispositivo itinerante que procura tejer solidaridades e inclusión social.

Hasta aquí, hemos presentado cinco espacios protagónicos que problematizan de formas distintas la no heterosexualidad. Es interesante ubicar que emergen como resultado del arduo activismo del movimiento LGBTTTI, pero incorporando nuevas narrativas en la experiencia de la sexualidad en México que se ha nutrido (para fundamentar o refutar) de discursos, prácticas y actores sociales clave impulsados por la alianza del activismo y la sexología. Se trata de un campo de fuerzas que converge distintos discursos en pugna, que se contraponen para desvelar la verdad sobre la sexualidad normal y periférica. Aparentemente estos cinco espacios en tanto dispositivos para hacer ver y hablar, intentan apaciguar las vivencias sufrientes al dar “orden y certeza” al cúmulo de interrogantes sobre las torsiones posibles del género y la sexualidad, ofreciendo respuestas ontológicas

mediante pedagogías de fe-esperanza o de aceptación-normalización de la sexualidad.

Estas nuevas narrativas siguen trabajando arduamente para pugnar su “legítima existencia” y ofrecer alternativas de sanación-cura-liberación a los sujetos perplejos en su tránsito por las instituciones psico-espirituales y activistas. El impacto de estos espacios presentados es una muestra del espectro de demandas sociales y de novedosos abordajes ante la no heterosexualidad. Todos parten de un principio: un trabajo de transformación personal, una tecnología política del yo, sea bajo una dinámica que parte primero de escuchar los saberes y el discurso estructurado del apostolado católico y sus aliados para luego hablar de sí, o bien primero hablando discretamente de los malestares familiares ante la escucha de otros para luego escucharlos y aprender del camino. Además, este principio de trabajo personal también busca generar una “conciencia colectiva”. Por último diremos que este movimiento de nuevas voces y espacios, es un síntoma de la era posmoderna que plantea que uno de los principios éticos de la vida es estar *sano y feliz* (Illouz, 2010; Lipovetsky, 2007), así los dispositivos mostrados en este capítulo dan cuenta de cómo se ofrecen caminos distintos hacia la sanación/liberación del yo.

Después de haber presentado un esbozo entre distintas instituciones sociales, colectivos y actores sociales clave en pugna, en el proceso de politización de la sexualidad no heterosexual. En el siguiente capítulo veremos de manera fehaciente, los efectos entre el cruce de fuerzas entre los discursos, las tecnologías del yo, y los esquemas culturales que se encarnan en las biografías de madres y padres, que producen formas de subjetividad como parte de una experiencia histórica.

Capítulo IV

Vida familiar y *afectiva* desbordada: rupturas, reparos y resarcimientos desde lo cotidiano

“El mundo no se crea de una sola vez para cada uno de nosotros.
En el transcurso de la vida se van añadiendo cosas que no sospechábamos”

Marcel Proust, *La fugitiva*.

Crear: éste es el gran alivio al dolor y lo que hace fácil la vida.
Más, para que exista un creador, hacen falta muchas crisis de dolor y muchas transformaciones.
Nietzsche, *Así hablaba Zaratustra*

He presentado en capítulos anteriores las formas en que ciertos sectores de la sociedad mexicana y distintas instituciones han problematizado la no heterosexualidad a manera de saberes, poderes-normatividades y formas de subjetividad. En ese recorrido, mostré en qué circunstancias se producen la afrenta social en torno a la “desviación sexual”, algunos discursos que se tejen en lo social y los movimientos sociales que disputan su visibilización y normalización. Además, en el tránsito por los distintos colectivos analizados apareció también la problematización del género, puesto como objeto de observación y clasificación de los sujetos, que produce un estilo emocional que se preocupa por sus ambigüedades, a tal punto que se han generado dispositivos de solución vueltos al cuerpo; diríamos que se ha echado mano de *las tecnologías del género* (De Lauretis, 1991), para resolver un malestar contemporáneo. Así, se mostraron referentes culturales para pensar la conformación de una experiencia histórica de la sexualidad, a partir de algunas voces, susurros, declaraciones, comentarios, discursos, injurias y afrentas públicas. Hay tanto ruido entre lo que se dice e intenta callar: ruido callejero, ruido político, institucional, mediático, virtual, esto es, ruido en el espacio público y sus intersticios, capaz de producir confusión, sordera y saturación, tras tratar de comprender la no heterosexualidad al vivirla de cerca, desde la escena doméstica, donde se despliega la vida en su intimidad⁹⁰.

⁹⁰ Según Núñez y Zazueta (2012), el concepto de intimidad ha sido trabajado para incluir ámbitos como sexualidad, afectos, amor, amistad, pareja y familia, permeados por relaciones de género cambiantes. Una acotación del término proviene de autores de la sociología de la intimidad que la definen como un ámbito que concierne a “la cercanía de almas y/o cuerpos en el marco de una

¿Y qué acontece detrás de las puertas del hogar? ¿Qué se dice y qué se intenta callar? ¿Cómo se transforman a sí mismos estos sujetos a partir de la no heterosexualidad? En este capítulo pretendo pasar ese umbral, esa frontera: transitar de la escena pública a la escena íntima y al mismo tiempo articularlas. La intención es mostrar escenarios particulares que se articulan desde la trama familiar, ahí donde la vida se muestra como ámbito doméstico donde se juegan los afectos, las reglas de operación de lo social, las microhistorias, las formas de comunicar, de ser y hacer, de producir secretos, verdades, tecnologías, sujetos e intimidades, que inscriben la experiencia. En este sentido, la dimensión de la vida íntima familiar alterada, desbordada por acontecimientos y desencuentros normativos y culturales, da lugar a un terreno fértil de transformación de sí. A decir de Appadurai (2001), es ahí donde el espacio de la vida misma politiza las experiencias de sentido y de vacuidad. Daré cuenta cómo desde el espacio-en-tiempo de la vida íntima familiar, aparece e irrumpe con fuerza el espectro de la alteridad y con ello la emergencia de lo abyecto como potencia que transita, trastoca y subvierte la subjetividad. Si la subjetividad “es un modo de hacer en el mundo, un modo de hacerse con el mundo, un modo de hacerme en el mundo” (Martínez, 2012:92), en esa encrucijada, es posible mostrar una subjetividad

relación especial de revelación” (Bawyn y Dandurand, 2003, citados en Núñez y Zazueta, 2012), así como los significados e instituciones que los constituyen y a los que dan lugar.

La intimidad entendida como espacio de la subjetividad presenta algunas tensiones. Pardo (2004:38, citado en Martínez, 2012), describe algunos principios: está “no hecha de sonidos, sino de silencios, no tenemos intimidad por lo que decimos, sino por lo que callamos, ya que la intimidad es lo que callamos cuando hablamos”. Para este autor, el primer principio de la “intimidad” no es la suma de las preferencias singulares, si bien cada sujeto tiene ciertas búsquedas, pasiones, deseos, sensaciones y sentimientos, la intimidad no es el equilibrio, sino la inestabilidad constante y los fracasos que se dan en su experiencia con el mundo, desde sí. La intimidad sería lo que pone en desequilibrio constante, derribando verdades absolutas. Segundo principio, la intimidad es condición específicamente humana, implica la facultad de escucharse internamente las voces que cada uno tiene dentro de sí, y allí se da la aparición de nuevas tecnologías que intentan un equilibrio, impuestas por otras tecnologías aparentemente del “yo”, hipótesis o maneras de pensar que se asumen como propias pero que se dan por elementos biopolíticos de control. Tercero, la intimidad supone apoyarse en sí mismo, en el desequilibrio me sostengo a mí mismo pero se da lugar al reconocimiento y contacto con el otro, es decir que el reconocimiento de los propios límites de la libertad y sus alcances, es donde surge la manera de cómo sostenerse. Cuarto, inclinaciones inconfesables: “Mis gustos y sinsabores me dan la vida, porque me hacen sentir que la pierdo, que se me escapa sin que yo pueda hacer nada para retenerla: esos gritos solo pueden ser inclinaciones inconfesables (...) que me revelan el misterio de mi mortalidad”. Quinto, la verdad íntima de la propia vida es su falsedad. Ante las flaquezas singulares, más allá de su evaluación moral, encuentra su razón de ser, su fuente y condición de posibilidad, en la medida en que no se tiene nada definido, se da cabida a una constante construcción de sí. Sexto, la intimidad nos impide ser idénticos, así no tengo intimidad porque sepa quién soy, sino porque soy aquel para quien nunca se agota el sentido de la pregunta ¿quién soy? No hay identidad sino una búsqueda continua de sí (intimidad).

política con capacidad de actuar y negociar el poder y la vida, de desatar la crítica para transgredir fronteras establecidas y producir otros sentidos.

1. Un monstruo habita nuestro hogar. Del secreto a la declaración familiar

Partamos del siguiente hecho, en el mundo que habitamos nos topamos con la contingencia, lo inesperado y la extrañeza. Así, en la vida existen desvaríos, mutaciones, pérdidas que no fueron un acto de voluntad, sino que se manifiestan como contingencias que irrumpen, que se entrometen en la vida cotidiana, tocan la puerta esperando una respuesta, emulando un juego estratégico –estoy aquí, hice esto, te toca-, súbitamente es posible colocarse en el lugar de la recepción y el encuentro, a manera de lo que Derrida (1997a) concibe como principio de hospitalidad⁹¹. De modo que la vida humana es menos un conjunto de iniciativas soberanas que respuestas a invitaciones que el mundo nos hace, frecuentemente sin nuestro consentimiento. Tal pareciera que, como muestran los autores de novelas trágicas, para descubrir la complejidad y riqueza de la vida, es necesaria la conmoción del sufrimiento trágico, y la condición humana además de ser un asunto histórico, es resultado de la contrariedad (Innerarity, 2008). Así que la contingencia y la extrañeza se convierten en huéspedes no invitados, son aspectos inevitables de la vida en un mundo incierto y hostil, y ante esto no hay más que dos caminos:

⁹¹ La *hospitalidad* en Derrida, consiste en una reconceptualización a partir de la noción del “otro” de Lévinas. En una descripción breve plantea: “La hospitalidad, en el uso que Lévinas hace de este término, no se reduce simplemente, aunque también lo sea, a la: acogida del extranjero en el hogar, en la propia casa de uno, en su nación, su ciudad. Desde el momento en que me abro, doy «acogida» -por retomar el término de Lévinas- a la alteridad del otro, ya estoy en una disposición hospitalaria. Incluso la guerra, el rechazo y la xenofobia implican que tengo que ver con el otro y que, por consiguiente, ya estoy abierto al otro. El cierre no es más que una reacción a una primera apertura. Desde este punto de vista, la hospitalidad es primera. Decir que es primera significa que incluso antes de ser yo mismo y quien soy, *ipse*, es preciso que la irrupción del otro haya instaurado esa relación conmigo mismo. Dicho de otro modo, no puedo tener relación conmigo mismo, con mi «estar en casa», más que en la medida en que la irrupción del otro ha precedido a mi propia ipseidad. Por eso, en la trayectoria de Lévinas que trato en cierto modo de reconstruir (...) se parte de un pensamiento de la acogida que es la actitud primera del yo ante el otro; de un pensamiento de la acogida a un pensamiento del rehén. Soy en cierto modo el rehén del otro, y esta situación de rehén en la que ya soy el invitado del otro al acoger al otro en mi casa, en la que soy en casa el invitado del otro, esta situación de rehén define mi propia responsabilidad. Cuando digo «heme aquí», soy responsable ante el otro, el «heme aquí» significa que ya soy presa del otro («presa» es una expresión de Lévinas). Se trata de una relación de tensión; esta hospitalidad es cualquier cosa menos fácil y serena. Soy presa del otro, el rehén del otro y la ética ha de fundarse en esa estructura de rehén” (Derrida, 1997a).

Frente al “otro” radical hay dos actitudes posibles: la libertaria del carnaval y la represiva del exorcismo; aceptar la confrontación con la alteridad como experiencia emancipadora o rechazarla como insoportable amenaza. Y las actitudes persecutorias aún son las más frecuentes. Con hipocresía o aspaviento y en nombre de la “normalidad”, la sociedad mexicana repele sutilmente a rencos, cuchos, chuecos, contrahechos, entecos, tilicos, espiritifláuticos, ñengos y jorobetas; le saca la vuelta a pintos, albinos y cacarizos; ve con disgusto a bizcos, prognatas y leporinos; le incomodan los idos, ideáticos, pirados, lunáticos o loquitos; rehúye a negros, prietos y chales; desprecia a los pelos-necios y pata-rajada; le incordian ateos y aleluyas; compadece a inéditos, viejitos, cieguitos, tontitos y otros disminuidos; condena a jariosos y nalgaprontas, y de plano rechaza a jotos, vestidas y tortilleras (Bartra, en Gorbach, 2008: 11).

El campo que presento se centra en comprender en su complejidad el rechazo-aceptación hacia las sexualidades periféricas, pues se convierten en un encuentro con el *otro*⁹², huésped no invitado (aunque sea conocido) que irrumpe en el hogar familiar. En otras condiciones, a ciertos sujetos podría despertar indiferencia, incomodidad o “asquito”⁹³, pero en el entorno familiar esa alteridad además se torna amenazante. No es “uno de ellos”, es “uno de nosotros”, el que porta la extrañeza, la ambigüedad, la distorsión, lo monstruoso. “Uno de nosotros” que cuestiona el orden familiar, su ortodoxia sexual, el vínculo filial y el lazo social, en suma, la estancia y relación con este mundo. Tal como una madre expresó:

¿Sabes? Es chistoso, yo tenía amigos gays en la carrera de actuación, algunas amigas lesbianas, con los hombres no me incomodaba nada, ni con las mujeres. Pero me sorprendía, “si he tenido tantos amigos gays, los he apoyado, los he acompañado, ahora, ¿por qué resulta que esto me duele?” Claro, pues es tu hijo. Ahí cambia, pues quieres a tus amigos con todo tu corazón, pero cambia mucho cuando es tu hijo. Ese ya es un sentimiento diferente (Maira, 47 años).

Ese “otro” que anuncia la diferencia radical, la frontera entre lo permitido y lo prohibido, lo establecido y lo disruptivo, lo estético de la vida y lo abominable de ella, toca la puerta para ser reconocido, y en ese intento termina por transformar a los sujetos que habitan esa casa. Tal como lo expresó un padre: “*Mi hijo me rompió toda una estructura, una forma de ver la vida*”⁹⁴. O en palabras de una madre: “*Uno*

⁹² En palabras de Derrida, el otro es entendido: “como cada uno de nosotros, todo otro, cualquier/radicalmente otro es infinitamente otro en su singularidad absoluta, inaccesible, solitaria, trascendente, no manifiesta, no presente originariamente en mi *ego* (...) Cualquier otro (en el sentido de todos los otros) es radicalmente otro (absolutamente otro)” (Derrida, 1999:90).

⁹³ Hago referencia a una declaración del entonces gobernador de Jalisco, ver capítulo 2.

⁹⁴ Fragmento de lo que compartió un padre en el grupo de Cuenta Conmigo, A.C., en el 2008.

*no se imagina que nuestro hijo va a ser tonto, irresponsable, homosexual. La madre se crea una imagen que tiene que ver con lo que le enseñaron. Es como una programación*⁹⁵. La diferencia de ese otro, emerge entonces como signo que produce identidad “yo soy”, pero también ambigüedad, “si tú eres éste o aquel, ¿quién soy yo?, ¿qué soy yo contigo?, ¿en quién me he convertido?”, de ahí lo monstruoso⁹⁶ de esa experiencia. Enseguida veremos cómo se dieron esos procesos, desde las sospechas hasta la confesión-declaración a la familia.

Del secreto y las sospechas

El silencio sobre la sexualidad del hijo/a que acá estudiamos, no es absoluto, se presenta a manera de “secreto” que hay que develar en algún momento⁹⁷. Entre secretos y sospechas se produce la primera ruptura en el orden familiar, que se hace más evidente con el momento de la confesión.

Antes de mostrar cómo se presenta *el secreto y las sospechas* respecto de la sexualidad, es importante situar algunas de sus transformaciones en México. Las ideas modernas sobre ésta se están imponiendo sobre los valores tradicionales (Monsiváis, 1990; Bellinghausen, 1990), en parte por la tensión que existe entre costumbres viejas y nuevas, producto de la globalización⁹⁸. En algunos estudios se muestra un desplazamiento en las prácticas sexuales de generaciones más jóvenes que han comenzado a afectar sus interpretaciones sobre sexualidad (Carrillo, 2005), incluso algunos efectos del proceso de globalización se pueden reconocer en lugares apartados del país, en términos de identidades, sexualidad y subjetividades (Parrini y Amuchástegui, 2008). Como señala Carrillo (2005), los

⁹⁵ Fragmento de lo que compartió una madre en el grupo de Cuenta Conmigo, A.C., en el 2008.

⁹⁶ Foucault (2001b) desarrolla una genealogía de la anormalidad, presentando tres figuras que en su aparición por la historia en el siglo XVIII estuvieron bien definidas: el monstruo, el sujeto a corregir, y el masturbador; pero que se fueron integrando en los siglos XIX y XX hasta constituir el sujeto de la sexualidad. Acá utilizamos la metáfora del monstruo parafraseando algunas concepciones de madres que identificaron a sus hijos como “monstruos” o la develación de la sexualidad del hijo como una “monstruosidad”.

⁹⁷ Foucault, muestra que: “en Occidente, la sexualidad no es lo que callamos, no es lo que estamos obligados a callar, es lo que estamos obligados a confesar. Si bien hubo efectivamente periodos durante los cuales el silencio acerca de la sexualidad fue la regla, ese silencio –que siempre es perfectamente relativo, jamás es total y absoluto- nunca es más que una de las funciones del procedimiento positivo de la confesión” (2001b:159).

⁹⁸ Aunque por otro lado, a las nuevas generaciones se les propone globalizarse como trabajadores y como consumidores. Bajo este esquema los sujetos se sitúan entre la imbricación de lo económico y lo simbólico (García Canclini, 2004).

medios de información se han convertido en un espacio medular para la formación de la opinión pública sobre cuestiones sexuales en México. Aunado a ello, el escenario actual de los mexicanos, y en mayor medida de los jóvenes, configura un modo de experiencia distinta que los arrastra a otra temporalidad o a la superposición de distintas temporalidades.

En esta condición histórica que perfila la experiencia, existe un recorrido psicológico que transitan los jóvenes no heterosexuales que pasa por un proceso que va de la soledad hacia la sociabilidad contrapuesto a la temporalidad experimentada por los padres. Como consecuencia, muchos jóvenes gay y en menor medida lesbianas ya no se ocultan de la mirada pública y se hacen dueños de la calle, de los lugares de encuentro (discotecas, estaciones del metro, baños públicos, cines, centros comerciales, parques, calles), incluso han conformado una identidad social a partir de una identidad gay insertada en esquemas de globalización (Laguarda, 2005). Un asunto central de este proceso tiene que ver con lo que Eribon (2001) describe como *sociabilidad gay*, que se basa en una práctica y una “política” de la amistad: tratar de establecer contactos, conocer gente que va a convertirse en “amiga” y conformar un círculo de relaciones elegidas. De ahí la importancia de los lugares cuya función permite facilitar el encuentro con los otros.

En México, la emergencia de los grupos de apoyo dirigidos a los jóvenes no heterosexuales, ha surgido de distintos contextos coyunturales que les han dado fuerza, legitimidad y alta convocatoria. Éstos surgieron como paliativos a la epidemia del VIH de los años ochentas y noventas, lo que desplegó otros procesos culturales. Desde la visión de Rinna Riesenfeld, sexóloga y activista, la existencia de estos grupos ha favorecido los encuentros entre pares, el incremento en sus recursos protectores y su empoderamiento⁹⁹:

⁹⁹ El término “empoderamiento” surgido del diálogo con los feminismos del primer mundo para comprender las relaciones de poder en contextos de sometimiento y exclusión social, es decir para pensar el tercer mundo (León, 2001), resulta problemático pues al tiempo que se ha convertido en una perspectiva aguda sobre los entramados del poder, ha sido diluido su significado. Sin embargo en la jerga discursiva de las ONG que trabajan sexualidad es común su uso, pues se constituye como el sustento de sus intervenciones. En tales casos se convierte en una aspiración ético-política hacia el gobierno de sí, un proyecto de autonomía corporal que el sujeto piensa, elige y actúa sobre sus relaciones interpersonales, sexuales, afectivas, y apoyándose en sus derechos.

Hay muchas cosas que sucedieron a raíz del VIH. No me refiero a la enfermedad, me refiero a lo que culturalmente sucedió. O sea se habló de un tema: nadie hablaba de los gay. Si existían y si la gente no era muy amanerada, se casaban, se perdían entre la población. Cuando viene esto se habla del tema, se pone de manifiesto, claro para tachar, pero se habla y existe, y se empiezan a dar cuenta que no son dos, son un *chorro* de gente tengan o no VIH simplemente el tema salió. Lo del VIH hizo que hubiera muchos grupos de apoyo para gente con VIH. Y empezaron a hacer grupos, unos con o sin VIH pero la idea de que “el grupo ayuda” fue importante, la gente empezó a reunirse más y se empoderó¹⁰⁰.

Si bien la demanda de los grupos de apoyo se gestó ante la vulnerabilidad por el VIH, hoy por hoy el centro de sus intervenciones es para dotarlos de recursos protectores ante el VIH, el estigma y discriminación por orientación sexual y el acceso a sus derechos sexuales, para procurar un “empoderamiento”. Presenciamos pues, un cambio cultural que busca legitimar la existencia de la diversidad sexual y encaminarla hacia la construcción de identidades sexuales y de género más o menos establecidas por la impronta cultural gay globalizada.

Como parte de una producción cultural encaminada a este soporte emocional se publicó el libro “*Papá, mamá soy gay*” de Rinna Riesenfeld (2000), que desde su surgimiento se convirtió en un referente para la comunidad LG, dando cuenta del lugar que ocupa la familia en estos procesos. La autora explica cómo surgió el libro:

A partir de que la gente empieza a salir del closet, yo empiezo a tener muchas consultas de papás y mamás y parejas diciéndome: “Socorro; mi hija, mi hijo es gay ¿No sé qué hacer?”. Yo veo que una sociedad no avanza sino avanzamos juntos. Y creo que la familia es una parte central de la autoestima de todos. O sea nosotros podemos decir lo que tú quieras, yo puedo ser la más reconocida y hablar en un auditorio lleno de gente: pero si va mi papá y todo mundo me aplaude de pie y mi papá me hace cara ¡hijo, ya valió! O sea aquí en el corazón, nuestros papás nos son importantes y para la gente gay la familia es importante. Y una mamá me dijo: “Okay, Rinna ya me ayudó muchísimo, ya entendí. Pero no todo el mundo puede

¹⁰⁰ Entrevista en profundidad realizada en *El armario abierto*, en mayo del 2011.

venir a tu consultorio, tienes que ayudar a más gente, necesitan ayuda". Y eso me motivó mucho a darle acción (Rinna Riesenfeld)¹⁰¹.

El efecto de una producción cultural que da cobijo a la comunidad LGBTTTTI y a sus familiares, está teniendo impacto en los jóvenes. El proceso de salida del clóset se ha dado a edades más tempranas que en otras generaciones, con algunas vicisitudes, pues sigue siendo problemática su salida del clóset ante la familia. De hecho los espacios colectivos que acogen a estos jóvenes durante su proceso de ocultamiento, contienen distintas maneras de problematizar el lugar de la familia a manera de apoyo psicológico para construir posibilidades de coexistencia y aceptación familiar. En lo que respecta a los jóvenes que entrevistamos, hay una serie de contradicciones a las que se ven expuestos, pues al tiempo que se conforman prácticas sexuales distintas a las heterosexuales, una identidad gay, lesbiana o bisexual, una conciencia política sobre la diferencia o incluso un discurso sobre los sujetos de derechos; en sus casas respetan las reglas y proscipciones impuestas por valores, roles e identidades heteronormativas, incluso fingen amores e intereses heterosexuales, por respeto a sus padres. Cuando entran a sus hogares todo cambia, comienzan otras escenas.

Así, antes de notificar a la familia sobre la no heterosexualidad, el hijo/a ha pasado por un largo proceso de reconstrucción de sí. Un tránsito que inicia de manera similar a lo que Butler (2002), menciona como una melancolía específica de los homosexuales y que comienza con un trabajo de duelo del objeto heterosexual rechazado, quedándose integrado en el proceso de formación del "yo". Para Eribon (2001), tal melancolía surge del sentido de pérdida de las formas de vida heterosexual y los privilegios sociales que de ella derivan. Muchos de estos jóvenes compartieron ese duelo y esa tristeza de saberse limitados ante el escarnio del que aún son objeto, han aprendido que la vergüenza se impone al sentirse extraños, y diferentes, por lo que buscan espacios para fortalecerse emocionalmente. Saben que revelar el secreto en cada espacio vital los enfrentará a un largo proceso que en realidad nunca termina, pero lo más doloroso es develarlo a la familia:

¹⁰¹ *Ibíd.*

Mi familia no lo sabe, porque he tenido relaciones con mujeres, pero desde que vengo aquí (al grupo), es como esa aceptación. Yo dije 'mi padre lo tiene que saber por mí' y para mí eso era lo correcto, pero era irlo postergando hasta que llega un momento en el que se hace una bomba y empieza a hacer estragos emocionalmente. Te puedo decir que he formado un techo más fuerte, me ha dado más fortaleza. Si le digo a mi familia no me afectaría tanto como antes. Si no me aceptan sí lo voy a sentir, pero ya no va a ser igual. He pensado decirle ya a mi familia, pero no sé, tengo una idea de cómo van a reaccionar, pero no es la realidad, no es decírselo (Enrique, 21 años)¹⁰²

Así, el ocultamiento de la sexualidad puede ser prolongado en la existencia de los jóvenes. Existe una ambivalencia entre el decir o callar porque se comprometen muchos aspectos de la vida, la dificultad proviene de imaginar el impacto emocional que puede provocar en la familia y los quiebres en el vínculo afectivo con ellos. Esto muestra que la familia mexicana sigue siendo el espacio vital que provee estabilidad emocional, psíquica y social en momentos críticos. Los jóvenes tienen como horizonte buscar la aceptación familiar y al mismo tiempo reconstruir sus vidas en colectividad gay. Saben que implica un proceso difícil y doloroso, pero el punto de llegada será la dispensa moral y la aceptación.

Por tanto, salir del clóset en el plano familiar puede significarse como una práctica libertaria. De acuerdo con los relatos de jóvenes entrevistados y lo que reportan sus madres al narrar los efectos en los hijos/as cuando hacen evidente su orientación sexual, corporalmente hay una sensación de liberación, de ligereza y desprendimiento; al "soltar el secreto" los hijos inician otro proceso experiencial. Una madre nos compartió: *"A pesar de la tensión en la casa, y los enojos con ella, como que a partir de ese día, empezó a florecer"*. Al parecer, al nombrar la diferencia, los jóvenes interpelan la dominación heteronormativa, pues dejan de simular un estilo de vida sujeta a sus mandatos, además de soltar temores y quedar expuestos a la incertidumbre de las reacciones familiares. Saben que ese riesgo los puede vulnerar al ser excluidos, pero también puede dar lugar a establecer lazos familiares más honestos donde quepa la escucha, el cobijo y el refugio:

¹⁰² Grupo focal realizado en Cuenta Conmigo, A.C. en abril del 2011.

Yo sí tenía esa necesidad de decírselo a mis papás. [...] Incluso cuando tuve mi primer novio y terminamos, desperté a mi mamá llorando, sí se quedó tratando de entender de qué le hablaba, eso así se dio, y yo sentía esa necesidad de sentir su apoyo. No a todos les vas a estar diciendo, o a veces necesitas también compartirlo con muchas personas, se hace necesario (Saúl, 23 años)¹⁰³.

Aunque paradójicamente, la salida del clóset muestra tanto el efecto de la homonormatividad que dicta el proceso de identificación gay que se somete al monitoreo constante y al poder confesional, como efecto del dispositivo de sexualidad. Un joven comparte:

Como que de cierto modo estamos obligados. Bueno, la gente en general da por hecho que son heteros todos, hasta que no lo compruebes sigues siendo hetero. Pero tiene uno que estar diciéndole a la gente -hola soy tal y soy gay-. O se enteran por el chisme del facebook. También el clóset tiene muchas desventajas (Juan, 22 años)¹⁰⁴.

Otro joven mostró un malestar que cada día se hace más presente en los procesos de identificación en el repertorio de la sexualidad, donde estar en el clóset somete y por otro lado la identidad sexual asfixia:

Es un proceso permanente. Siempre vas a estar en diferentes espacios. Para mí al entrar en el clóset estoy sometido a toda la discriminación social, si yo no me veo como un sujeto discriminado, no tengo que entrar al clóset, entonces no puedo vivir excluido. En la familia hay comentarios, dicen -¿te vas a ir con tu novia?-, y yo así de ¿no me estás viendo? Hacen comentarios para que tú les confieses. A mí me preguntan, -¿te vas a casar, con qué chava te vas a casar?-. Siento que es para que yo confiese porque es demasiado obvio (...). Ya me acepté hace muchos años, he caído en todo esto de las identidades, después de que aprendí sobre la vida gay, a mi parecer ya no hay nada, me siento como vacío porque ya no me considero gay, no sé cómo considerarme, no sé si queer. Entonces estoy en un proceso de volver a llenarme de quien soy, sin esa carga de estigma y discriminación, ando buscando otra cosa, ese vacío de identidad que tengo (Raúl, 25 años)¹⁰⁵.

¹⁰³ Idem.

¹⁰⁴ Idem.

¹⁰⁵ Ídem.

Lo anterior da cuenta de un espacio-tiempo del proceso de reflexividad que se da en los jóvenes urbanos, acerca de la no heterosexualidad, sus disidencias y formas de resistirse. El tránsito íntimo no sólo conlleva aprehender la cultura gay globalizada sino su discurso más reciente; el del movimiento queer que cuestiona las identidades y su normalización y cuyo primer acto consiste en salir del clóset. Estas condiciones de la experiencia en jóvenes se superponen a las condiciones y procesos que se dan en el entorno familiar, pues la irrupción de la alteridad inicialmente es un acto violento que cuestiona la historia familiar, que se torna amenazante desde las entrañas. Así que el recorrido experiencial es otro, la temporalidad y la reflexividad también.

El asunto es que tanto los padres como los jóvenes entrevistados pasaron por un proceso previo a la salida del clóset. Un lento develamiento a manera de “pistas” o aparentes descuidos se despliega para ir midiendo posibles reacciones: celulares de los hijos a la vista con mensajes íntimos, diarios íntimos dejados en lugares comunes de la casa, intentonas de sondeo por parte de los hijos sobre las respuestas familiares ante el “lejano” escenario “si fuera gay”, escuchar llamadas telefónicas “cariñosas” de los hijos/as con amigos de su mismo sexo, o hasta sugerir sin mayor propósito cierta literatura alusiva al tema:

En cierta ocasión él me dio el libro de ‘Mamá, papá soy gay’. Él metía libros a su cuarto y le dije: ‘préstame el libro de Cien Años de Soledad de García Márquez’, y me dice: ‘No, mejor te presto otro’, ‘¿A poco tienes el libro? ¡Desde cuándo lo iba a comprar!’. Y lo empecé a leer, cuando vi los testimonios sentí que él me iba preparando para hablar conmigo. Nunca me dijo ni yo le pregunté (Ivón, 53 años).

Otro elemento previo a la confesión tiene que ver con las sospechas de los padres. Éstas constituyen un punto del pasaje tortuoso por recorrer. Pueden ser señas corporales: ademanes, voz, movimientos, ciertos gustos o incluso antecedentes genealógicos.

Un tío de él es homosexual, entonces a mí me daba terror pensar que mi hijo pudiera ser homosexual. Y a los 15 años le sorprendí con una fotografía de un chavo en el celular, quise no echar a volar la imaginación pero la situación me dejó intranquila (Isabel, 35 años).

Una madre que buscaba desesperadamente una asesoría para poder enfrentar la posible “desviación” de su hijo, nos permitió conversar. Ella estaba en crisis y accedió a la entrevista a cambio de recibir una asesoría especializada que la sacara de la ambigüedad en la que vivían ella y su hijo adolescente. Contaba con una serie de pistas que le indicaban que su hijo no era “normal” y aun así se resistía a la idea de tener un hijo gay o transgénero. Había una necesidad de saber si sus sospechas eran reales, para corregir tal situación. Lo describe del siguiente modo:

Él me copiaba los movimientos muy femeninos, movimiento de cadera, o ve algunos modales femeninos y los copia. Una vez lo vi en la noche en la calle y dije: ‘esa chava’ y ¡era mi hijo!, sus modos muy amanerados, su cabello peinado, modosito. Su papá es así modosito, muy delicado, y muchos me han preguntado si es gay y les digo: no es gay. Hace poco encontré una pantaleta de mujer bajo su cama con una toallita femenina como que la usó, y me aterró más. Un día viendo un programa de *Discovery Home and Health* hace como 4 ó 5 años, era de un transgénero, se operó los genitales porque decía que había nacido en un cuerpo equivocado y parecía mujer; y mi hijo me dijo: ‘mamá, yo siento que nací en un cuerpo equivocado’ (Bertha, 41 años).

En estos relatos aparece un periodo angustiante ante una futura develación de la “verdad” que esconde el hijo, así como la dificultad para reconocer su nueva condición. Si bien el proceso de observación se va agudizando a partir de la mirada vigilante e incisiva, hay una cierta vacilación entre simular que todo marcha igual y reconocer que hay “algo extraño”. Por ello, las vicisitudes son una constante en su proceso al ir develando poco a poco la verdad en la sexualidad del hijo: sospechan una realidad de la cual no están preparadas para asumirla, por lo que al anticiparse a sus posibles reacciones suponen que no la aceptarían.

He mostrado algunas escenas que dan cuenta de lo que hay detrás de un lento develamiento por sospecha. En este proceso encontramos cierta preparación en la postura que habrá de adquirirse ante la confesión, pues la declaración supone siempre la fijación de una identidad, y eso modifica la percepción que se tiene del hijo/a. Por otro lado, los relatos permiten reflexionar sobre el secreto como parte de una significación que amortigua el impacto y sostiene, abriga y fortalece al sujeto para el fatídico momento. Hay un juego estratégico entre lo que se dice y se calla, y entre lo que se observa y vigila.

Salir del clóset: primeras escenas de la confesión

Aunado al impacto que pueden generar las sospechas, hay otro asunto que esconde el secreto. En este caso, los secretos familiares tienen que ver, sobre todo, con asuntos que pueden ser considerados vergonzosos para la sociedad en que se vive y que pueden pasar de generación en generación. Los secretos familiares representan temas cargados de intensos sentimientos de temor, vergüenza y culpa, por lo que está prohibido hablar abiertamente de ellos, aunque usualmente la familia los conoce. El ocultamiento que impide la revelación de los secretos tiene por objeto evitar el conflicto abierto y dolorosas consecuencias para la familia. Cuando el secreto lo porta un miembro de la familia, lo corporiza con vergüenza, pues ese cuerpo coexiste con una extrañeza:

Se hincó. Yo pensé que me iba a decir 'ya embaracé a la novia', pero dijo: 'quiero pedirles perdón por no ser el hijo que ustedes hubiesen deseado que fuera. Yo soy gay'. Y dije: '¿Eso qué cosa es?' Del mundo homosexual sólo conocía lo que se comenta en la calle: que son maricones (Lourdes, 52 años)¹⁰⁶.

Hay normas que adoptan el código de honor y para que se respeten no se necesita de sanciones externas; la vergüenza misma es una sanción. De esta manera, al hincarse el hijo, el cuerpo materializó esta vergüenza, la culpa de *no ser el hijo* que su familia y la sociedad deseaban de él. La búsqueda del perdón no era gratuita, el mundo homosexual se tornaba abyecto para la madre, pues es el mundo de los anormales y los desviados, de los maricones. La cuestión del "honor" tiene aquí importancia para la respetabilidad de la familia; "*embarazar a la novia*" era una hipótesis que podía responder a la necesidad del hijo de pedir perdón, lo cual sugiere que ese hecho también se torna problemático, dando cuenta de que desde la heterosexualidad también hay normas que necesitan regularse. Pero además muestra que imaginar lo peor que podría pasarle se mantenía dentro del régimen heteronormativo.

Una madre, ahora activista, cuenta que descubrió a su hija por cartas y después la vio besándose con otra chica. Esto la obligó a darse cuenta de una realidad imposible de concebir, hasta que la hija le confesó su amor por otra mujer:

¹⁰⁶ Fragmento de lo que compartió esta madre ante el grupo de Cuenta Conmigo, en el 2006.

Lo que me impactó fue leer que los nombres eran femeninos. Y pues yo decía: “No, estoy mal, estoy interpretando, no está pasando”. Hasta que la descubro con la novia en la casa, al momento no hice nada pero sí sentí un vacío terrible en mí. Sentí como si la tierra me chupara. Ya después intenté hablar con ella, y fue cuando me dijo “amo a esta muchacha”, y yo decía “no puede ser”. Ya había tenido novio, al novio ya lo habíamos conocido, le habíamos puesto los límites de “una buena casa” y no lo podía concebir. Y a partir de ahí se empezó a desatar una situación muy difícil para ella, para mí y para todos. Hablar con mi pareja y decirle “Tú hija dice que es lesbiana, ¿qué vas a hacer?” Y en ese qué vas a hacer estar esperando que él reaccionara con un “le voy a dar una madriza para que entienda” (Lucía, 42 años).

La monstruosidad y lo terrorífico fueron expresiones en los relatos de las madres que daban cuenta de una vivencia perturbadora después de la confesión. Esta experiencia las colocó en el límite de su comprensión entre lo posible y lo inconcebible, luego de la sorpresa se desató el miedo como primer recorrido emocional que hacía tambalear su vida cotidiana, considerando que en ésta predomina el pragmatismo. A decir de Berger y Luckmann (2008), el conocimiento que se desprende de la vida cotidiana está guiado por el “qué” y el “cómo”, no por el “por qué”, de ahí que cuando irrumpe un acto como la confesión, la existencia no sólo se ve alterada sino trastocada por la necesidad de buscar explicaciones conducentes a sufragar las preguntas. En los fragmentos siguientes se hace evidente ese vertiginoso momento. Su vida cotidiana da extraños giros, provocando un punto de quiebre en sus biografías que las obliga a moverse en una realidad desprovista de recursos inmediatos no sólo para sostenerse sino para concebir, explicar e interpretar esa nueva realidad. Es así que el *¿por qué?* los suspende de manera abrupta en el espacio-tiempo, el primer registro alude a una vivencia corporal situada en el mundo, esto es, su cuerpo se convierte en un lugar no sólo epistemológico sino ontológico y existencial y recupera la relación y continuidad con el mundo y con los otros (Merleau Ponty, 1975, en Arnao, 2014):

Un día, yo entro en su cuarto pensando que estaba solo y encontré la ropa interior de él y la del chico en el suelo, y me asusté mucho, yo decía: “¿por qué?” No hice ningún escándalo, se fue el otro muchacho y ya después le dije “oye ¿por qué tu ropa interior con la de este chico?” y obviamente se sintió muy mal. Entonces le pregunto “¿eres gay?” Y él me dijo “yo creo que sí” y yo “¿cómo de que crees que

sí?” “es que todavía no sé mamá, estoy confundido” y yo “pues es una cosa muy seria como para que estés confundido. Es algo que debes de resolver”. Sí fue un shock, sí me puse a llorar, a reclamar como si mi hijo tuviera la culpa. Hasta llegué a pensar que mi hijo era monstruo... la monstruosidad (Nora, 54 años).

Una noche esperó a que me desocupara. Y me dice: “¿ves que te había dicho la otra vez que no me gustan los hombres y me gustan las mujeres? Mira yo ya he tenido relaciones íntimas con mujeres y sí, me gustan las mujeres”, y como la vi hablando en serio sentí que me hundía. Esperaba que tuviera novio, hijos, que se casara. Vi negro, me quería desmayar (...) yo me quedé sorprendida y enojada, me dio mucho coraje y sentí un temblor en todo el cuerpo que no podía controlar (Adriana, 55 años)

A sus trece años, fuimos a pasar el 31 de diciembre en Valle de Bravo y ahí lo noté raro... le digo: “Hijo, te noto muy inquieto, ¿qué es lo que está pasando?”. Ahí se sintió muy asustado y me dijo: “Mamá, te juro por dios que no es nada malo. Es que a mí me gustan los niños”. ¡Yo te juro que sentí que me moría!, pero no quise demostrarle eso. No sé, dios como que me iluminó en ese momento, yo le dije: “Yo te amo por sobre cualquier cosa, te amo, después platicamos de esto. Tenemos que salir a la cena”. Ese pasillo que tenía que caminar pensé que me iba a caer, sentí como si hubiera perdido fuerza en las piernas. Haz de cuenta que te pega un caballo, un golpe durísimo. Pensé “¿Qué voy hacer con esto? He pasado cosas difíciles pero esto me rebasa” (Maira, 47 años).

Ella se puso muy nerviosa, “¿qué es lo que me ibas a decir hija?” “Es que mamá, yo estoy muy bien, estoy tranquila”. Yo dije “¿Qué hizo? ¿Qué pasó?” Estaba muy nerviosa, como que se enredaban las palabras y yo me estaba angustiando. Y mi otra hija “ándale bebé ya dile”, “mamá soy gay”... y yo ¡no pensé nada! ni me enojé, o sea, no era yo. Tenemos una mascota y les dije “saquen a Ninfa”. Pero cuando se fueron dije, “no se vale que ella haya tomado esa decisión”, porque recordé a su novio, recordé al otro exnovio y estaba yo muy enojada. Cuando regresaron fue el caos, porque lo empecé a digerir, pero de manera totalmente negativa, y le dije “Me quiero morir. Yo no voy a aceptar esto. ¡No quiero, no tengo por qué soportarlo! ¿Cómo es posible, no te da asco, pena?” Para mí era una falta de respeto hacia la manera en la que yo la eduqué. Todo lo peor que se me pudo haber ocurrido en ese momento se lo dije y le dije: “yo, ahorita me mato, yo no voy a aceptar esto” Entonces intenté tomar pastillas, me las quitaron y todas las medicinas. Luego fui a la cocina, agarré un cuchillo, yo estaba fuera de mí, hice un drama. Yo tengo un hermano gay

(...) ella le habló a mi hermano y llegó de madrugada y trató de calmarme, “es que tú no sabes, a lo mejor esto es de genes, no sabemos. Lo importante es que ella se acepta”. El oír “no debes preocuparte porque ella se acepta”, esas palabras a mí me lastimaban más, me enojaban. Me daba asco, coraje. Lloré toda la noche, un llanto que denotaba desesperación, vergüenza, coraje. Mi hermano me dijo, “¿Qué harías, que sentirías si ella muriera?”, sino mal recuerdo le dije, “¡prefiero verla muerta!” (Dolores, 57 años).

En los relatos anteriores vemos un primer momento de ruptura en la historia familiar y en sus biografías. Todos los relatos inician con la descripción de un acontecimiento a manera de viaje iniciático con lo desconocido, narran con énfasis las sospechas, los secretos y la práctica de la confesión, dando cuenta de un sujeto histórico que participa en un engranaje cultural que hurta en la intimidad sexual de las personas, donde la vigilancia del género del hijo/a y del recto camino por la heterosexualidad son tecnologías heredadas a la familia para *educar* y *corregir* al sujeto de la sexualidad “anormal”.

Por otro lado, como vimos desde estas escenas familiares, nunca se está preparado para recibir una noticia que alterará la experiencia de la familia entera. Decíamos que hay un choque entre el tiempo de los hijos/as y el tiempo de los padres; quizás algunos de estos jóvenes ya estaban listos para salir del clóset, pero no sucede lo mismo con su familia, quien se ve obligada a insertarse en una lógica distinta, donde la experiencia se torna vertiginosa, violenta y veloz por la impronta cultural de salir del clóset a temprana edad, pues se cuenta con todo un engranaje social y político que acoge a jóvenes en proceso de construcción de una identidad no heterosexual. Este escenario traza una diferencia con generaciones anteriores donde el transitar del tiempo era distinto, más lento, y los secretos permanecían discretos, inalterables por más tiempo. Ahora se ven obligados a reaccionar rápido, trazando un quiebre temporal.

Si bien antes de la “confesión”, hubo rodeos, sospechas, presuposiciones, es en este momento de quiebre que se inicia un tránsito distinto en el curso de vida de estas madres. Ese hijo/a conocido/a de toda la vida, se convierte en un extraño que vulnera el espacio de la intimidad, se vuelve amenazante porque porta la contaminación, lo “asqueroso” de la sexualidad no heterosexual. Pero además con este hecho, en el momento en que aparece el dilema ético de *rechazar* o *aceptar*

en tanto ética de la hospitalidad, lo que se muestra en el trasfondo (horizonte) del ser, lleva la promesa de convertirse en algo de lo aprehensible, es decir no hay retorno al punto inicial sin un cambio en la subjetividad (Quintana, 2006). Por ello, Derrida (1997b), insiste en que no hay cultura ni vínculo social sin un principio de hospitalidad, donde: “Una comunidad cultural o lingüística, una familia, una nación, no pueden no poner en suspenso, al menos, incluso traicionar este principio de hospitalidad absoluta: para proteger un “en casa”, sin duda, garantizando lo “propio” y la propiedad contra la llegada ilimitada del otro; pero también para intentar hacer la acogida efectiva, determinada, concreta, para ponerla en funcionamiento”. En tal caso, y como vimos en los relatos anteriores, la fuerza que adquiere el momento del develamiento se torna en un procedimiento complejo que rebasa la explicación tajante y simplista de “homofobia familiar”, cuando más bien se asemeja a un acontecimiento que produce lo que Derrida describe como *hospitalidad*: “La hospitalidad consiste en hacer todo lo posible para dirigirse al otro, para otorgarle, incluso preguntarle su nombre, evitando que esta pregunta se convierta en una “condición”, una inquisición policial (...) Diferencia a la vez sutil y fundamental, cuestión que se plantea en el umbral del “en casa”, y en el umbral entre dos inflexiones. Un arte y una poética, pero toda una política depende de ello, toda una ética se decide ahí” (Derrida, 1997b).

La preservación del secreto y el honor familiar

Además de las primeras reacciones emocionales ante la noticia del hijo/a, encontramos otras preocupaciones de los padres. Una de ellas tiene que ver con el efecto social de la revelación para la familia, por ejemplo sentirse diferentes y vigilados por los otros: que se ponga en cuestión el honor familiar. El supuesto fracaso en la conducción moral, afectiva y sexual de los hijos/as tiene un peso importante en la manera en cómo se coloca la familia ante una sociedad que evalúa y sanciona la heterodoxia sexual.

Creo que en la familia ya todos lo saben, pero nadie dice nada. En las reuniones familiares en ocasiones alguien hace comentarios desagradables de homosexuales y aunque eso me causa incomodidad no digo nada (Enriqueta, 49 años)¹⁰⁷.

Como nosotros ya tenemos un sobrino que es gay, creo que esa fue la bomba en la familia. Entonces yo le decía (al hijo) “o sea es que ya con uno en la familia es más que suficiente, papacito” y él lo negaba... El año pasado que fue firma de boletas, fue mi esposo y salió mal en las calificaciones, y mi hijo le dio una carta y le dijo “se la das a mi mamá cuando llegues a la casa”, pero mi esposo la abrió en el camino (...) Cuando llegó mi hijo, mi esposo le dijo: “Nada más te digo una cosa, el estudio es una cosa y tus puterías son otras. A mí tus puterías fuera de la casa... aquí te comportas”. Y yo “ay y ahora que se entere la familia, ¡otro!” Porque ya todos lo sospechaban (...) Yo me enteré porque estábamos en casa de mi mamá y me dice: “¿Cómo te sientes?” “¿Cómo me siento de qué?”, “Pues con lo de Iván” y yo “¿Qué de Iván?” y me dice “No te hagas. Ya todos lo sabemos porque él lo puso en su *face*” (Isabel, 39 años).

El acto de notificar a la familia desde su ejercicio confesional se convierte en una técnica de saber que anuncia criterios de verdad y le otorga a la técnica el poder para transitar la “noticia” entre la inclusión, exclusión y su regulación a través de la normatividad sexual. En estas historias entra en juego la vacilación entre el silencio, la palabra y el efecto sobre la declaración. Estamos ante la potencia del lenguaje, en el sentido de que censurar la comunicación oral revierte el proceso en el que el hablar se torna como un acto hiriente, una ofensa familiar. Aquí está presente lo que Butler (2004) denominó *la enunciación de la intención*, la cual se convierte en un acto de habla que manifiesta una *intención* sexual, con lo que deviene indisociable de una *acción* sexual. De tal forma que enunciar produce una cierta sexualización del habla equiparable al acto sexual, adquiriendo así la forma de una ofensa social. Esta es una de las vicisitudes por las que quizá algunas madres no quieren comunicar el asunto a la familia extensa u amigos, ¿qué palabras pueden ser las correctas para declarar a la familia extensa que se tiene un hijo/a que ha *desviado* su recto camino? ¿Cómo escoger las palabras adecuadas que describan un acontecimiento matizado por el descrédito, la vergüenza, la anormalidad?

¹⁰⁷ Fragmento de lo que esta madre compartió en las sesiones grupales de Cuenta Conmigo, A.C. en el 2008.

Siento dentro de mí, tranquilidad pero tengo una preocupación de comentárselo a mis hermanos. No quiero decirlo yo, como que no me toca. A mi mamá definitivamente no se lo quiero decir porque ya cumple ochenta años, es una señora de pueblo que no tiene información, como mi mamá habla zapoteco para mí también sería difícil explicarle (Nora, 54 años).

Y llego con él (el sacerdote) y me dice “Rapidito hija porque tengo que ir a no sé dónde. Dime qué quieres”, y yo pues con la situación amontonada fue “es que mi hija dice que es lesbiana”. Se queda callado y me dice “eso está mal, ante los ojos de dios eso es un pecado. ¿Qué hiciste tú para que tu hija fuera lesbiana?”... Entonces sí fue de ¡qué hice!” Fue horrible recordar su cara de “¡qué hice!” (Golpea la mesa mostrando rigor y exigencia). Y yo “es que no sé”, “ese es el problema, que no sabes enseñarle a ser una buena mujer. ¿Dónde estás, qué haces? Tienes que estar en tu casa. ¿Y su papá?, ¿qué dice su papá?”. En ese momento no me dijo de algún lugar donde la pudieran curar, si no ¡la hubiera llevado! (Lucía, 42 años).

Algunos estudios en México muestran la compleja relación familiar que permiten comprender cómo están imbricados ciertos códigos de honor y vergüenza. Prieur (2008) destaca los vínculos tan fuertes que existen entre madres e hijos varones y, tal vez, por las ideas respecto a las fuerzas de estos vínculos, es casi imposible que una madre rechace a su hijo, por muy reprobable que haya sido su comportamiento. Esta investigadora se apoya en estudios etnográficos sobre la feminidad mexicana. Por ejemplo, Mellhuus (1992, en Prieur, 2008) documenta que cuando un hijo *se porta mal* se culpa a la madre como si ella hubiera fallado en la crianza. De hecho, para esta autora los vínculos entre la madre y el hijo son más importantes que los que existen entre esposa y esposo, además la posición de una mujer como madre, considerada como el ideal de la feminidad, es más importante que la de una esposa. Para Mellhuus, la feminidad en la cultura mexicana se relaciona antes que nada con la maternidad y el sufrimiento. El dilema de la mujer es que debe sacrificar su pureza para convertirse en madre, la mujer está obligada moralmente a sacrificarse por sus hijos.

Estas investigaciones muestran que en México sigue teniendo presencia la búsqueda de honorabilidad familiar, como efecto de la vergüenza experimentada por la familia ante la homosexualidad de un hijo/a. Una manera de reconocer la

trascendencia que adquiere conducir a la familia por la decencia como condición del reconocimiento moral y social, es a partir de la vergüenza experimentada porque se torna como un síntoma de que algo no va bien. *Venir de buena familia* implicaría haber sido educados exitosamente por los padres.

En el trabajo de campo con madres y padres, podemos decir que en ellas hay mayor impacto y vergüenza explícita, que ellas son quienes profundizan y quieren llegar hasta el origen del fenómeno, a diferencia de los padres que ante las mismas circunstancias ocultan o expresan menos tales emociones y permanecen periféricos pues su lugar culturalmente establecido, los lleva a mantenerse como protectores de la estabilidad emocional familiar y soporte moral, probablemente por estar más vueltos hacia la escena pública. La implicación de las madres se puede explicar a partir de que el hogar es ese lugar de encierro y vigilancia, donde distintas voces e instituciones examinan la labor de las mujeres como madres buenas. No sólo es un duelo, también es un examen del que han fracasado a la mirada de la sociedad: ¿qué han hecho con ese hijo? ¿Qué recursos, estrategias, disciplinas entraron en juego sobre la educación del hijo, y sobre la regulación de su cuerpo para bien llevar su sexualidad?¹⁰⁸

La producción de un cuerpo abyecto y su extrañeza

Después de las primeras reacciones familiares al descubrir o ser notificados de la no heterosexualidad del hijo/a, se dio un proceso centrado en mirar, remirar e interrogarse por ese cuerpo ahora “extraño” y amenazante. Aquí, se genera una manera distinta de acercamiento al cuerpo del hijo/a, dándose un proceso de reconstrucción e interpelación de saberes y normatividades partiendo de dos concepciones contrapuestas: la sexualidad “normal” y la “anormal” para interpretar “la transición del género”. Si lo reconocen como diferente, el “otro” entra en una relación de disputa que problematiza su existencia. Esto los conduce a emprender otros caminos insospechados en el espacio público, el acto de anunciar abiertamente la existencia de un hijo/a cuya identidad es gay, lesbiana o bisexual,

¹⁰⁸ En el apartado *La maternidad en disputa. Vergüenza, culpa y amor: catalizadores políticos*, se profundizará en estas interrogantes.

sea frente a la familia extensa, sea frente a otras instituciones. Esta práctica de reconstrucción de saberes sobre ese cuerpo no es ociosa, fútil, ni espontánea; Foucault nos advierte que forma parte de una herencia cultural efectuada desde los siglos XIX y XX, bajo la necesidad de una asepsia y regulación del placer: “De hecho, el espacio de la familia debe ser un espacio de vigilancia continua. Los niños deben ser vigilados en su aseo, al acostarse, al levantarse, durante el sueño. [...] El cuerpo del niño debe ser el objeto de su atención permanente. Ésa es la primera preocupación del adulto. Los padres deben leer ese cuerpo como un blasón o como el campo de los signos posibles de la masturbación” (Foucault, 2001b:231).

Y es que en los cuerpos encontramos claves culturales, subjetivas e históricas específicas. Cuando Foucault (2000), señaló la necesidad de hacer una “historia de los cuerpos” que indague acerca de la manera en que se los invistió de lo más material que hay en ellos, puso de manifiesto un horizonte posible de análisis al comprender cómo aquello que fue excluido, ahora tiene un lugar material y simbólico. Butler (2002) ahondó sobre su materialidad: “Hablar de los cuerpos que importan... no es un ocioso juego de palabras, porque ser material significa materializar, si se entiende que el principio de esa materialización es precisamente lo que “importa” de ese cuerpo, su inteligibilidad misma. En este sentido, conocer la significación de algo es saber cómo y por qué ese algo importa, si consideramos que “importar” significa a la vez “materializar” y “significar” (Butler, 2002:60).

Ante la salida del clóset del hijo/a, ¿cómo se materializa ese cuerpo transgresor y qué es lo que se transgrede? ¿Cómo es que el cuerpo del hijo se reinterpreta ahora como extraño, asqueroso y vergonzoso? ¿Qué usos prohibidos se producen con ese cuerpo? ¿Qué significan ciertas maneras de actuar y de moverse? ¿Cuál es su “naturaleza”? ¿Qué lo torna tan amenazante? Mostraremos a manera de esbozo, cómo desde su cotidianidad, las madres y padres fueron problematizando ese cuerpo y las emociones surgidas de las operaciones hermenéuticas y ontológicas para acercarse al arribante y llegar al punto central de su reconocimiento: ¿Quién eres tú? Así, el cuerpo se tornó *situación* y esto conlleva un significado doble: “Como *locus* de interpretaciones culturales, el cuerpo es una realidad material que ha sido localizada y definida dentro de un contexto social. En tanto que campo de posibilidades interpretativas, el cuerpo es un *locus* del proceso dialéctico de interpretar de nuevo un conjunto de interpretaciones históricas que ya

han informado al estilo corpóreo. El cuerpo se convierte en un nexo peculiar de cultura y elección” (Butler, 1996:312). Mirar ese otro cuerpo dio un despliegue de interpretaciones que a su vez los llevó a conectarlos con su propia emocionalidad.

La alteridad encarnada. Asco, repugnancia y perplejidad

Una de las primeras reacciones encontradas en las madres fue que el hijo/a deja de ser un sujeto “normal” para transformarse literalmente en otra cosa que produce también una sensación de extrañamiento del propio cuerpo:

Para mí, Gabriela (su hija) ya no era una mujer... Gabriela era “algo”. O sea ni siquiera era una persona, era ¡algo! (Lucía, 42 años).

Cuando me entero me deprimó, de momento me siento diferente, me siento rara... o sea mucho miedo, a todo lo que me rodeaba (Nora, 54 años).

Ella me decía “oye pero no te pongas así” y yo le decía “no, ni te me acerques”. Sentí un rechazo horrible hacia ella, como asco, porque me sorprendía mucho a mí ver a las parejas de hombres o mujeres (Adriana, 55 años).

Estos relatos muestran la vulnerabilidad corporal experimentada ante la sensación de que algo se pierde. Butler (2006) plantea que el duelo lejos de ser un acto privado, supone un saber sobre la pérdida que nos revela que somos algo más que autónomos, que nos constituimos por los lazos con los otros y por la sujeción a la que nos somete nuestra relación con éstos. En este caso, la pérdida por la no heterosexualidad del hijo conduce inevitablemente a vivir un duelo, donde las emociones alteran la experiencia y la posibilidad de una transformación.

Pero no sólo se trata de experimentar un duelo por la pérdida de un hijo que ya conocían, hay un enfrentamiento con la extrañeza que conduce a la producción de un cuerpo abyecto. Si bien en relatos anteriores apareció el “asco” como emoción y significación de lo que se moviliza y produce corporalmente ante el primer reconocimiento de un hijo/a no heterosexual, cuando Lucía expresa, “*Gabriela era ‘algo’*”, nos topamos con una alteridad absoluta. Estamos ante una dimensión afectiva y normativa que expresa demandas, sanciones, prohibiciones, estremecimientos, un revoltijo repugnante de significados, una devastación

psíquica y corporal. Ante esto, cada una de estas expresiones emocionales está directamente ligada a construcciones sociales e históricas. Kristeva dice:

A cada yo su objeto, a cada superyó su abyecto [...] Surgimiento masivo y abrupto de una extrañeza que, si bien pudo serme familiar en una vida opaca y olvidada, me hostiga ahora como radicalmente separada, repugnante. No yo. No eso. Pero tampoco nada. Un “algo” que no reconozco como cosa. Un peso de no sentido que no tiene nada insignificante y que me aplasta. En el linde de la inexistencia y de la alucinación, de una realidad que, si la reconozco, me aniquila. Lo abyecto y la abyección son aquí mis barreras. Esbozos de mi cultura (Kristeva, 1988: 8-9).

Le Breton (2002), explica que existen etiquetas sobre el cuerpo que rigen las interacciones de la vida social. Circunscriben las amenazas que pueden provenir de lo que no se conoce, no obstante, lo desconocido es difícil de ritualizar. Frente a estos sujetos, el sistema de expectativa no es más admisible; de pronto, el cuerpo aparece y se vuelve difícil negociar una definición mutua de la interacción fuera de los puntos de referencia habituales, de esta manera, la imposibilidad de poder identificarse físicamente con el otro, es el origen de todos los prejuicios que puede encontrar un actor social en su camino: la alteración se transforma socialmente en estigma y el espejo del otro ya no sirve para iluminar el propio. El siguiente relato, ejemplifica esta reflexión. Se trata de un padre, médico que muestra un cúmulo de emociones y atestiguan la dificultad para negociar la otredad de ese cuerpo:

No acepto a mi hijo, no acepto su modo de vivir, no me gusta lo que hace. Es mi hijo, busco el modo de entender, lo quiero y a la vez lo odio... No le permito que me toque, pero a pesar de todo es mi hijo... Acepto ciertos límites y no le permito que me busque en mi trabajo (pausa prolongada) pero, veo que sufre. Creo que estigmatizamos a la gente pero vivo en una sociedad, con su manera objetiva de ver las cosas. Siento que como padre no he respondido, me siento defraudado por no entender. Con mi hijo soy tajante, cortante, aunque sólo trato de entender a mi hijo pero no lo he logrado. Sin embargo me pregunto quiénes somos nosotros para cuestionar... no sé cómo acercarme a él ¿Cómo dialogo con él? (Luciano)¹⁰⁹.

Lo repugnante, según Nussbaum (2006), nos sitúa en el campo del asco, aquello que nos conduce a lo pútrido de la muerte, al no ser y a la falta de humanidad. El asco se torna como forma primordial de reacción humana a lo abyecto. El asco representa el sentimiento que califica la separación de las fronteras entre el hombre

¹⁰⁹ Fragmento de lo que compartió este padre en una sesión en el grupo de Cuenta Conmigo, A.C., en el 2007.

y el mundo, entre sujeto y objeto, entre interior y exterior. Todo lo que debe ser evitado, separado y hasta eliminado; lo peligroso, inmoral y obsceno, entra en la demarcación de lo hediondo y asqueroso. La vergüenza cala más profundo que cualquier contról social específico respecto de las normas; ha servido a lo largo de la historia como un recurso en las prácticas de castigo.

¿De dónde proviene la vergüenza? ¿Cómo se produce? Veamos la escena que nos muestra Paola, habla de su hijo menor que convivió con su hermano mayor sabiendo que era gay, incluso desde pequeño acudió a las marchas del orgullo acompañando a su hermano. Sin embargo, la construcción de la heteronormatividad y su paso por la vida modificó su entendimiento hacia “lo gay”.

Hace un año que su hermano lo rechazó. Lloraba y yo le pregunté qué tenía y me dijo que le daba vergüenza que su hermano se agarrara de la mano con su pareja. Yo le dije, “Joel es gay y sabes que es su pareja, es su vida y no lo vamos a poder evitar y aunque no nos guste lo vamos a aceptar” Y yo siento que él ha de oír comentarios en las escuelas cómo son los niños. Y no sé si es lo que lo hizo reaccionar así con su hermano. Le dije “tú has estado con él desde chiquito, pero no habías dicho nada”, “Tú lo dijiste, de chiquito, pero ahora ya estoy grande” (Rita, 50 años).

Nussbaum (2006), argumenta que la vergüenza está por lo general relacionada con ideales o normas serias, y por lo tanto es siempre moral. Además puede estar estrechamente relacionada con la humillación y el bochorno, de tal forma que la humillación es la cara activa pública de la vergüenza, además de que suele afirmar que la persona en cuestión no está a la par de otros en términos de dignidad humana; mientras que el bochorno tiene que ver con algo de nuestra situación social, pero de tiempo breve. En el relato de Rita, donde describe la vergüenza experimentada por el hermano menor, vemos la potencia de ciertas construcciones dominantes sobre la heterosexualidad, que vuelven al punto de ser una carga moral, y la humillación pública si se respaldan o aceptan las prácticas homosexuales, porque esa apertura podría contaminar o denigrar la integridad de ese jovencito.

En este sentido, el rechazo familiar, el asco, el repudio, la vergüenza y otras expresiones corporales experimentadas por los padres y familiares, no están al margen ni son anteriores al poder que los subjetiva, son parte de una sujeción y

ésta de una experiencia histórica. Butler (2001) alude a que la sujeción es *el hacerse sujeto*. Se trata de un tipo de poder que no sólo actúa unilateralmente sobre un individuo determinado, como forma de dominación, sino que también activa o forma al sujeto. De esta manera, sentirse al borde del miedo y la desesperación, sentir desde el cuerpo un “horror” y la vergüenza de estar tan cerca de un homosexual es producto de una sujeción y parte de una impronta cultural que irrumpe y coloca a los sujetos expuestos a su propia vulnerabilidad, dado que se rompen certezas. ¿De qué subjetivación estamos hablando? de aquella que se imagina con ciertos soportes simbólicos y excluye otros. La subjetivación es la configuración del sujeto a partir de lo posible y lo imposible. Pero *el hacerse de un sujeto* implica también la posibilidad de que éstos cuestionen ese poder en los discursos y transformen políticamente sus significados en algo distinto.

La anormalidad en ciernes. Señas corporales y búsqueda de causas

El ejercicio de observar la condición “homosexual” o “bisexual”, se complica cuando se trata de un ser amado, cuyo vínculo familiar es fuerte con ese hijo/a, ahora desconocido/a. Los cuerpos pensados y representados por los familiares, mostraron el hecho de que los discursos se sostienen a partir del cuerpo *hetero*, de ahí que el cuerpo ajeno a ese código se tornaba distorsionado, abyecto. Ese hecho desestructura su observación, se vuelve confuso, opaco. Antes, tal vez no había necesidad de observar a ese ser que ahora se convierte en *otro*, ajeno al sistema de representaciones simbólicas y sociales conocidas. Antes reflejaba la naturalidad, no había razón para colocarse frente a él pues estaba colocado en el mismo lugar. Ahora, se suspende su condición humana para ser un cuerpo desordenado. ¿Cómo se interpreta la homosexualidad? ¿Qué significados se producen? ¿Cómo se construye ese cuerpo? Se articula como efecto de una herencia histórica, donde el discurso de la heterosexualidad devino hegemónico como imperativo moral y moralizante de los comportamientos sexuales, el lenguaje de lo “perverso” sigue teniendo presencia en el campo de saberes de las y los participantes.

Parecía importante darle una identidad a la persona extraña, que permitiera a través de esa etiqueta cierta inteligibilidad para reconocerla, una categoría, un

lugar socialmente determinado. Si todo tiene una “programación” social que establece formas de vida ¿cómo pensar a los sujetos que transgreden los parámetros que le dan ese orden? Esta fue una preocupación constante. Por ello, una vez que fueron notificados verbalmente de la sexualidad del hijo(a) y comenzaron un proceso de reconocimiento en los espacios grupales, se dieron las condiciones para problematizar a profundidad la no heterosexualidad. Al poner en común sus dudas, parecía recurrentemente la necesidad de interrogar, incorporar información, discutir y resignificar algunos aspectos para tratar de comprender la existencia “gay”, “homosexual”, “lesbiana”, “bisexual”, su eje epistemológico era saber ¿qué lo produjo? Y esto significaba darle sentidos, causas, orígenes:

Mi mamá dijo: “mi nieto no ha cambiado nada, para mí sigue siendo la misma persona encantadora de ayer a ahorita”. Me consolaba, yo me acuerdo que decía: “claro lo que pasa es que no es tu hijo, no sientes lo que yo siento” y me dice: “pero es mi nieto”. Y después mi padre con todo su amor, apoyo, consuelo pero no me daban las respuestas que necesitaba, o sea yo tenía preguntas como: “¿lo hice gay? ¿Fue porque vivió solo conmigo? ¿Nacen o se hacen? ¿Se desvió?”. Tenía muchísimas preguntas que necesitaba que alguien me contestara (Maira, 47 años).

No sólo en Maira apareció esta necesidad acuciante por resolver tal problemática, en todas las y los participantes surgía esta emergencia para intentar dar orden y estructura a la vida familiar. Entre sus búsquedas, encontraron en los espacios grupales el lugar adecuado para encontrar respuestas. Primordialmente aparecía la concepción de que algo sucedió en el transcurso del desarrollo “normal” del hijo(a), ya fuera desde el momento de la gestación o por diversos factores sociales que distorsionaban el cauce “natural” de su sexualidad. Ante las diversas hipótesis estructuradas, se generaba mayor incertidumbre. Esto obligaba a cuestionar la homosexualidad ¿uno nace o se hace homosexual?

Y no sabía nada de la homosexualidad, nada. Y sí me cuestioné qué hice yo mal. Si como me dijo el padre pues tuve que salir a trabajar y la dejé sola. Si porque desde pequeña ¿no supe inculcarle a ser una buena mujer? O sea ¿qué hice mal yo? Porque nadie en la familia era homosexual. ¿Qué fue lo que sucedió? ¿Por qué dios me mandaba una niña así? Fue difícil porque no entendía. Si en uno de los talleres que tomé en las escuelas alguien me hubiera dicho “no solamente hay heterosexuales” quizá mi reacción hubiera sido “¡ah, entonces puede ser!”. En un

taller nos dijeron que tuviéramos mucho cuidado con las caricaturas porque les estaban fomentando la bisexualidad, yo ¿cuál caricatura? Se llamaba “Ranma y medio”, y yo “¡claro porque no pueden ser hombre y mujer a la vez! Entonces era de “¡no vean esa caricatura!”. En otro taller de cuando se está embarazada, el rechazo a ese feto, provoca muchos problemas en el bebé; baja autoestima y no sé qué más. Y yo ese embarazo no lo quería, entonces también me cuestioné “yo tengo la culpa porque no me quería embarazar” (Lucía, 42 años).

Hemos visto que el duelo y la noción de pérdida configuraron la producción de un sujeto extraño: un sujeto homosexual. Lo que siguió a esa subjetivación fue una búsqueda de explicaciones que dieran cuenta del origen de ese múltiple acto fallido: fallido para la familia, fallido para el hijo que había desviado su género, fallido para la madre o el padre que al reconocer la otredad, se reconocían ellos mismos como abominables, por lo que terminaban también siendo distintos.

Muchas de las madres y padres partían del hecho de que la homosexualidad era producto de la biología (“así nació”): *“Sé que no es culpa de mi hijo. Él así nació, pero no deja de dolerme”*¹¹⁰, *“ahora ya sé que no es culpa suya, que no es culpa mía, que es la naturaleza. Bueno eso creo yo. Que ella nació así”*¹¹¹. Partir de la idea de que la homosexualidad tiene un origen biológico interroga otros aspectos que conducen a la afirmación de esa hipótesis. Por ejemplo se planteaba la posibilidad de una mala constitución genética que decayó en una *deformación*. Así, hubo preguntas recurrentes como éstas: *“¿Es verdad que existe un gen de la homosexualidad?”*, *“¿De quién lo hereda?”*, *“¿Es hereditario? Porque un hijo de mi hermana también es gay”*, *“Creo que es hereditario, pues uno de mis hijos de mi primer matrimonio murió de SIDA”*¹¹².

También estaban las explicaciones que ponían énfasis en que se trataba del producto de un suceso traumático; una violación de niños: *“¿Si un hombre fue abusado sexualmente de niño, será homosexual?”* *“Hace poco hablé con la psicóloga y me dijo que no tenía nada que ver. Yo creí que por esa razón había la desviación”*¹¹³.

¹¹⁰ Fragmento de lo que compartió esta madre en el grupo de Cuenta Conmigo, en 2008.

¹¹¹ Entrevista autobiográfica narrativa, realizada en el 2010.

¹¹² Preguntas realizadas durante las sesiones grupales en Cuenta Conmigo, A.C., en el 2008.

¹¹³ Idem.

Otro intento por explicar el origen de la anomalía, se expresó como posible causa el entorno social, lo que podría causar una especie de “contagio social”, como lo sugirió un padre: *“Mi sobrino también tiene esta orientación, no sé si por consecuencia de él sucedió, pero mi hijo dice que no. Tengo dudas. No sé si fue por las amistades”*¹¹⁴.

Otras explicaciones estaban centradas en que era resultado de una mala educación familiar o una distorsión del género:

Yo no soy una persona que se comporte como la mayoría de las mujeres. Soy fuerte. A mí me educaron para hacer cosas de hombres, monto a caballo, sé disparar porque mi papá me enseñó. (...) Pero viendo todo esto me surge una duda, entonces, ¿yo le construí la forma de ser masculina a mi hija? (Lucía, 42 años)¹¹⁵.

Y un discurso más se alimentaba de la idea de que se trata de una elección. Basada en la identificación “errónea” con la madre:

Mi hijo tomó la decisión de ser homosexual para parecerse a mí. Yo sufrí agresión física y psicológica de mi ex-marido, por eso creo que mi hijo se quería identificar conmigo y no con su padre, ya que por todo lo que pasó es “alérgico” a él. Después que me separé de mi esposo, yo lo tenía como el “hombre de la casa” y se lo decía, pero él lo rechazaba, no quería que le diera ese papel (Carmen)¹¹⁶.

Aquí se muestra la desarticulación de la masculinidad del hijo, y la creciente feminización una vez que Carmen se entera de su homosexualidad. Primero lo tenía como el *“hombre de la casa”*, después lo describe como una decisión para identificarse con ella, y de esta manera se produce una torsión de su género. Por lo que, la homosexualidad es entendida como una feminización. Es decir, el cambio del objeto de deseo desestabiliza totalmente el género. Existe pues una ortodoxia dominante y rígida que le atribuye a la práctica sexual, una identidad, una fijeza que señalará no sólo el acto sino el núcleo psíquico, la “verdad” de ese sujeto.

Por otro lado, en los padres aumenta la perplejidad al intentar comprender la homosexualidad, sea porque la masculinidad del hijo es evidente, y también cuando

¹¹⁴ Fragmento de su participación en Cuenta Conmigo, A.C., en el 2008.

¹¹⁵ Idem.

¹¹⁶ Idem.

hay “avisos, señas corporales” que hablan de su falta de masculinización, en ambos casos se trata de una torsión del género:

Hace un año me enteré que mi hijo es homosexual, dije ¡esto no es posible, esto no está pasando!, me sorprendí porque nunca se vio ¡él es muy varonil! (César)¹¹⁷.

Teníamos perspectivas sanas para mi hijo. Yo no le di ese ejemplo (de que me gustaran los hombres) por lo tanto tengo derecho a reclamar (René)¹¹⁸.

Cuando me enteré de su preferencia entré en estado de shock, no lo digerí. No lo comentaba con nadie, aparecieron sentimientos de culpa. Desde el Kinder la maestra nos decía que tenía tendencias así. Lo llevaba al karate y tae kwan do para que se volviera rudo, pero se llevaba unas chingas. Yo lo agredía, le gritaba, por eso creo que es una venganza para mí. Tengo la esperanza de que sea pasajero, de que sea machín (Gabriel)¹¹⁹.

No tengo problema. Lo quiero demasiado. Se parece mucho a mí. A mí me preocupa el escarnio del que son objeto. Tengo un hermano que es gay, es casi mi gemelo, cuando me enteré me fue muy traumático. Yo era muy homofóbico. Para mí sólo había hombre o mujer. Me costó trabajo aceptar que no eran monstruos (Sergio)¹²⁰.

La “inversión” del género como causa conduce a pensar que detrás de esta confusión lo que están problematizando de fondo es el traslado de un lugar de poder a otro con menor reconocimiento social. Puesto que ese movimiento subvierte el orden y el destino supuestamente dado por la anatomía, provocando así una confrontación de “verdad” entre lo que debe y no debe ser: la diferencia sexual. Siguiendo a Lamas (1999), mujeres y hombres son “producidos” por el lenguaje y las prácticas y representaciones simbólicas dentro de formaciones sociales dadas, pero también por procesos inconscientes vinculados a la simbolización de la *diferencia sexual*. Por lo cual, el cuerpo es producido por un orden social. La masculinidad se constituye así en una práctica social, una forma de relación social. Para Kaufman (1997) el “trabajo de género” es la forma de socialización a la que se ven constreñidos los varones, lo impele a rechazar cualquier acción que pudiera asociarlo con lo que significan las mujeres, lo

¹¹⁷ Ibidem.

¹¹⁸ Idem.

¹¹⁹ Idem.

¹²⁰ Idem.

femenino o lo que no es “de hombres”. Esto explica por qué la heteronormatividad establece una especie de “vigilancia del género” en este caso de la masculinidad, pues la virilidad debe estructurarse no sólo en función de la negación de lo femenino, sino del rechazo de cualquier acto imprudente que sugiera la “homosexualidad”.

Llegado a este punto, ¿qué es lo que no se acepta? ¿La identidad, el deseo, el género invertido, el placer? Según Almaguer (1995), el sistema sexual mexicano-latinoamericano se basa en una configuración de género-sexo-poder articulado dentro de los ejes activo/pasivo y se organiza a través del papel sexual preestablecido que uno juega. Si bien es cierto que los recientes estudios sobre el homoerotismo en México, presentan una gama diversa de prácticas que no caen en esos ejes (Núñez, 1999), para los familiares que hablaron del tema, se cree que el homosexual es pasivo, amanerado, de ahí que se sorprendan cuando sus hijos no dan “señales” como el hijo de Gabriel, puesto que son “machines”.

Lo que se estigmatiza es la penetración anal. Los orificios del cuerpo, o mejor aún, la división territorial del cuerpo en zonas erógenas diferenciadas tiene una carga significativa despreciativa, no se habla de hombres, se habla de sujetos desviados, se habla de los “maricones”, los “putos”. Como apunta Almaguer (1995), el término *puta* se refiere a la prostituta mientras que su forma masculina *puto*, se refiere a un homosexual pasivo. Es significativo entonces que la ecuación cultural entre el hombre homosexual femenino, analmente receptivo, y la mujer culturalmente más estigmatizada (la prostituta) tengan una base semántica común.

En los testimonios anteriores se destacó el cruce entre los modelos hegemónicos de género y de la sexualidad como portadores de determinados significados que imponen discursos y construyen experiencia en las madres y padres. Lo que hemos mostrado fueron algunos ejemplos de cómo comenzaron a hacer de la otredad una categoría proclive a la explicación. El discurso bajo el cual se llevó a cabo el intento de darse a sí mismos explicaciones sobre las “causas”, proviene de distintos saberes que convierten a la homosexualidad en un problema colectivo y en una afrenta social con efectos devastadores en la subjetividad. Aunque el discurso de la iglesia sigue teniendo impacto, no se veía precisamente como un “pecado”, sino que más bien se juzga a partir de los discursos de corte

médico y psiquiátrico que patologizan esta expresión sexual y pretenden “regenerar” y curarla¹²¹. Tales acciones y discursos sólo fueron posibles en un contexto social que sustenta la hipótesis de que la homosexualidad es una enfermedad.

Esta patologización conduce a ubicar como desviados a aquellos sujetos que no se adaptan a la normatividad sexual y genérica. Frecuentemente esos discursos favorecen y recrean el estigma que, según Goffman (1980), consiste en distintas nociones mitificadas como: “quien tiene un estigma no es totalmente humano”; “quien vive el estigma necesita ser explicado, teorizado, justificado en su inferioridad”; los sujetos “desviados” tienen una serie amplia de defectos y al mismo tiempo una serie de virtudes que el “normal” desea que el “anormal” posea, pero que no corresponde necesariamente a lo que éste quiere para sí; poseen un modo peculiar de ser (por ejemplo el estereotipo de que todos los homosexuales son afeminados o las lesbianas masculinizadas); poseen las características que sustentan la necesidad de un castigo, de tal manera que intrínsecamente está justificada la forma en que se les trata. Por lo tanto, la necesidad de buscar orígenes es un efecto del dispositivo de sexualidad que produce una trama de poder casi microscópico de problematización.

De esta forma, madres y padres compartieron en los espacios grupales tópicos que hacen referencia a un orden social que pretende constantemente hacer evaluaciones¹²². Y en nuestra sociedad el género es una importante variable de jerarquización social en la que lo masculino tiene mayor valía y reconocimiento que en lo femenino. La construcción dominante de la diferencia sexual establece una delimitación binaria del género rígida y diferenciada de prácticas que reafirmarán esa pertenencia. Por ello, Wittig entiende el género como una proscripción y una tarea, pues: “hemos sido obligados, en nuestros cuerpos y nuestras mentes, a corresponder, rasgo por rasgo, a la *idea* de naturaleza que se nos ha establecido.

¹²¹ Tal como mostramos en el capítulo anterior, el discurso que se sustenta en la creencia de que la homosexualidad puede “curarse”, proviene del sincretismo entre la moral religiosa y la medicalización de la sexualidad, plenamente vigente en nuestra sociedad.

¹²² Serret (2001) expresa que lo cultural es un nivel específico construido como un orden simbólico que expresa un tejido de significaciones y que al organizarlas opera siempre en un sentido jerarquizador y evaluativo.

El que nos experimentemos a nosotros mismos o a otros como “hombres” y “mujeres” son categorías políticas y no hechos naturales” (en Butler, 1996: 315).

Ahora bien, el lugar donde se depositaron los discursos sociales, las prescripciones morales, el poder de reglamentación, fue el cuerpo de los hijos(as) en su dimensión simbólica. El cuerpo se convierte en una superficie, una envoltura del sujeto que es simbolizada en los dos ámbitos: psíquico y social (Lamas, 1999). Sin dejar de lado el asunto del poder, los órdenes sociales tienen maneras de significar los cuerpos, donde se producen jerarquías pues hay cuerpos que importan más que otros, otros que no importan, cuerpos que son integrados-excluidos según sus prácticas dentro de un sistema de representaciones sociales, atravesados por un entramado institucional. Butler (2002), problematiza y argumenta cómo es que hay cuerpos que importan, es decir cómo se produce su inteligibilidad sobre la materialización que se hace sobre los cuerpos, en la medida en que su materialidad está investida de poder. Es decir, el cuerpo como sitio de inscripción, como signo, como sujeto de la marca del estigma.

Una amenaza y múltiples temores: el mundo gay imaginado

Las formas de interpretar un cuerpo “extraño” también se apoyan de una memoria colectiva que sostiene ciertas ideas, mitos, fantasías, anécdotas, etcétera. En los relatos de madres entrevistadas y en las reflexiones surgidas de madres y padres en los grupos, encontramos claves de significación que anuncian un mundo gay imaginado vinculado a lo monstruoso. Primero, lo “gay” además de producirse como una identidad fija en los hijos/as, consiste en una especie de efecto sombrilla que abarca todas las formas posibles de la no heterosexualidad, todo lo escatológico, extraño y peligroso de la sexualidad entra en esa problematización.

Esto es, las madres y padres no tienen una clara configuración de lo que significa “gay” por lo que confunden y superponen otros conceptos producidos en lo social como las prácticas del sujeto travesti, transgénero, transexual, paidofilia y otras expresiones eróticas, además de clasificarlos en pasivos/activos. Es decir, se problematiza el género en esos cuerpos con prácticas eróticas diversas y extremas, lo que genera mayor confusión y ambigüedad semántica. Con frecuencia en los grupos de *Cuenta Conmigo* y en el de *Familias por la diversidad sexual*, se lanzaban

preguntas a las coordinadoras y al mismo grupo como: *¿quién es la mujer en la relación? ¿Cómo se ponen de acuerdo en los roles? ¿Todos los homosexuales son abusadores sexuales o fueron abusados sexualmente? ¿Por qué existe tanta perversión en su sexualidad? ¿Si son lesbianas, por qué hay mujeres femeninas?*¹²³

No sólo se trató de mirar y reconocer la construcción del cuerpo homosexual y sus posibilidades eróticas, había otras connotaciones que extendían el examen hacia la corporalidad desde sus fronteras, entre los límites y los excesos. En este sentido, dentro de las formas en que se imaginaba la homosexualidad, aparecían varios miedos, por ejemplo, un desorden congénito que destruye al cuerpo y su relación con el mundo social:

Me molesta que mi hijo se vuelva promiscuo. Me enoja ver a mi hijo con muchas compañías. Yo creo que a raíz de su tendencia él se alejó mucho de mí, se volvió drogadicto, consume marihuana y de ahí se volvió irresponsable. Una vez tuve que sacarlo de la delegación (Carmen).

Así, además de la “promiscuidad” vista como una característica más que los define como parte de su “naturaleza”, apareció la drogadicción, la prostitución, el SIDA y la frivolidad como agregados a su identidad, lo que los convierte en sujetos “peligrosos” o sujetos a corregir. El extracto siguiente está relacionado con lo que se conoce como “el mundo gay”, lo refiere Ricardo¹²⁴, un cirujano plástico que llegó al grupo sólo para complacer a su hijo. Contaba con una explicación de la homosexualidad de su hijo y lo que para él representa ese contexto de vida:

Ricardo: Él quiso venir a este grupo (su hijo), se siente identificado. Yo quiero que conozca el mundo gay y que de esa manera decida no entrar. Si él decide ser gay quiero que su entrada a este mundo sea menos violenta que para la mayoría de los jóvenes. Yo conozco el lado oscuro del mundo gay.

Coordinadora: *¿Cómo es ese mundo?*

R: Ellos nacen así. Su vida está llena de peligros, banalidades. Se dedican a la prostitución, se drogan, se la viven en cuartos oscuros, el SIDA. Yo sé que él nació

¹²³ Recuperación de las principales preguntas surgidas en los grupos, del 2008 al 2013.

¹²⁴ Fragmento de su participación en las sesiones grupales de Cuenta Conmigo, A.C.

bisexual, pero como estuvo en escuelas religiosas y ahí le dicen de manera muy rígida cómo deben ser las cosas, él no lo aceptaba, pero cuando entró a la secundaria pública se abrió más. Siempre he sabido que esto podía pasar porque su mamá es lesbiana. Mi hijo se ha criado con su abuela, ella le dice que si se comporta fuera de lo normal no tiene cabida en su vida.

Desde la construcción que hace Ricardo del mundo homosexual, alude a un mundo infausto. Tal como él lo describe, *el lado oscuro del mundo gay* consiste en la “entrada” a formas de vida llenas de peligro, excesos. Cuartos oscuros que cubren y ocultan el placer desbordado en varios sentidos: drogas, prácticas sexuales. Prostitución, que implica vender placer. SIDA, como forma social de contaminación y peligrosidad. Un mundo sin normas, sin sentidos y sin asepsia. Aunado a ello, el mundo gay se traduce como la entrada a una vida sin límites, sin estructura social, sin futuro. Un mundo violento. Si ellos no estarían dispuestos a aceptarlos, esperan la mayor de las crueldades por parte de la sociedad.

Por ello, son múltiples los temores de los padres. Ante esta angustia provocada por cómo la homosexualidad subvierte el orden social y atenta contra el contrato social, se agregan otros miedos que reducen la homosexualidad a lo abyecto, lo monstruoso, lo deplorable. Una madre expresó a manera de pánico, el cúmulo de temores:

Le tengo miedo a las burlas, a la lástima, la agresión, a que lo excluyan, que contagien a mi hijo de SIDA, que mi hijo se encuentre con alguien malo, a las ofensas, a que lo lastimen. Tengo miedo a que yo lo aleje, porque no lo acepto (Perla, 43 años)¹²⁵.

En esta reformulación sobre el mundo gay imaginado, vuelve amenazante el hecho de que se “naturalice” su existencia en la sociedad mexicana. Dado que en los últimos diez años, el movimiento social LGBTTTI no sólo ha logrado visibilidad semántica, discursiva, pública, mediática, y política, sino jurídica al decretarse un soporte legal que garantiza algunos derechos antes negados¹²⁶, y con ello al lograrse este cambio cultural, la sociedad se ve obligada a interrogarse sobre sus posibles “riesgos” en la vida cotidiana, siendo varios los puntos de su

¹²⁵ Fragmento de lo que compartió esta madre en el grupo de Cuenta Conmigo, A.C., en el 2007.

¹²⁶ En el capítulo 2, se abordaron estos procesos político-sociales.

cuestionamiento: la pareja estable, la formación de una familia, la familia homoparental, la discriminación de la que son objeto, la homofobia, y de manera significativa la discusión sobre la aprobación de la Ley de Sociedades de Convivencia:

Después que se comentó sobre la ley de sociedades de convivencia (en el grupo), “tengo muchas preguntas que aún no logro entender o actuar como Lulú (otra madre). A ella la veo tranquila, serena, feliz por la aprobación de la nueva ley. Yo sí me he preguntado y no logro entender, si ya se van a reglamentar las relaciones homosexuales y si ya no va a haber reproducción humana, ¿qué va a pasar con nuestro México? Con nuestras familias, nuestras costumbres ¿Qué va a suceder con nuestra sociedad? (Pamela, 45 años)¹²⁷.

La sensación de que el mundo se desmorona proviene del efecto de la institución de la heterosexualidad, anclado en el orden social y en las experiencias subjetivas. Así, la institución social de la heterosexualidad se torna como un “saber” específico y riguroso que acota un campo epistemológico, Wittig denomina *pensamiento heterosexual* el cual:

se entrega a una interpretación totalizadora a la vez de la historia, de la realidad social, de la cultura, del lenguaje y de todos los fenómenos subjetivos. (...) Esta tendencia a la universalidad tiene como consecuencia que el pensamiento heterosexual es incapaz de concebir una cultura, una sociedad, en la que la heterosexualidad no ordenara no sólo todas las relaciones humanas, sino su producción de conceptos al mismo tiempo que todos los procesos que escapan a la conciencia. (...) Y la retórica que los expresa, revistiéndose de mitos, recurriendo a enigmas, procediendo por acumulaciones de metáforas, cuyo poder de seducción no subestimo, tiene como función poetizar el carácter obligatorio del “tú-serás-heterosexual-o-no-serás (2006:51-52).

Es así que en estos relatos aparece un mundo imaginado provisto de violencia, en dos sentidos: por la violencia estructurante de la heteronormatividad que constriñe a los sujetos en sus modos de vida y desde donde se mueven, y la violencia que éstos ejercen desde sus operaciones conceptuales que colocan a los “otros” en un mundo contaminado, invivable, inescrutable. Ese cuerpo, sobre todo el cuerpo homosexual, revierte de repugnancia por sentirse como contaminante. Nussbaum (2006), lo ejemplifica del siguiente modo, “la idea del semen mezclado con heces en el interior del cuerpo de un hombre es una de las más repugnantes que puedan

¹²⁷ Fragmento de lo que compartió esta madre en el grupo de Cuenta Conmigo, A.C., en el 2006.

ser imaginadas por los hombres, para quienes la idea de no penetrabilidad es una frontera sagrada contra lo pegajoso, lo viscoso y la muerte. [...]. Así, la repugnancia es, en su esencia, repugnancia a la propia penetrabilidad y viscosidad imaginadas, y es por ello que el hombre homosexual es considerado tanto con repugnancia como con temor, como un depredador que podría tornar repugnantes a todos” (2006:137). Y es que cada órgano del cuerpo con sus funcionamientos y sus trastornos da lugar a una representación en el seno de una “corporeidad”, de un origen a la vez desconocido y representado (Lefevre, 2006).

Siguiendo esta lógica, el cuerpo “habla” por sí mismo y el cuerpo homosexual se delata ante la mirada heteronormativa, produciendo una vigilancia constante de sus deslizamientos, que se pueden expresar a través de ciertas señas corporales. Pero además, una vez que hablan sobre su existencia, al compararla con lo establecido recrean su campo mítico, y el mito, a decir de Barthes (2008) *es un habla despolitizada*. Esto conlleva a fundar el mito de la heterosexualidad como naturaleza y eternidad, le confiere una claridad que no es la de la explicación sino de la comprobación, más aún, “al pasar de la historia a la naturaleza, el mito efectúa una economía: consigue abolir la complejidad de los actos humanos, les otorga la simplicidad de las esencias, suprime la dialéctica, cualquier superación que vaya más allá de lo visible inmediato, organiza un mundo sin contradicciones puesto que no tiene profundidad, un mundo desplegado en la evidencia, funda una claridad feliz: las cosas parecen significar por sí mismas” (2008:239).

Hasta este momento he mostrado las formas en que se configura un cuerpo homosexual, en tanto la producción de un cuerpo abyecto y su extrañeza. Con ello quiero dar cuenta de cómo se problematiza la homosexualidad por sobre las otras identidades sexuales (lesbiana y bisexual). Este es un referente cultural que coloca en el centro de su malestar a los sujetos que se desplazan de una heterosexualidad obligatoria que será fallida, al desvío de una homosexualidad que denigra su masculinidad. En esta transición, irrumpe con más fuerza aquella homosexualidad “feminizada” pues es la que sobremanera perturba más a madres y padres, como signo de un sistema patriarcal.

Por ello, en lo que respecta a la problematización de los cuerpos lesbianos, en menor medida, hubo familiares que buscaban ayuda ante el malestar de tener una lesbiana en la familia. En parte, esto pudo ser reflejo de la menor necesidad de las hijas por “confesar” su sexualidad lésbica, inmersas en un contexto social que coloca en menor lugar de importancia la sexualidad de las mujeres. De igual manera, en los grupos dedicados a jóvenes, acudían pocas lesbianas a tales espacios.

Esto permitió reconocer una diferencia entre el malestar subjetivo provocado por el hijo que por la hija en función de su sexualidad. Tal hecho dejó claro que la sexualidad lésbica está más invisibilizada y resulta menos disruptora del orden genérico, pues no había el mismo grado de vergüenza o indignación que cuando se trataba de hombres homosexuales. Por ejemplo, en un ejercicio grupal en Cuenta Conmigo, después de que se revisó el lugar dentro de los esquemas valorativos de los homosexuales y las lesbianas se comentó:

Raquel: ¿Por qué los hombres rechazan a los homosexuales y son más tolerantes con las lesbianas?

Omar: Porque no nos afecta, no las vemos.

A las mujeres se les permite socialmente tener mayor cercanía corporal a diferencia de los hombres. La afectividad entre mujeres no induce sospechas, se pueden tomar de las manos, abrazar, saludar con besos y esas acciones pueden ser traducidas como “amistad”, “ternura”, “complicidad”, etc. Y por otro lado, según lo muestra Alfarache (2003), hay un aprendizaje del silencio como parte fundamental de la vida de las mujeres lesbianas, se da a través de una doble vía: a los silencios que por género les corresponden se suman silencios específicos estructurados en torno a la homosexualidad en general, y al lesbianismo y las mujeres lesbianas en particular.

Yo ya me había percatado de ciertas cuestiones, me di cuenta por cartas que tenía mi hija por ahí. Yo no le pregunté ni quise saber, yo tenía duda pero no me quería abrir a esa situación. Su papá me comunicó que ella había hablado con él. No me sorprendió. Su pareja no me agrada, tiene imagen de chica rebelde, hablaba todo mundo de ella, era novia de un amigo de mi hija, le gusta el relajo, no es madura.

Dejó de estudiar, se embarazó. Hemos dado pie a que mi hija haga algunas cosas a escondidas¹²⁸.

Al igual que en los hijos gays, en las madres de lesbianas, aparecía el miedo ante la pérdida de ver a sus hijas casarse y consolidar una familia, el imaginar que ya no habría nietos. La maternidad ocupó un lugar central, puesto que no sólo se refería al hecho de tener hijos, sino que estaba la preocupación por las hijas ya que vivirían solas, sin hijos, sin familia. Por supuesto, anulaban la capacidad reproductiva pues sin un pene, no había posibilidad de revertir ese destino social, pero aún con esto, a diferencia del cuerpo homosexual, el cuerpo lesbiano se torna menos problemático, en tanto que se presentaba como menos visible.

Desde mi punto de vista, la escasa problematización que se daba en los grupos de Cuenta Conmigo y Familias por la Diversidad Sexual, sobre la sexualidad lésbica se debió a que se priorizó la reflexión colectiva a la homosexualidad. Incluso las participaciones de las madres de lesbianas, se centraba más en el desvío del cuerpo masculino. Además de lo ya señalado, se debe a que no hay un imaginario que coloque el cuerpo lesbiano en un lugar de riesgos, no hay preocupación por la ausencia de la virginidad (sin un pene que traspase el himen), por lo tanto era obvio que el tema de los embarazos no deseados o prematrimoniales no significaban problemas para la familia, como tampoco el miedo a que su hija se infectara de VIH. El lugar problemático estaba puesto en la exigencia social del papel propio de género, casarse y formar una familia.

En cambio, la bisexualidad fue poco problematizada. La homosexualidad como cosa de integilibilidad daba para conglomerar ahí distintas prácticas; ahí cabían travestis, transexuales, pedófilos, etc. No obstante aun con esa ausencia fue posible reconocer que la bisexualidad tuvo varias apreciaciones. Permanecía por un lado, la idea de que se trata de una “indefinición”:

Mi intención no es ayuda para mí, sino para mi hija, quiero saber ¿por qué se involucra con bisexuales? No soporto a los bisexuales, porque ni siquiera están definidos. Quiero que me canalicen con un sexólogo para mi hija, por las relaciones destructivas en las que se engancha (mujer de 47 años)¹²⁹.

¹²⁸ Fragmento de lo que compartió una madre en Cuenta Conmigo, en el 2007.

¹²⁹ Idem.

Hay en este relato una idea de bisexualidad que se torna despreciable. El no estar “definido” significa otro código que es aún más difícil de descifrar, está más allá de la homosexualidad, y más lejano a la construcción de la heterosexualidad normativa. Lo que permite pensar que la bisexualidad es portadora de varios estigmas. Utilizo el planteamiento de Seffner (2006), porque aun cuando habla del contexto brasileño, refleja lo que en nuestra sociedad se construye de ella. Este autor considera que abrir el tema sobre los hombres bisexuales en medio de la cuestión del SIDA y de la orientación sexual, adquiere varios significados. Uno se vincula a la idea de “indecisión”, ambigüedad, falta de fuerza de voluntad, incapacidad para fijarse una orientación. Otra fuente de estigma es pensar en la bisexualidad, en especial la masculina, como un exceso, un deseo de intensificar la vida sexual, hacerlo todo y entregarse a los placeres con quien sea. Una fuente más de estigma es el hecho de que la bisexualidad tiene una gran influencia en el debate sobre la fidelidad y la relación monogámica.

Llegado a este punto, hemos mostrado los discursos que producen cuerpos extraños, adversos, distorsionados como efecto de una cultura sostenida por el machismo, la heteronormatividad y el valor supremo que se le deposita al ideal de familia. De acuerdo con Butler (2002), el campo del discurso y el poder delimita aquello que se califica como lo “humano”, pero en aquellos cuerpos abyectos que no parecen apropiadamente generizados, lo que se cuestiona es su humanidad misma. Lo abyecto designa aquellas zonas “invivibles”, “inhabitables” de la vida social. Sobre el desdén de lo que no debe ser, problematizaron distintos campos de la “no heterosexualidad” y produjeron una otredad. Denominaron, y en esa denominación fijaron una frontera, un lugar, una identidad y un mundo. Materializaron cuerpos aceptables y cuerpos abyectos.

Así se construye un cuerpo, pensado desde la heterosexualidad. Como refiere Preciado: “el cuerpo hetero es producto de una división del trabajo de la carne según la cual cada órgano se define por su función. Una sexualidad cualquiera implica siempre una territorialización precisa de la boca, la vagina, el ano. Es así como el pensamiento heterocentrado asegura el vínculo estructural entre la producción de la identidad de género y la producción de ciertos órganos como órganos sexuales y reproductores” (Preciado, 2005: 128). En el intento de entender las construcciones que explican el cuerpo del hijo, hubo una

representación desde un lenguaje “heterocentrado”, un pensamiento heterosexual que según Wittig (2006) tiene la forma de un sistema cerrado que produce y reproduce las categorías de hombre y mujer, alcanzando un carácter casi arquitectónico, unitario, rígido.

Aunque es importante hacer mención que tal necesidad de hurgar en la intimidad del hijo a costa de saber “la verdad” de ese cuerpo, tiene una procedencia histórica: la producción de una nueva organización y una nueva física del espacio familiar sexualmente aséptico. Nos dice Foucault (2001b), que el cuerpo del hijo, concretamente su práctica masturbatoria generaron en los siglos XIX y XX una campaña sobre la masturbación infantil, exigiendo a los padres estar presentes y abrir los ojos en el espacio familiar, ocuparse directamente de sus hijos eliminando todos los intermediarios, y haciendo del espacio de la familia, uno de vigilancia continua en el momento en que ese cuerpo está en estado de placer:

Al destacar la sexualidad del niño, más exactamente su actividad masturbatoria, al poner de relieve el cuerpo del niño como peligro sexual, se dio a los padres la consigna imperativa de reducir el gran espacio polimorfo y peligroso de la casa y no formar ya con sus hijos, con su progenitora, otra cosa que una especie de cuerpo único, unido por la preocupación de la sexualidad infantil, por la preocupación del autoerotismo infantil y la masturbación [...] Se trata de constituir una familia-canguro: el cuerpo del niño como elemento nuclear del cuerpo de la familia. [...] la sexualidad no relacional, el autoerotismo del niño como punto de enganche, punto de anclaje, de los deberes, la culpa, el poder, la preocupación, la presencia física de los padres; éste fue uno de los factores de esa constitución de una familia sólida y solidaria, de una familia corporal y afectiva, de una pequeña familia que se desarrolla, desde luego, en medio pero también a expensas de la familia-red, y que conforma la familia célula, con su cuerpo, su sustancia físico afectiva, físico sexual. [...] Este incesto, este incesto epistemofílico, este incesto del contacto, la mirada, la vigilancia, fue la base de la familia moderna (Foucault, 2001b:234-235).

Así, la gran dramaturgia familiar en los siglos XIX y XX, ese pequeño teatro de la comedia y la tragedia de la familia, de la que Foucault (2001b) dio cuenta, es herencia histórica que pervive hoy bajo una nueva necesidad: la salud emocional del hijo/a.

Mirar de nuevo al hijo/a, otorgar su humanidad

Luego de un proceso complejo de resignificación de la no heterosexualidad, las madres y padres pasaron por uno distinto; la operación de producir un cuerpo extraño se revierte para regresarle su condición humana: “ese otro no es tan distinto

a mí". Mirar de nuevo al hijo/a, una vez que se ha pasado por momentos críticos, es resultado de una configuración compleja en la subjetividad que implica la movilización de emociones, la vergüenza y la culpa por ejemplo, generan una disputa en la maternidad y el vínculo con ese hijo/a, para dar lugar también a un trabajo de reconocimiento y acogida. Aunque es preciso decir que no se trata de un pasaje lineal ni determinado, sino yuxtapuesto, procesual y disperso.

Ese tránsito no se realiza en soledad, quizás habrá quienes lo consiguen en un espacio de reflexión individual, pero acá apareció como resultado de su "estar expuesto" en un grupo. Someter a discusión su propia experiencia, su vulnerabilidad, su intimidad en un grupo (donde se abre una situación la cual entra en resonancia con otras situaciones y la multiplicidad en sus modos de actuar), despliega un horizonte de posibilidad. Al escuchar lo que el otro coloca a discusión, lo que pide al grupo atender y reconstruir, se pone en marcha un movimiento del pensamiento y de las emociones experimentadas. Un espiral de emociones que los atraviesa, a veces se toca el dolor, en otras la vergüenza, hasta llegar a la tristeza y subir de la incertidumbre, a la alegría, el amor, la esperanza, la complicidad. Ante un nuevo integrante en el grupo, volver a descender a la tristeza, pero esta vez con las nociones comunes que fueron construyendo como colectividad y, poco a poco, se dibuja una especie de sabiduría que se nutre de lo que cada integrante aporta al conocer de algo, saber un poco de aquello, o realizar lo otro; y así, tantear y experimentar los agenciamientos de otros para la acción propia. En suma, construir nuevos modos de existencia a partir de una aventura colectiva.

Más allá de la tolerancia. La experiencia del reconocimiento y la ética de la hospitalidad

Además de los reacomodos en las formas de concebir epistémicamente al hijo/a bajo la consigna del saber "¿Quién eres?", la relación que se establece con el hijo/a se da en contextos de agresividad. Una distancia entre la familia y el hijo/a "extraño" a veces sutil y en otras muy obvia, marca el inicio de una disputa por la diferencia y la distinción del otro "nosotros somos diferentes a ti" y al mismo tiempo tratar de regresarlo a su origen "tú eres uno de nosotros".

En este proceso hubo un ambiente tenso. Yo sí agredí a mi hijo, verbalmente. Le decía que porqué se ponía esas cosas, que parecía una mujer, que se quitara eso. Lo hacía porque me preocupaba que la gente se diera cuenta de su homosexualidad, pensar que la familia se pudiera dar cuenta me daba terror, pensar que mi hijo se pudiera travestir me daba mucho miedo. Y cosas así tan absurdas como que ya se iba a convertir en mujer, son ideas que no las tenía claras porque como no le preguntaba a él, lo agredía de esa manera; diciéndole que si ya se quería convertir en mujer. O sea pasaron como esas relaciones y otra vez estábamos estables, pero yo todas las noches pidiéndole a dios, que me haga el milagro (Belem, 38 años).

Yo pensaba que tenía una etapa de rebeldía y estarme fregando. Empezamos una situación muy difícil de violencia, yo a cuestionarle todo. Ella también empieza a reaccionar con mucha violencia hacia mí. Y por lógica su papá y su hermano se aliaban conmigo. Y éramos un frente de batalla [...] Hasta que en una ocasión, los papás de la novia se enteran y arman un relajo que van a meter a mi hija a la cárcel. Una cuestión muy horrible de sanción, de “llévense a su hija enferma”. Ellas se escapan una vez. Y fui a ver a la señora y le comento “no sé qué está pasando con ellas, pero si nos oponemos va a ser peor. Mantengámonos vigiladas y llevémoslas al psicólogo”. Me decía que su hija no estaba enferma, que la enferma era mi hija y nosotros teníamos que hacer algo con ella. Esa noche ni dormimos buscándolas. Al día siguiente me habla a la casa y le digo “vente para acá, vamos a ver qué hacemos” y llegaron muertas de hambre y de frío. La niña quería quedarse con Ana, pero tenía dieciséis años, legalmente era un problema. La señora llegó muy mal. Cacheteó a su hija. Recuerdo que la primera impresión de la señora al llegar y verlas sentadas en el sillón, fue muy profundo, su cara de ¡la cosa más horrible que se hubiera imaginado en la tierra! Ahí empecé a cambiar con mi hija y busqué ayuda para que según yo, la “hicieran entender” (Lucía, 41 años).

En la jerga común se diría que se trata de comportamientos homofóbicos, basados en un “miedo u odio irracional a personas homosexuales” (Borillo, 2001), pero lo que sucede es más complejo y no como resultado de una reacción de agresión *per se*. Una mirada superficial de lo que muestran estos relatos, puede incluso vislumbrar la existencia de un acto de crueldad en la propia casa, y en efecto, se produce crueldad, pero ésta forma parte de un proceso moral y de conocimiento. Para Nietzsche (2000: 229), “Hemos de cambiar las ideas que tenemos acerca de la crueldad y abrir los ojos [...] hemos de dejar de lado esa estúpida psicología de

antaño que sostenía que la crueldad sólo surge a la vista del sufrimiento *ajeno*; también se da un goce intenso, intensísimo, ante el sufrimiento propio, ante el dolor que nos infligimos [...] lo que le impulsa y le incita íntimamente a ello no es sino la crueldad, el peligroso estremecimiento de una crueldad dirigida *contra nosotros mismos*". Para Nietzsche, incluso, el conocer mismo es un acto de crueldad: "Considerar las cosas de una forma profunda y radical es ya una violación, un deseo de hacer daño a la voluntad básica del espíritu, que tiende siempre a la apariencia y a lo que se encuentra en la superficie. En toda voluntad de conocer hay ya una gota de crueldad" (2000:381).

Lo que encontramos es que en el espacio de la intimidad se dan acercamientos con ese ente (hijo/a) extraño para *identificar-distinguir* su lugar en este mundo y la relación entre su mundo y el que ha sido preestablecido y recorrido por sus padres, y en estos atisbos y quiebres conceptuales, se da una dolorosa crueldad como resultado de este choque de fuerzas, porque en el fondo hay un dilema moral. Por ello, insistimos en lo siguiente, dado que la moral es un referente que rige nuestra vida cotidiana, nos dice quiénes somos y si lo que hacemos es bueno, malo o tiene valor, de acuerdo con Mèlich (2014), en toda moral opera una lógica de la crueldad porque es un sistema de pensamiento lógico y por lo tanto siempre cruel. De tal forma que existe crueldad en la operación de identificar-distinguir, en la experiencia de reconocimiento. El siguiente relato da cuenta de ello:

Fue muy malo, como en la mayoría de las familias cuando el hijo te dice que es gay. Te estoy hablando de hace 20 años cuando él salió del closet, no había grupos de apoyo, ni internet, había la enciclopedia británica, fui a leer y por supuesto que decía que no era normal, que no era natural, entonces todo eso te influencia en cómo aceptas al hijo (...) Y fue un día muy horrible, uno de los peores días de mi vida. De pronto era como un extraño, no sabía cómo hablarle, no había contacto, no había condiciones. Tenía 23 años. Después empezó con los problemas del VIH, sarcoma de kaposi, desde el día que nos dijo que era gay hasta el día que murió pasaron dos años. Fue muy difícil que él era gay, la enfermedad y su muerte. Jamás le pude decir: "Te acepto tal como eres", porque en mi cabeza estaba que le había dado SIDA por ser gay (Rosa Feijoo, 68 años).

Reconocer implica un volver a conocer algo, una cosa, situación, un concepto o un hecho. El reconocimiento es volver a aprehender el sentido de los objetos: pero esta aprehensión marca una acción mental por parte del sujeto en la que a través de identificar, relacionar y distinguir las notas de sus objetos alcanza la posibilidad de un conocimiento más profundo (Ham, 2007). Ricoeur, plantea que el reconocimiento refleja un movimiento propio de aprehensión del mundo que no sólo es teórico sino que se desenvuelve en esferas de la ética y la política hacia el otro. La operación *identificar-distinguir* marca el movimiento de una dialéctica destacando el papel activo del sujeto, pues él ejecuta la acción de reconocer algo fuera de su mismidad, constituyendo una relación con el otro, un encuentro del ente distinto y opuesto, siendo así que el reconocimiento conlleva la necesidad de ser reconocido, “para identificar es preciso distinguir, y se identifica distinguiendo. Este requisito no rige sólo la teoría del reconocimiento limitada al plano teórico, regirá también, con igual insistencia, todos los usos nacidos del cambio del reconocer al ser reconocido: la persona humillada aspira precisamente a ser distinguida e identificada” (Ricoeur, en Ham, 2007:192).

Como he mostrado, el reconocimiento pone en relación a dos sujetos en sus diferencias para dar lugar a su condición de semejanza. Es resultado del encuentro con el rostro del otro, con la interpelación que se constituye en esa relación, con la voluntad de saber. Vimos cómo el acercamiento al otro; desde las primeras reacciones familiares, las formas de problematizar la no heterosexualidad y producir un mundo gay imaginado, hasta la búsqueda de respuestas, implica un trabajo descomunal, todo menos mecánico y sin sentido, pues trasciende de su condición moral para elevarlo a una operación ético-política, que va de la necesidad de reconocerlo, aunque esto implique crueldad, para darle existencia social, para abrigarlo y darle un lugar de pertenencia en ese hogar y en ese mundo. Al fin y al cabo, la amenaza que representa el otro marca el inicio de una relación de coexistencia. Y como sugiere Innerarity (2008), una hermenéutica de lo extraño no está sometida a la lógica de la exclusión, sino más bien, una lógica de la relación y el tránsito del que surge algo distinto: nuevas perspectivas.

La maternidad en disputa. Vergüenza, culpa y amor: catalizadores políticos

Hasta ahora, los relatos presentados a lo largo del capítulo han dado cuenta de lo que sucede en la intimidad de estas madres y padres, mostrando los procesos subjetivos en una relación directa con el hijo/a. Incluso cuando buscaron apoyo en un espacio externo al entorno familiar, sea con un especialista, sacerdote, amistades o grupos de ayuda, ha sido con el fin de elaborar nuevas significaciones de esa relación. Pero tal travesía no concluye en una redefinición directa “tú-yo”, siempre hay un nosotros. Esto significa que de un acontecimiento privado puede configurarse en un proceso reflexivo como parte de una colectividad, donde no se trata sólo del hijo/a sino de aquellos otros desprovistos de un reconocimiento. En este apartado quiero mostrar ese pasaje, esa frontera entre los procesos emocionales producidos por la no heterosexualidad del hijo/a y cómo éstos pueden ser detonadores de acción hacia proyectos de politización “No estamos solos, existen otros y esos también son *uno de nosotros*”. La vergüenza, la culpa y el amor fueron catalizadores que ayudaron en el tránsito hacia una subjetividad política.

Una pregunta recurrente que me hice durante el trabajo de campo fue, ¿qué detona que las madres estén más activas que los padres, en los procesos de sus hijos/as, y hacia un sentido de comunidad? Si bien he dado cuenta de las reacciones de algunos padres ante sus hijos/as, éstos han ocupado un lugar más bien periférico. Aunque hubo padres preocupados, amorosos y activos con el proceso familiar y con el propio hijo/a, las madres se desprendieron del núcleo familiar para gestar otra manera su maternaje, esta vez con desconocidos. Por eso aquí hablo de maternidad en disputa porque han sido las mujeres quienes profundizan en ese vínculo, en esa práctica construida y además, se han insertado en el espacio público, dando la cara. La pregunta desprendida del campo no es tautológica, es bien sabido que la institución de la maternidad como producción imaginaria e histórica tiende a ser opresiva, estructurada y estructurante de la subjetividad de las mujeres y vigilada por los discursos morales y sociales y en el plano cotidiano tiene un efecto profundo en sus formas de actuar. No obstante esta pregunta sirvió para seguir una ruta específica: dar cuenta de lo que se generó después del duelo y los procesos de redefinición de la no heterosexualidad, dando cabida a las capacidades activas de las madres a partir de ciertos detonadores: la vergüenza, la culpa y el amor. Lo que llevó al lugar de los reparos y resarcimientos

desde lo cotidiano: los fallos (¿En qué fallé?), las deudas (¿Qué te debo?) y la capacidad cuidadora y protectora (¿Qué puedo hacer para apoyarte?). Es decir, me interesó menos buscar una explicación teórica de la maternidad como el lugar de reproducción del orden social y en su lugar reconocer cómo desde sus modos de actuar del “ser madres” se activan sus capacidades micropolíticas para impugnar ese orden y transformarlo.

Si hacemos una relectura de los testimonios recorridos, encontraremos la angustia en sus protagonistas por el peso de una sociedad vigilante y sancionadora hacia la familia. Pero ese peso recae sobre todo en la madre. Si un niño llora desesperadamente, las miradas se dirigen a la madre, si hace berrinche, deja de comer o se enferma, se cuestiona la educación y el cuidado de la madre y aparece un sinfín de reclamos y consejos para que desarrolle bien su papel. Y es que se espera de la maternidad y de las mujeres el mejor de los desempeños, por ser uno de los lugares donde se les cede el poder y capacidad autogestiva, es ahí donde se da su condición de autoridad socialmente reconocida. Así que esa vigilancia social opera como una de las tecnologías con las que vemos, siendo una forma de administración de la mirada que recorre, califica, sanciona. Ese monitoreo, el cual les resulta angustiante a estos padres, e insisto, sobre todo a las madres, es el que *vigila* la regulación de la fuerza existente en el vínculo materno, *califica* a un sujeto educado por esa madre acorde al orden social de este mundo para darse un sujeto productivo, e implícitamente su heterosexualidad y su capacidad reproductiva, y *sanciona* a la persona que ejerce el maternaje. Por lo tanto, es un vistazo al reducto de lo social: ese lazo con la vida y sus instituciones.

Desde esta lógica, si un hijo/a no es heterosexual, significa que la maternidad falló, algo sucedió en ese vínculo, y ante esto, aparecieron dos emociones: la vergüenza y la culpa¹³⁰. La vergüenza es una emoción experimentada como resultado de un error. Fue constante escuchar a las madres, sea en las entrevistas o en los grupos, interrogarse: *¿En qué fallé? ¿Dónde fallé? ¿En qué momento sucedió y no me percaté? ¿Qué hice mal?* Dándose un proceso de cuestionamiento

¹³⁰ Si bien existe una herencia judeocristiana que ha permeado un estilo de ortodoxia sexual en las familias, también se dieron procesos de secularización que modificaron o “maquillaron de pseudociencia” algunos prejuicios (Monsiváis, 1995), pero persiste un sentimiento de culpa ligada a...y la vergüenza como producto de deshonra familiar.

sobre los actos propios de la maternidad. Mientras que la culpa, alude a un darse cuenta penoso del lazo con el hijo/a y experimentar que existe una *deuda*, un *¿qué faltó?*, *¿qué te debo?*

Martha Nussbaum, aporta una reflexión interesante sobre la culpa, pues encuentra una potencia creadora. “La culpa es un tipo de ira dirigida contra uno mismo, pues se reacciona ante la percepción de que uno ha cometido una injusticia o causado daño. (...) Por sí misma, la culpa reconoce los derechos de los demás. De ese modo su agresión misma es más madura, más potencialmente creativa que la agresión involucrada en la vergüenza, la cual apunta a una restauración narcisista del mundo de la omnipotencia. En cambio, la culpa está dirigida a una restauración de la completitud del objeto o la persona separada” (2006: 244). En su análisis, la culpa es potencialmente creativa, relacionada con la reparación, el perdón y la aceptación de límites a la agresión, aunque agrega que “por supuesto, puede ser excesiva y opresiva, y puede haber un correspondiente exceso de concentración en la reparación, que es autotorturante de un modo enfermizo” (2006: 246). Desde este recorrido, lo que encontré es un sentimiento de culpa dispuesto a redimir el daño. Es desde esta combinación entre vergüenza y culpa lo que las fue llevando a fuerza de su voluntad, a constituir un modo distinto de relación con el hijo/a. Tornándose como un deber moral que las obligó a pasar de ese pasaje tortuoso, hacia una acción, una reparación. Sin decirlo, manifestaron un “me equivoqué y me disculpo por ello”.

En este tiempo de que la agredía e insultaba, también me sentía culpable. Y mi hija me dijo que buscara unas terapias. Y fue como vine aquí (se refiere al grupo) y me hicieron entender las cosas. Y ahora me arrepiento de lo que le hice sufrir a mi hija. Porque sí sufrió muchísimo conmigo. Después de mis terapias yo tenía mucho remordimiento. Y ahora ya mejoró la relación con ella. Ya bromeo con ella y ya le digo que lleve novias a la casa (Adriana, 55 años).

Jamás lo hemos hablado abiertamente, yo hice que no aceptara (su homosexualidad). Él tiene 28 años, fue mi único hijo. Quiero revertir lo que hice y que acepte su condición. Mi hijo no lo acepta. Yo siempre le dije “No puedes ser así porque la gente te va a marginar, te va a rechazar”. Siento culpa, pero siento que de alguna manera lo ayudé a sobrevivir. Sé que así nació porque lo sé, siempre lo

supe. Dicen que lo que no se puede cambiar hay que aceptarlo. Quiero que me ayuden a encausarlo para poderlo ayudar (Rosario, 57 años)¹³¹.

Insisto en el siguiente punto, en estos y otros relatos aparecen con fuerza un cúmulo amorfo de emociones, que hace del proceso de reconocimiento, difícil de digerir. De hecho sobresalía la metáfora de “la digestión”, frases como: “*Es algo que no sé cómo digerir*” “*Me cuesta digerirlo*” “*Aún no lo puedo digerir*”, muestran la dificultad para ordenar y menos comunicar lo que desde el cuerpo se experimenta simultáneamente y de manera abrupta, un revoltijo literal de emociones. Pero destacan por su persistencia, esa *vergüenza* como recordatorio de que uno se expone a su vulnerabilidad e imperfección por las normas sociales, de que uno puede estar en los límites de la normalidad y anormalidad y de ahí ese temor al estigma. Y también sobresale la *culpa* como estado interno que carcome la conciencia y que exige solicitar el perdón de alguna forma.

Es en este nudo que a mi modo de ver se produce *la deuda* con el hijo/a y que se extiende hacia otros en esa condición de abyectos que requieren se les devuelva su humanidad. Este es un momento clave en la “gestación” (a propósito del maternaje) de un proyecto de politización que más adelante mostraré. Volviendo al punto inicial, ese proceso reflexivo en las madres que obligó a tratar de responderse: *¿En qué fallé?, ¿qué hice mal? Y ese ¿qué faltó?, ¿qué te debo?*, se reconfigura un resarcimiento, una indemnización, y en ese experimento puede emerger una comunidad. Tal como Roberto Esposito (2003), sugiere: “*Communitas* es el conjunto de personas a las que une, no una “propiedad”, sino justamente un deber o una deuda. Conjunto de personas unidas no por un “más”, sino por un “menos”, una falta, un límite que se configura como un gravamen, o incluso una modalidad carencial, para quien está “afectado”, a diferencia de aquel que está “exento” o “eximido” (Esposito, 2003: 29-30).

Los resarcimientos fueron distintos. Desde acercarse al hijo/a y abrir un diálogo para escucharse de manera diferente; buscar ayuda para ambos a través de psicoterapia o grupos de autoayuda; darle cabida al tema de los noviazgos, permitir la visita de amigos/as o parejas a la casa; acompañar al hijo/a a la marcha

¹³¹ Fragmento de lo que expresó una madre en crisis al grupo de Cuenta Conmigo, en el 2008.

del orgullo LGBTTTTI o abrir un espacio colectivo en el propio hogar para acoger a jóvenes:

Yo ya llevaba a mi hijo al grupo de jóvenes. Yo me entero de que se quedan sin lugar para sesionar y dije: “vámonos a mi casa”. Yo que no quería que ni los vecinos se enteraran pues ya no me importaba. Ahora lo que me importa era salvar vidas. Salvar gente que la esté pasando mal. Y dar información sobre todo (Maira, 47 años).¹³².

Sólo resta ubicar al amor en esta relación. Esta emoción sí bien está presente todo el tiempo combinada con otras (por ejemplo amor-odio, amor-vergüenza), es la que al final de cuentas sella un *pacto de no agresión* con los hijos/as, se concreta un acto de justicia y paz. Siguiendo a Nussbaum, “el amor es entendido de modo creciente en términos de intercambio y reciprocidad, antes que de fusión narcisista y anhelo colérico de control; el yo es comprendido de forma creciente y es aceptado como humano, incompleto y parcial, en vez de como completud grandiosa y exigente” (2006:223). Núñez (s/f), entiende por amor *una relación social basada en la capacidad humana de tender lazos de intimidad*. Del amor hay mucho que decir, sobre todo cuando se deslinda de su espontaneidad y cliché, para elucidar más bien su condición de posibilidad, como lo puede ser un activismo amoroso y solidario, e incluso cuando se desmenuza una de sus prácticas: el cuidado. Por lo pronto dejamos claro que esta amalgama de emociones son catalizadores políticos hacia una reparación, justeza, paz y producción de sentidos colectivos:

Era una batalla campal. Ella no comía con nosotros en la mesa. Si por alguna razón coincidíamos en la casa, siempre se apartó (...) Yo creo que nos ayudó mucho el acudir a los grupos, fue fundamental porque yo no le veía ni luz ni patas, ni cabeza a la situación que vivíamos. Hasta que hablé con ella, no habíamos hablado más que para insultarnos. Nos sentamos en el sillón y le dije: “yo no sé qué te pasa, yo no sé qué me pasa. Lo que sí sé, es que necesitamos ayuda, vamos a los grupos” y ella dijo “está bien” en ese momento yo sentí que algo bajó y nos pusimos a llorar, nos abrazamos. Creo que ese fue el momento en que cambió. Otra cosa

¹³² Entrevista autobiográfica narrativa, realizada en 2013. La conversación se efectuó en su casa, lugar donde sesiona el grupo de jóvenes pertenecientes a Familias por la diversidad sexual. El formato de intervención es el mismo que el que dirige Miriam Ángel, sólo que aquí únicamente entran jóvenes, un especialista en cuestión (médico, sexólogo, abogado, activista, etc.) algunos acompañantes pares que coordinan las sesiones y como soporte emocional, una madre que les da consuelo.

completamente diferente, el que ella y yo empezamos a comunicarnos. Me acuerdo mucho de esas primeras veces, cuando yo la veía salir de los grupos, feliz, contenta, riéndose, bromeando con las chavas y los chavos, y dije: “Eso es lo que yo quiero. Yo quiero que mi hija sea feliz y yo quiero sentirme feliz”. Entonces fue ahí el empezar a acomodar muchas cosas (Lucía, 41 años).

Yo cuando empecé a venir aquí venía muy enojada. Pero una compañera, la primera vez que me vio, me dijo que no fuera así con mi hija. Casi luego, luego la acepté. Yo empecé a venir en mayo y al mes fue su regalo. Le dije “sabes qué; que ya te acepto”. Antes le negaba hablar con otras mujeres al teléfono, pero le dije el día de su cumpleaños que ya podía hablar con sus amigas. Ella me abrazó, se puso muy contenta me dijo que gracias (...) Mi hija me platica que la playera que traía en la marcha, ella la regalaba para que no viera su playera. Entonces como ya estaba bien con ella, le di yo para su playera, y se fue muy contenta (Adriana, 55 años).

Hasta aquí, con estos relatos quiero dar cuenta de la fuerza de las emociones. Son acompañantes ante la alteridad, pero también ante nuevos vínculos de reconocimiento y solidaridad. Siguiendo a Norbert Elias: “la posibilidad de sentir miedo, como de sentir alegría, es un rasgo invariable de la naturaleza humana. Pero la intensidad, el tipo, la estructura de los miedos que laten o arden en el individuo [...] aparecen determinados siempre por la historia y la estructura real de sus relaciones con otros humanos” (1987:528). En el caso de los relatos presentados de algunas madres vimos que trasladan el dolor, la vergüenza y la injuria hacia una configuración “poética” de la vida contra el poder, que resalta la concepción activa, creativa y resistente de los sujetos que escriben sus prácticas cotidianas, en modos múltiples de narrar, contar, y expresar lo vivido. Estamos ante la emergencia de un relato. Y en ese sentido, siguiendo a Rhéaume (2002), todo relato individual es producido por un individuo social quien hace referencia a diversos tipos de pertenencia, a una variedad de instituciones: familia, escuela, trabajo, amigos, barrio donde se habita. Este relato expresa también el proyecto individual que atraviesa la experiencia colectiva: se hacen elecciones, se evocan conflictos o rupturas, en fin, una dinámica muy personal y singular. En ese sentido, el relato de vida es fundamentalmente una experiencia.

Capítulo V

“Uno de nosotros”. Gestar la política de la presencia: micropolíticas y sentidos colectivos

El miedo no sólo está en el origen de la política, sino que es su origen,
en el sentido literal de que no habría política sin miedo.
Roberto Esposito, *Communitas*

Lo que más falta nos hace es creer en el mundo, así como suscitar acontecimientos, aunque
sean mínimos, que escapen al control, hacer nacer nuevos espacio-tiempos,
aunque su superficie o su volumen sean reducidos.
Gilles Deleuze, *Post-scriptum sobre las sociedades de control*

¿Puede surgir del dolor, de la pérdida y del duelo, el sentido de una comunidad?
¿Qué posibilidades se activan en lo cotidiano, de interpelar la heteronormatividad,
en tanto despliegue de micropolíticas? ¿Qué procesos intervienen entre el poder y
la vida, para constituir una subjetividad política? La reflexión última de este recorrido
lleva a reconocer puntos de inflexión en la vida de madres que van conformando
una crítica a la heteronormatividad, generando micropolíticas y una ética
hospitalaria ante la alteridad. De este modo, al mirar el rostro del otro, aquel extraño
que reclama la responsabilidad de la respuesta (Lévinas, 2001), se producen
cambios en la subjetividad y, ante ello, presenciamos nuevos espacio-tiempos de
la interpelación, que no rehúyen la responsabilidad frente al mundo al intentar
construir proyectos hacia una respuesta solidaria, así como una estética de la
existencia surgida de la experiencia resistente que busca reconocimiento,
pertenencia social e histórica.

La experiencia de madres y padres que interpelan la heteronormatividad
como efecto de la contingencia experimentada por sus hijos/as es un proceso
emergente que ha comenzado a tener presencia en el espacio público a través del
*testimonio*¹³³. Se trata de un movimiento colectivo reciente que se vió impulsado
por la *Asociación Internacional de Familias por la Diversidad Sexual*, surgido en
1973 donde se formó el primer grupo de apoyo de padres y madres de hijos LGBT

¹³³ La narrativa testimonial emergió durante los años sesenta en América Latina como discurso de
resistencia de los grupos subalternos, dirigido hacia una opinión pública internacional con el fin de
denunciar aspectos o acciones que los sectores dominantes ocultan. Con la narrativa testimonial los
“sin voz” comenzaron a tomar la palabra para convertirla en escritura de una situación de urgencia
(Rodríguez Freire, 2006).

en Nueva York, llamado PFLAG (Parents, Family, Friends of Lesbians and Gays). La cultura de grupos de apoyo hizo que rápidamente se crearan grupos en distintas regiones de los Estados Unidos. Unos cuantos años después se formó PFLAG National, la unión de todos los grupos de PFLAG en los Estados Unidos, con base en Washington, DC. Hoy PFLAG tiene 385 filiales en EE.UU. PFLAG ha inspirado a países en todo el mundo, incluyendo países en Latino América, Canadá, Europa, Asia, Australia y Nueva Zelanda¹³⁴.

Como parte de su historia en América Latina, se dieron algunos acontecimientos que posibilitaron su emergencia. Una madre boliviana residente en Nueva York se unió a PFLAG para ayudar a su hijo gay y sobrina lesbiana. Ella formó Latino PFLAG para ayudar a latinos en Nueva York. Allí llegó una madre peruana para enfrentar la homosexualidad de su único hijo, se unió a Latino PFLAG y posteriormente ayudó a formar un grupo de apoyo familiar en Lima, Perú. Así mismo, el activista mexicano Luis Perelman¹³⁵ se involucró para ayudar a madres de hijos LGBT a formar grupos de apoyo. Asistió a convenciones de PFLAG National y se puso en contacto con miembros latinos. El activista invitó al primer encuentro internacional de padres/madres Latinos de Estados Unidos y madres de México. De allí nace FDS, la primera Asociación Internacional de Familias por la Diversidad Sexual. Ahora la FDS es una organización sin fines de lucro con sede en Madrid, España, que ha desarrollado una red de articulación con miembros de diferentes países de América Latina, como Uruguay, Chile, Perú, México, Argentina, Brasil y Colombia¹³⁶. Cabe mencionar que la Asociación Internacional de Familias por la Diversidad Sexual ha desarrollado las siguiente Convenciones:

¹³⁴ Información recuperada desde su página web: <http://www.familiasporladiversidad.org/familias/historia.html> (Consultado el 26 de mayo del 2015).

¹³⁵ Contador público, estudió la maestría en Sexología en el Instituto Mexicano de Sexología en los años 90s, continuó con una maestría en Desarrollo Humano en la Universidad Iberoamericana. Su formación como activista empezó en la comunidad judía donde formó el primer grupo judío gay “Shalom México”, después conformó la librería especializada en sexualidad “El armario Abierto” junto con Rinna Riesenfeld. Fue miembro y presidente de la Federación Mexicana de Educación Sexual y de Sexología FEMESS. A raíz del activismo en diversidad y en los temas de derechos humanos es miembro de la asamblea consultiva del CONAPRED, e impulsor de la Asociación Internacional de Familias por la Diversidad Sexual.

¹³⁶ Idem.

- 2002: La primera convención internacional fue en la Ciudad de México, donde se reunieron representantes de ambos países (IEE.UU. y México).
- 2005: La segunda convención en Buenos Aires, Argentina, donde se reunieron grupos de cinco países.
- 2007: La tercera convención tuvo lugar en Montevideo, Uruguay. Asistieron los representantes de catorce países.
- 2010: La cuarta convención tuvo lugar en Santiago de Chile. Asistieron los representantes de sesenta y cinco organizaciones de base de 23 países: 20 países de habla hispana en América Latina y España, los latinos en los EE.UU., Brasil y Portugal.
- 2013: La V Convención tuvo lugar en Lima, Perú. Asistieron representantes de 24 países de América Latina, España, Portugal, Italia y de organizaciones de Estados Unidos, tanto latinas como angloparlantes.
- 2016: La VI Convención tendrá lugar en San José de Costa Rica.

Ahora bien, los tres colectivos que estudié (Cuenta Conmigo, Familias por la Diversidad Sexual y FUNSEVIDA) pertenecen a esta asociación internacional. De hecho sus fundadoras y ahora activistas han participado en las convenciones. Sin embargo, estos colectivos surgieron de forma desarticulada y más bien intuitiva, bajo la necesidad de narrar lo vivido ante la ausencia de espacios dedicados a orientar y apoyar a madres y padres de hijos no heterosexuales, tal como mostré en el capítulo 3. La fuerza de las afectaciones en el vínculo con sus hijos/as las llevó a gestar un espacio semioculto para la escucha y la palabra. ¿En dónde radica la fuerza de estos grupos? A decir de Luis Perelman, la importancia de dar la palabra a las madres y padres está en que:

Porque mi experiencia es que cuando las mamás se meten, las cosas cambian. Cuando los papás intervienen, las cosas se acomodan. Esa fue mi observación, y además veía yo que en los grupos de madres activistas se siente una magia especial, hay algo que se siente, que aterrizan muchas cosas, porque justamente ayuda a desmitificar muchas cosas. Pues si son “monstruos”, aquí están los papás, resulta que no odian a sus hijos. El amor de los padres puede ser más fuerte que los prejuicios, porque los padres cuando reaccionan así, lo hacen desde la mejor intención porque no quieren eso para sus hijos. Les enseñaron que la prueba principal del machismo es que los hombres sean hombrecitos y las mujeres

mujercitas, y si no es así, para la sociedad es un fracaso. Y sí podemos exorcizar esa idea. [...]

La importancia de que den su testimonio las mamás de hijos gays o lesbianas es esa contundencia. Aterrizo o da raíz, reconecta con nuestra esencia que es de quien venimos, saber que tenemos la gente más importante para nosotros que son nuestros padres. Y entonces ver que esto nos ha distanciado tanto o ha sembrado tanto odio y dolor, resulta que eso se puede sanar. Y ver cuando se dan cuenta de que son sus hijos y que lo importante es la felicidad de sus hijos, pueden escuchar a sus hijos y decir: “no es tan terrible si son quienes son”. Ese “darse cuenta” es maravilloso.

Entonces, la apuesta política de este movimiento es dar lugar a la palabra para compartir a través de lo anecdótico el acontecimiento vivido enfatizando la experiencia de sentirse vulnerable, exponiendo esa vulnerabilidad para darle un giro al “trauma” o “pánico moral” y mostrar que la *diferencia* es parte de la vida cotidiana que enriquece a la sociedad y la cultura. La intención es provocar una afectación emocional que tenga cabida en una colectividad, a partir del sentido de la sensibilidad, amor, solidaridad y el orgullo de saberse parte de una realidad social diversa, tratándose de un movimiento colectivo que busca una *política de la presencia*. En este capítulo se muestra este pasaje destacando la relación entre la vida y su política.

En todo caso, lo que me resulta más revelador de este proceso es lo que se produce en la subjetividad de estas madres¹³⁷ a través de sus resistencias al poder. Este recorrido implica dar cuenta de las operaciones políticas que se gestan desde un saber, un estar y un hacer en el mundo que deviene en una subjetividad política, la cual, parte por un lado, de la conformación de una colectividad y la noción de un “nosotros” y, por otro lado, lo que la lleva a practicar una resistencia cotidiana que la conduce al lugar de la estética de la existencia. Me estimula un planteamiento de Foucault, que consiste en hacer una interrogación crítica, una ontología del nosotros en el presente, en una exigencia de transformarse a sí mismo en el pensamiento tanto como en la vida. Esto significa que en la actualidad, el objetivo

¹³⁷ En el capítulo anterior mencioné que son las madres quienes inician un recorrido posterior a la aceptación de su hijo/a. Por ello, este capítulo está dedicado a mostrar lo que se produjo en ellas, a manera de micropolíticas.

no es el de descubrir qué somos, sino el de rechazar el tipo de individualidad que se nos ha impuesto:

La resistencia consiste en un arte, en una estética de la existencia, en la posibilidad de hacer de la libertad una cuestión práctica y no simplemente formal, una libertad, no de los actos, de las intenciones o del deseo, sino la libertad de escoger una manera de ser. La resistencia es creativa, es una práctica productiva que rechaza los modos *normales* de vida, es un impulso revolucionario porque es fuerza creativa vital que se mueve exclusivamente en el campo del *êthos* [...] una posibilidad de crearnos constantemente, de transformarnos, de modificarnos, de luchar contra el poder político que intenta controlarnos, clasificarnos y normalizarnos, es creación de nuevos modos de existencia (Giraldo, 2009: 236-237).

Esta operación implica moverse en las mallas del poder y actuar para subvertirlo, aunque, ¿cómo se hace de la vida una política de la existencia? Los horizontes teóricos de los que parto para entender la *política* provienen de distintas visiones, pero todas confluyen una politización de lo cotidiano. Primero, siguiendo a Barthes, “*es necesario entender política en el sentido profundo, como conjunto de relaciones humanas en su poder de construcción del mundo*” (2008:238). Pero en tal caso, ¿dónde opera la política? Lo que nos lleva a comprender sus posibilidades de incidencia, ahí Žižek apuesta por una comprensión de la política como *una multitud de actos de vida que comprometen la totalidad social, el trabajo, la cultura, el Estado, lo público y el pensamiento* (en Martínez y Cubides, 2012). Y finalmente, ¿cómo se expresa? Hanna Arendt (en Gómez, 2012), entiende que la política “*trata del estar juntos los unos con los otros diversos*”, esta concepción se concibe como una relación, del *entre*, como una actividad que permite a cada sujeto presentarse ante los otros como un sujeto que posee identidad propia que debe ser reconocida por ellos. Además, en los planteos de Arendt, el sentido de la política es la realización de la libertad, por lo que su apuesta está en la recuperación de lo público y de la política como una actividad que constituye un fin en sí misma (Gómez, 2012). Queda claro entonces el lugar *activo* de los sujetos, puesto que “*la política existe solamente por la acción de los sujetos colectivos que modifican concretamente las situaciones, afirmando allí su capacidad y construyendo el mundo con esta capacidad*” (Rancière, 2010:12).

En ese sentido, dentro del campo de comprensión de los movimientos sociales actuales, un asunto que quiero mostrar es el lugar de la subjetividad en el campo de la acción política, que se aleja de los análisis más *estructurales* y *objetivos* que han predominado en este campo. A decir de Parra (2005), la

subjetividad debe ser trabajada lejos de una definición cerrada y precisa, y más bien desde tres tensiones fundamentales en torno a la cuestión del *sujeto*: 1) la primera, que se da entre su ubicación estructural y lo que dicho sujeto hace *a partir y con* dicha ubicación desde una lógica no de la necesidad sino de la determinación parcial; 2) la segunda, aquella que se da entre lo nuevo que se quiere vivir y lo viejo que inevitablemente se vive en lo que Judith Butler denomina *ambigüedad constitutiva* y desde la que entiende que el sujeto emerge “como efecto de un poder anterior y como condición de posibilidad de una forma de potencia radicalmente condicionada” (1997: 115, en Parra, 2005); 3) la tercera, aquella desde la que se entiende que el cambio social no sólo pasa por *lo externo-material-objetivo* sino que pasa también por la transformación del sujeto mismo, de sus valores, sus formas de mirar el mundo, su forma de establecer lazos sociales. Esto es, pasa por *el modo en cómo los sujetos se constituyen como tales*.

Adicionalmente, concibo una noción de política como “una capacidad instituyente que instalada en el sujeto contribuye a mantener activa la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado. Posibilita pensar la política como subjetividad y como producción subjetiva; es decir, como el arte y la disposición de construir además de lo posible, lo deseable, donde tiene cabida la memoria, la resistencia, la imaginación, la creatividad, la utopía, la multiplicidad de saberes y experiencias que organizan nuestra existencia individual y colectiva” (Martínez y Cubides, 2012:173).

A lo largo de este trabajo, he hablado del poder y cómo la vida misma es política¹³⁸, desde los acercamientos al campo encontré formas en que estas madres se resisten al poder. Es decir, existen prácticas de vida que pueden entenderse como de resistencia frente al poder, que no están articuladas desde pautas políticamente estructuradas como el hecho de *participar en PFLAG*, en cambio son prácticas más o menos espontáneas, intuitivas todavía, sin una fundamentación en principios y metas conscientes. Y en otros casos se trata de sujetos políticos (madres activistas), a partir de prácticas que tienen como estrategia dar testimonio, así la resistencia toma la forma de una lucha consciente y comunitaria, de una

¹³⁸ Revisar capítulo 1 en el apartado 3: *Sobre las coordenadas teóricas y las rutas analíticas*.

activa intervención para el cambio en la estructura del poder. Presentaré cómo de procesos íntimos a procesos grupales dieron cauce y horizonte de posibilidad en estas madres.

1. El discurso en retorno: interpelar la heteronormatividad

Como mostré, la heterosexualidad como régimen normativo ha sido determinante en este campo de saberes. El problema de la heterosexualidad no es el deseo hacia personas del otro sexo sino el sistema ideológico que niega, rechaza o denigra cualquier comportamiento, identidad, comunidad o estilo de vida que no sea heterosexual, y que está arraigado en las instituciones sociales, culturales y económicas de nuestra sociedad. Por ello, ha sido una estrategia política hablar y reflexionar sobre las otras sexualidades, aquellas que se encuentran en la periferia o los márgenes. Realizar una crítica hacia esos referentes normativos constituyó un proceso espinoso aunque fértil en la búsqueda de nuevas significaciones para estas madres:

¿Es muy drástico el antes y el ahora no? Lo que pasa es que, no es de la noche a la mañana, es un proceso de 3 años. Pero fueron 3 años donde, como que yo mi vida siempre ha sido de mucha reflexión, ha sido pensar, siempre he tratado de buscarle el lado racional, su papá de mi hijo y yo, es como hemos tratado de avanzar en la vida. Nosotros fue como nuestra manera de sobrevivir a las adversidades, el razonar las cosas, entenderlas, entonces como mi vida estaba bajo este concepto de vida, pues cuando sucedió esta situación lo volví a poner en práctica (Belem, 38 años).

Pero llegar a este momento reflexivo implica una serie de preguntas por construir: una forma de resistencia. Se entiende aquí por resistencia al ejercicio mismo de la crítica, un desarrollo teórico de Foucault, que consiste en la práctica de des-subjetivación que se aleja de los lineamientos del gobierno de la ley, para dar paso a la práctica de hospitalidad. En este orden, estrategia -como la entiende Foucault- es un modo de acción que somete a examen los procedimientos por los cuales se hace efectiva la ley. Entra en conflicto con la producción de discurso directamente relacionada con el orden de las leyes, con su ámbito de aparición y el dominio que ejerce sobre el acontecimiento aleatorio de su materialidad. Desconfía del poder y

de su relación con el saber que constituyen para sí un modo más o menos ordenado y sistémico de la reproducción de sus propias condiciones de aceptabilidad en los usos del discurso (Butler, 2007). Entonces, la crítica reclama la fuerza del discurso, lo hace entrar en las disputas la argumentación, en los alegatos de las producciones del sentido, en los litigios por la apropiación de la veracidad. La crítica -dice Foucault- “será el arte de la inservidumbre voluntaria, de la indocilidad reflexiva. Tendría esencialmente como función la desujeción en el juego de lo que se podría denominar, con una palabra, la política de la verdad” (Foucault, 2003:11).

En ese sentido, hubo distintos cuestionamientos a ciertos modos de pensar, decir, o actuar, con una cierta relación con lo que existe, con la cultura, con la heteronormatividad. Una madre interpeló al saber de la iglesia católica:

Yo lo que le fui a decir al padre, muy enojada le dije: “Mire padre, Dios dice que nos ama desde antes de nacer. Desde que estamos en el vientre de nuestra madre, Dios ya nos escogió y nos ama. Entonces es una gran contradicción. Cuando me nace un hijo gay entonces ¿ese hijo quién me lo puso?... ¡Me lo puso Dios porque yo me casé por la iglesia como manda Dios!, ese hijo fue planeado con amor, entonces en qué momento, ¿qué hice para que Dios me castigara y me mandara un hijo gay?” Y yo llorando y enojada le decía “¡quiero que usted me responda eso!” pues él no me respondió, al contrario me dio palabras bonitas, me dijo que no me preocupara, que amara a mi hijo, que lo acompañara, que investigara (Nora, 54 años).

En la búsqueda por no ser gobernado de tal modo, opera la crítica. Y ésta, nos dice Foucault (2003), no existe más que en relación a otra cosa distinta a ella, es un instrumento, medio de un porvenir, es una mirada sobre un dominio al que quiere fiscalizar. La crítica propone un examen sobre las disciplinas que producen la subjetividad de los individuos, el modo mediante el cual los dirige y los utiliza, el ejercicio de poder desde el cual activamente *los constituye*. Si es “el arte de no ser de tal modo gobernado”, entonces la crítica vaticina un modo de lucha. Butler, sintetiza algunas interrogantes, basada en su lectura de Foucault *¿Qué es la crítica?*, como las siguientes: “¿quién puedo llegar a ser en un mundo donde los significados y límites del sujeto me han sido establecidos de antemano?, ¿mediante qué normas se me coacciona cuando comienzo a preguntar quién podría yo llegar a ser?, ¿y qué sucede cuando empiezo a llegar a ser eso para lo que no hay lugar

al interior del régimen de verdad dado?, ¿no es eso precisamente lo que se quiere decir con “la desujeción del sujeto en el juego de [...] la política de la verdad?” (Butler, 2007:49).

Aunque hay que advertir que este ejercicio, no surge de un pensamiento contemplativo que eleva la conciencia crítica a los estándares de la intelectualidad; una mente aguda meditabunda que elabora y reelabora significados. La interpelación en estas madres nace de las entrañas, de la ira, del descontento social, de un profundo sentimiento de frustración, pero sobre todo del miedo. La fuerza de las emociones obligó este trayecto, pero no fue posible materializar este trabajo hasta llegar a un espacio colectivo. Ese instrumento que es la crítica, configurada desde la pregunta ¿cómo no ser gobernados de esa forma?, a la que alude Foucault, fue constituyendo distintos efectos en la subjetividad, desde el trabajo realizado en un grupo.

No es que el grupo sea *per se* un espacio para generar autonomía o un espacio que produzca libertad. Dado que está constituido desde ciertos campos de saber y poder, fuertemente respaldados por la sexología y el activismo mexicano, el grupo (lo que se juega en él) produce subjetivación, atando al sujeto a otro tipo de supuestos, verdades, normatividades y fines políticos donde el punto de llegada es la aceptación familiar y la defensa de derechos de la comunidad LGTBTTI. Claramente lo dijo una madre, que anunció un mes después de acudir al grupo “*sabes qué, que ya te acepto*”. Pero aun desde este campo de fuerzas que constriñe lo vivido para producir un modo de subjetividad, el grupo genera otros reacomodos:

Lo mágico de todo esto es que solo una mamá le entiende a otra mamá. El grupo estaba cerrado, era exclusivamente para los papás. Y la primera vez invité a un joven y se le pudieron preguntar tantas cosas desde su trinchera y entender que no la pasan nada bien desde su lado, en lugar de estar desde nuestro sufrimiento, es una cosa maravillosa. Conforme va pasando el tiempo vas entendiendo más y vas abriendo tus canales de comunicación y sentimiento (Miriam Ángel, 78 años).

Al ir al grupo empecé a descubrir que lo mismo que yo estaba sintiendo les estaba pasando a la mayoría de las mamás. Éramos pocas, pero lo mismo estaba pasando. Es como si tuvieras una copia enfrente y descubrieras que sentían lo mismo, que sentían cosas muy parecidas. Hubo una ocasión en particular que una señora llegó una sola vez pero esa señora me dejó muy marcada porque veía yo la agresión

hacia su hijo y me dolió, les hace tanto daño hacerles esas agresiones, pero no podíamos detenernos. Entonces yo tomé la decisión de sanarme, yo veía que estaba muy ofuscada, dolida y a mi hijo no lo veía así, que a él le estuviera doliendo tanto, entonces empecé a redescubrirme yo, porqué me dolía y me afectaba tanto, porqué me pegaba tan duro esa situación y empecé a descubrir en el hablar, en el grupo empecé a descubrir que tenía mucho trabajo que hacer para mí (Belem, 38 años).

El grupo es un lugar de tensiones afectivas, discursivas, intelectuales, sociales; es un experimento entre el consenso y disenso. La potencia de un grupo es su capacidad de contener, soportar, cultivar la producción de existencias singulares y generar un saber colectivo. Incluso, la potencia radica en las rupturas de ese saber colectivo. Existe más allá de quien coordina y facilita el proceso grupal, pues excede su fuerza a través de sus integrantes quienes sin saberlo desarrollan acciones para generar reflejos, espejos, proyecciones, rupturas, disensos, polaridades y posicionamientos. Lo que sucede en un grupo, de acuerdo con Vercauteren, Mouss y Müller (2010), resulta transgresor por tres razones: 1) Ignorancia con respecto al azar. Un grupo es capaz de agenciar una fuerza corporal sin pensarla ni comprenderla en absoluto. 2) Ignorancia bis. Los grupos se agitan demasiado y no piensan lo bastante, lo contrario también sucede. Y 3) Fragilidad de una fuerza que nos afecta. Ambivalencia de una potencia colectiva que abre una línea de creación y una línea de destrucción. Por lo tanto, como parte del proceso de reflexividad en estas madres, tuvo lugar la fuerza de lo grupal, pero el grupo más allá de un trabajo psicologizante, se constituyó como sitio de arranque para repensar el poder en el plano cotidiano, y en esas tientes, recrear o invertir el curso de vida de las madres.

Primero, todo lo que me había yo guardado, todo ese enojo, poderlo sacar “¡Es que esta hija de la chingada me vino a fregar la vida! ¿Por qué está aquí?, ¿por qué no se murió?”, sin sentirme culpable. Creo que eso fue lo primordial, empezar a escuchar cómo me sentía yo, poder llorar y moquear a gusto. Y sin sentirme censurada y decirme “ya cállate”. Descubrir cosas de mi pasado que no quería resolver y enfrentarlas. Descubrí que quería una pareja diferente. Descubrí que necesitaba ponerles límites a los hijos. Questionarme mi propia sexualidad: ¿Por qué estoy casada con Raúl? ¿Me gusta, lo quiero, lo amo, lo deseo, o lo mío son las mujeres o son los dos? Entonces descubrí mucho y creo que en esa medida pude ver cómo mi hija comenzó a florecer. Fue un cambio total. Respetar que mi

santa madre me dijera: “Es que tu hija está enferma”. “Mamá; para ti está enferma, para mí no”. Entendiendo y respetando que cada quien lo vive así, fue otra cosa (Lucía, 41 años).

Cuando yo entré al grupo, me di cuenta de que se trataba de sentir y de reflexionar. Yo empecé a sentir dolor, dejé sentir dolor y comencé a reflexionar, cuando me estaba doliendo tanto comprendí que me dolía porque tenía todas las expectativas puestas en Luis [...] yo quise hacer el hijo perfecto, pero no tenía la mamá perfecta y nadie lo es. En ese proceso que fui descubriendo, cuántas expectativas yo quería, lo típico: que hiciera su carrera, que le fuera bien, que se casara, que tuviera sus dos hijos, la camioneta y el perro, o sea lo que te dicen. Entonces yo en el taller comprendí que las expectativas de Luis no son las mismas que yo tengo. Y sabes qué es lo más absurdo, que ni siquiera yo las quería para mi vida. Yo no quería el matrimonio bonito, yo no quería un matrimonio a cualquier precio, yo no quería los hijos, el perro, o sea, yo no quería la camioneta, no quería todo perfecto, no quería eso, ¿por qué sí lo quería para mi hijo? Comprendí que mi proyecto de vida, yo lo puedo reconstruir, mi vida no está acabada, no se terminó porque ya tuve hijos. Mi vida comienza ahora, porque ya sé qué es lo que quiero (Belem, 38 años).

La travesía por el grupo significó la oportunidad para visibilizar las maneras en que el poder actúa para fabricar sujetos y formas de pensar. Por supuesto al inicio se experimentó como una obligación, un forcejeo de fuerzas, una transición violenta y cruel que, a final de cuentas, las empujó a buscar nuevas formas de relacionarse consigo mismas y con los otros. Muchas de las integrantes de los grupos, cualquiera que fuera su procedencia, realizaron cambios insospechados en sus vidas y más allá de la relación con sus hijos/as. Algunas regresaron a estudiar o concluir sus estudios truncos, se divorciaron, iniciaron un negocio, se distanciaron o independizaron de la familia extensa, iniciaron una relación amorosa o se volvieron activistas. Estas últimas confluyeron en la necesidad de hacer algo con “eso” experimentado, como una madre lo expresó: *“Bueno, ya lloramos, ya nos escuchamos, ya aprendimos, y ahora, ¿qué sigue?”*¹³⁹. De nuevo, Foucault nos da pistas para entender el trabajo que se hace de sí en un grupo, dado que el individuo es el producto del poder, lo que hace falta es “desindividualizar” por multiplicación y por desplazamiento de los diversos agenciamientos. El grupo no debe ser el lazo

¹³⁹ Expresión de una madre en una sesión del grupo de madres y padres por la diversidad sexual, en el 2013.

orgánico que une a los individuos jerarquizados, sino un constante generador de “desindividualización” (Foucault, 1994, en Vercauteren, Mouss y Müller, 2010: 19).

2. Colectivizar malestares emocionales: miedo, ira e indignación

Cuando las palabras se juntan se producen circuitos de poder y significación. Las palabras expresadas en cada sujeto existen y han sido habitadas por otros, por lo que en el encuentro con otros se producen sentidos colectivos: pertenencias, anhelos, deseos, disputas, disensos, proyectos. Una multiplicidad llena de voces, de historias, de memoria colectiva, operan cuando éstas se juntan. Y es que las palabras ordenan la vida, “el lenguaje no es la vida. El lenguaje da órdenes a la vida; la vida no habla, la vida escucha y espera” (Deleuze y Guattari, en Vercauteren, Mouss y Müller, 2010: 113). Las palabras son consignas que intervienen en la realidad y la transforman.

El espacio grupal se tornó como el lugar donde se produjo la magia con las palabras. Transformar las palabras en actos, en horizontes de posibilidad. Cuando un integrante del grupo comunicaba un modo de ser, estar o actuar en el mundo, el colectivo reelaboró el mensaje y le devolvió una respuesta: sea preguntas, sea posicionamientos, sea silencios, sea formas de hablar con el cuerpo (gestos, movimiento, miradas, posiciones corporales), sea dando un doblez con otra historia parecida o polarizada. El resultado es que resuenan esas palabras como actos performativos que afectan a todos los involucrados en un juego de espejos. Eso sucede en un grupo: magia con las palabras.

Uno de los efectos poderosos en los grupos de Cuenta Conmigo y de Familias por la diversidad sexual, fue la producción de un saber colectivo *¿Quiénes somos nosotros?*, desde una reelaboración de las emociones a partir de distintas formas de comunicar corporal y lingüísticamente. De esta manera, en estos grupos se colectivizaron algunos malestares emocionales producidos por la no heterosexualidad, como antes he presentado, pero lo que acá me interesa mostrar es el lugar de ciertas emociones que fueron clave para materializar el descontento y la búsqueda de respuestas combatientes. El miedo, la ira y la indignación generaron este proyecto.

En todos los relatos estuvo presente el miedo a diferentes hechos. Desde el miedo de tener ese hijo/a, miedo a las reacciones de la familia extensa, miedo a ser descubiertos como familia de un integrante “rarito” pero, sobre todo, un miedo a que le hagan daño a ese hijo/a, a que sean objeto de injurias, violencia, castigos, discriminación, a infectarse de VIH o a asesinato por homofobia. Este miedo imaginado se fue haciendo más fuerte cuando se hablaba desde experiencias concretas que hacen sentir de cerca un mundo amenazante: que si el vecino gay es rechazado; que si la sobrina de una amiga fue despedida por ser lesbiana; que si el amigo del hijo fue agredido por unos policías por besar a otro fulano en público; que si un vecino fue apedreado cada vez que iba por el pan y además le gritaban “puto”. Pero aunque es de todos conocido este tipo de escenas, ese miedo no activa inmediatamente una acción, si acaso más temor y más tristeza de reconocer ese mundo cruel ante la no heterosexualidad. Pero otro tipo de miedo sí fue un catalizador político, éste se presentó cuando se describían escenas de primera mano. Por ejemplo, cuando una madre habló del contraste entre la alegría de compartir la experiencia de una marcha del orgullo con su hija y el miedo a lo que están expuestas las personas LGBTTTI, generó un miedo colectivo y una serie de preguntas para salir del miedo.

De regreso nos pasó algo bien curioso en el metro. Yo iba muy contenta, haber marchado con mi hija, ¡mi primera marcha! Ibamos muy contentas, nos íbamos abrazando, riendo y demás. Y unos fulanos empiezan a fregarnos y a decirnos “tortilleras, milanesas”. Recuerdo que Ana se volteó muy enojada y les empezó a decir de cosas. Y yo me quedé con miedo. Y empiezo a ubicar lo que vivió ella o lo que vive con su pareja, y empiezo a ubicar ¿qué hago, qué hago? Porque voltear y decirles... en primera ni entendí que me estaban agrediendo, ella me imagino que sí. Y entonces dije, qué hago; salir con mi capa a golpear a todo mundo, ¿qué hago? Y yo le dije “No les hagas caso. Vámonos, no les hagas caso”. Entonces ubico que yo no sabía cómo defenderme sin llegar a los golpes, porque la estaban agrediendo a ella, pero también a mí. Y como esas situaciones fueron pasando que a mí me ayudan a ubicar lo que vivió ella, y ¿cómo me puedo defender yo, cómo puedo defenderme sin agredir? ¿Cuáles son mis derechos? Pues no lo sé, no conocía mis

derechos, no conocía con quién y a dónde acudir, eso es lo que ubico claramente. Entonces fue como “necesito hacer otra cosa” (Lucía, 41 años)¹⁴⁰.

Dice Esposito (2003) que el miedo no solo tiene una carga destructiva sino constructiva. No determina únicamente fuga y aislamiento, sino también relación y unión. No se limita a bloquear e inmovilizar, sino por el contrario, impulsa a reflexionar y a neutralizar el peligro. Además apunta “aunque en la vida cotidiana el miedo nunca está solo, lo acompaña siempre la esperanza, que el hombre contrapone al miedo, con la ilusión de que es su opuesto, cuando en cambio es sólo su fiel compañera” (2003: 55-56). En efecto, ante el surgimiento del miedo en el grupo, apareció también la esperanza como un acompañante que desplegó su fuerza y generó compromisos afectivos hacia la construcción de un mundo menos hostil y violento. Desplazando la amenaza individual al grupo y de ahí a la necesidad de proteger a otros en situaciones semejantes, pues la sensación es que se trata de “uno de los nuestros” o sea “uno de nosotros”.

En una mezcla de ira hacia la sociedad por los comportamientos “homofóbicos”, ante la distorsión que se hace de las personas y de la sexualidad, aquí aparece otra emoción: la indignación. Ésta involucra la idea de un mal o un daño. Adam Smith sugiere que la ira es adecuada como sustento de la acción pública en una sociedad que apunta a basar sus juicios en el intercambio público de razones. La indignación concierne al daño o al perjuicio y es una base para la regulación legal que en general es aceptada por todos. Tiene una función constructiva; ella afirma: “estas personas han sufrido una injusticia y no deberían haberla padecido”. En sí misma, la indignación da incentivos para enmendar el mal; por cierto es definida típicamente como aquello que involucra un deseo de corregir lo que está mal (Nussbaum, 2006:127).

Es importante destacar que estas emociones son frecuentemente el primer paso hacia la emergencia de actores colectivos. Para James Jasper (1998), los shocks morales (cargados de implicaciones emocionales sobre una situación percibida como injusta) son factores que favorecen el surgimiento de la acción colectiva. Los shocks morales dependerán de patrones cognitivos (culturales), de

¹⁴⁰ Fragmento de lo que compartió en el grupo, a propósito de las experiencias de madres en las marchas del orgullo LGBT, en 2010.

relaciones de fuerza y de estructuras emocionales (afectos profundos y emociones reactivas) preexistentes. Estos patrones encauzan la interpretación sobre un hecho. Las respuestas a los shocks morales varían y permiten distintos cursos de acción dependiendo no sólo de la definición de la situación sino de la constitución de actores y las evaluaciones (cognitivas y emocionales) sobre estrategias por seguir. Pueden causar ira y generar acciones violentas o provocar indignación y no conducir a ninguna acción. De cualquier forma, si bien esa acción no daría paso a acciones puntuales, el shock que provoca una indignación sí podría inducir a una posterior formación de grupos o procesos de acción colectivos.

Al estar por primera vez ahí, en ese momento fue de no sentirme sola. Ver que hay más gente, sentirme de “soy su mamá y aquí estoy”. Y también fue la cuestión de sorpresa, fue una sorpresa increíble ver a tanta gente que unos nos apoyaban, otros también y otros decían tontería y media y fue descubrir esta parte de: “¡Claro que se puede! Claro que podemos hacer otra cosa. Podemos hacer que las familias se puedan reintegrar. En ese momento fue de “¡Sí se puede! ¡No más vergüenzas! ¡No más agachar la cabeza!”. Fue increíble esa primera marcha (Lucía, 41 años).

La multitud necesita de un proyecto político para empezar a existir. Siguiendo a Hardt y Negri (2004: 250), la privación tal vez engendre cólera, indignación y antagonismo, pero la revuelta sólo se genera desde la riqueza, es decir, como resultado de un excedente de inteligencia, experiencia, conocimientos y deseo. Considerando que “un tejido social se alimenta de la diversidad creativa de las personas, cuyas acciones siempre representan momentos generadores y de crecimiento al interior de los espacios sociales en que las acciones individuales se expresan” (González Rey, 2012: 24), lo que hemos presentado aquí es el anuncio a veces tímido, a veces contundente del surgimiento de una identificación colectiva y un quehacer político con miras a la inclusión a nivel microsocial: reconstruir el mundo tejiendo lazos solidarios, de cuidado y amorosos hacia otros.

3. Devenir desde el orgullo: micropolíticas, sentidos colectivos y activismos amorosos/solidarios

Hemos llegado a otro momento, repensar la travesía de estas mujeres y hombres que como madres/padres se han transformado a sí mismos, desde la salida del

clóset de sus hijos/as hasta su capacidad de interpelar, colectivizar distintos malestares emocionales y crear/se en este mundo. No es el destino final de una experiencia, pues la subjetividad implica movimiento y emergencia discontinua pero permanente. Sería más preciso decir que en este apartado nos centraremos en reflexionar sobre los efectos de la subjetivación como proceso y como devenir inacabado del sujeto. Nos apoyamos en Vommaro (2012), quien parte del concepto de “procesos de subjetivación”, como una construcción de subjetividades que se producen en proceso y movimiento; puesto que, por un lado, además de ser una relación consigo mismo, la subjetivación en tanto acción y práctica, implica una interacción, el establecimiento de un vínculo con el otro y, por otro lado, la subjetivación conlleva un desplazamiento, un movimiento que podría ser una operación nómada (como apuntó Deleuze), a partir de la cual se deviene sujeto. Además porque la subjetivación es situada, se produce en un territorio y en momentos singulares y esto configura los rasgos de ese proceso.

Lo que hemos visto hasta ahora es un largo proceso en la conformación de una subjetividad política. Foucault (1999) describe un modo de subjetivación que denomina “modo de vida”. Desde el campo recorrido a partir de los procesos de subjetivación de estas madres, podemos decir que el modo de vida es una forma no natural, sino cultural, política e histórica, sujeta a una práctica y a una experiencia. Es desde aquí, desde estos modos de vida que la subjetividad política, en cuanto acción de reflexividad sobre lo político, rompe con determinismos y poderes absolutos, y abre opciones para la actuación, permite la novedad y genera fisuras, por lo que la esperanza, las posibilidades, los lazos y la creación de otro orden social es posible. Tal como una madre activista expresó:

La vida me llevó con gente homosexual siempre. Todos mis amigos eran homosexuales pero ninguno era mi hijo. Ahí es la diferencia tan grande. Te parte. A mí me tronó la vergüenza de cómo yo había tronado el esquema y el ser judía pues me facilitó. Pero la vida también me llevó a crear un grupo de padres donde se pueda compartir ese dolor y también esa alegría, ese orgullo de ser madres de hijos gay y lesbianas. También sucedió eso en el camino y seguimos (Miriam Ángel, 78 años).

El que una madre exprese orgullo, es resultado de un trabajo interno (emocional e intelectual) profundo y un trabajo de reelaboración colectiva. Es la fabricación (en el sentido de que se produce y de que es artificial más que natural) de una respuesta política, es decir contestataria, de protesta e interpelación ante los otros. Se busca con el orgullo, un modo de reconstruir la reputación. En ese sentido, nos dice Jasper (2013), la reputación es uno de los móviles humanos más comunes: la inquietud por el debido honor, el orgullo y el reconocimiento de la propia humanidad. Muchos de los movimientos interesados instrumentalmente por el poder o sus beneficios materiales, están de igual forma motivados por la preocupación respecto a la dignidad humana que suponen los derechos políticos. El orgullo en la identidad propia no es una meta exclusiva de los nuevos movimientos sociales. Se ha demostrado que el impacto del orgullo (y su opuesto, la vergüenza) en diferentes escenarios institucionales; “el orgullo genera y señala un vínculo seguro, al mismo tiempo que la vergüenza genera y señala un vínculo amenazado”. La vergüenza no reconocida, “conduce directamente a la ira, la ofensa y la agresión”. Muchos movimientos de protesta giran en torno a los intentos de transformar la vergüenza en orgullo, como el caso del que aglutina a la comunidad LGBTTTI.

Además, Jasper (2013) introduce un término que nos parece sustancial para entender el tránsito de la vergüenza hacia el orgullo, lo denomina como *batería emocional*. Desde su concepción, las baterías emocionales consisten en la combinación e interacción de emociones que son cruciales para la acción. Una categoría que llama *batería moral* consiste en una emoción positiva junto a otra negativa; su tensión o contraste motiva la acción o demanda atención. Una emoción puede fortalecerse cuando implícita o explícitamente la enfrentan con su opuesta, tal como funciona una batería a través de la tensión entre sus polos positivo y negativo. El orgullo y la vergüenza son la batería más estudiada, en especial por los movimientos de lesbianas y gays, en los que los activistas intentan explícitamente movilizar a los participantes con la promesa de transformar la vergüenza en orgullo. Debido a que la primera es des-energizante, se deben avivar ciertas dosis de orgullo, a veces a través de pequeñas victorias políticas pero más a menudo a través de un lento trabajo identitario. La satisfactoria auto-aceptación que significa el orgullo es más movilizadora aún si en el momento actual se desaprueba en uno mismo una emoción moral dolorosa.

Lo que encontramos acá fue que el orgullo resultó de un procesamiento de distintas emociones amalgamadas y de procesos de politización de la sexualidad que avivaron en estas madres el ímpetu por insertarse desde esta lógica. Así, el orgullo implicó un trabajo de contemplación, observación, y monitoreo sobre los deslizamientos y fisuras dadas en la experiencia emocional de sí, que tuvo expresión en un espacio colectivo. Dándose un procedimiento muy particular porque si bien el orgullo matizaba su discurso público, otros procesos emocionales estuvieron presentes al generar acción colectiva, tales como el amor y la solidaridad. Ya lo decíamos, subjetivarse es una forma de producir sujetos en relación con otros.

Entre las tareas y deslizamientos producidos en las madres, encontramos las siguientes:

- Prácticas concretas y cotidianas donde operó una manera distinta de pensar el mundo a través de su desnaturalización, de resignificar la sexualidad como experiencia y como categoría ideológica, los usos del cuerpo hacia el placer erótico, y el sistema dominante del género.
- La práctica de una forma de pedagogía cotidiana donde se visibilizaba la heteronormatividad: sus saberes dominantes, sus exigencias sociales y sus formas de constreñir la vida. Tal pedagogía se ejercía en el hogar mismo y entre conocidos (familiares, amigos, vecinos, conocidos), las madres se volvieron educadoras de diversidad sexual, informaban de distintos temas, profundizaban en conceptos, corregían palabras *“No son ‘putos’ son personas con orientación sexual diferente”* decía una madre a su vecina. Las intenciones a veces fugaces o tímidas de instruir emergían como fuerza para erradicar la ignorancia de la gente. Y en esos intentos educativos, operaba una ética personal ante la sexualidad y el género: *¿Debo hacer tal cosa? ¿Por qué debo? ¿Quiero? ¿Quiero esto para mí?*
- Otra forma de pedagogía operó desde la enseñanza a través de la lectura. La elaboración de un libro testimonial se constituyó como acto sensibilizador y transformador de vidas. La orientación homosexual de su hijo así como la infección por VIH/SIDA, condujeron a Rosa Feijoo a un camino insospechado de lucha social para prevenir el VIH/sida en jóvenes gay y bisexuales y un arduo trabajo con otros padres en condiciones similares a su experiencia. De hecho, la muerte de su hijo

significó paradójicamente, un sentido hacia la vida. Fue tan desgarradora su experiencia, llevada al límite del dolor, que sólo a través de la escritura de su primer libro "*SIDA: testimonio de una madre*" (Feijoo, 2003), encontró consuelo y liberación.

- En algunos casos, la pedagogía se extendió a otros espacios de la vida social, para incidir a escala colectiva y educar la mirada sobre la diferencia. Por invitación a los grupos, se dieron a la tarea de acudir a escuelas (impartir talleres), mercados y parques (pasar la voz), eventos públicos (marchas, foros, ferias informativas), académicos (impartir ponencias, ofrecer testimonios, mesas redondas), mediáticos (radio, televisión y prensa escrita para difundir los espacios grupales y los testimonios) y políticos (manifiestos, declaraciones, actos de protesta). Educar a la sociedad y sus instituciones.
- La tarea de construir una comunidad incluyente. No sólo de los directamente afectados sino la apertura a más grupos de autoayuda tanto para madres, padres, familiares y amigos de personas no heterosexuales hasta la conformación de un grupo para jóvenes LGBTTTI.

Con estos hechos concretos vemos pues cómo la vida discurre como experimentación abierta, donde emerge no ya el sujeto sino el mundo de las subjetividades. Ellas configuran su existencia de otra manera, emergen no sólo como madres, sino como mujeres-madres, desde un cuidado de sí, donde el sujeto busca constituirse y transformarse a sí mismo como el problema ético y político más importante. En ese sentido, Gardner (1997), plantea que la problemática del sujeto disidente, muestra que la sexualidad rebasa las necesidades del ámbito puramente individual, o exclusivamente social, o exclusivamente cultural, convirtiendo a la dinámica de la lucha sexual en una de transformación política. Entendida la política como un campo de negociación que involucra sistemas de poder, los cuales se manifiestan tanto en el ámbito público como en el privado. Así que las orientaciones sexuales no son un problema privado que afecte sólo a las prácticas sexuales personales, sino que son dimensiones de la subjetividad que inspiran toda experiencia humana.

Hay un asunto central que queremos recuperar, y es que desde esta incidencia cotidiana y en otros casos eventual, podemos entender desde dónde

opera esta particular lucha política. Todas estas prácticas aluden a una forma de pedagogía que intenta enseñar que es posible la conformación de lazos amorosos y de reconocimiento de la diversidad humana, social, sexual, etc. Es a través del cuidado y la generosidad, que se da una especie de economía del don: una forma de actuar basado más en el amor al prójimo como una forma de gratitud. Los siguientes fragmentos sintetizan este argumento:

Más que nada ayudar a otros muchachos a cuidarse, esa fue mi idea de escribir el libro. Esta historia hay que contarla porque mi hijo se lanzó a tener relaciones sexuales sin responsabilidad. Si José murió hace 20 años quiere decir que hace 28 se infectó cuando apenas comenzaba el SIDA. Esa fue la principal razón del libro; que leyeran lo que había ocurrido en la vida de José y se protegieran. (...) No sé qué me mueve, es que yo le encontré sentido a la vida, hacer todo esto me hace ilusión, lo hago con entusiasmo, me encanta dar los talleres, las conferencias. Cuando uno da en lugar de recibir uno se siente muy bien, y tomar conciencia de que la comunidad LGTB son discriminados, que no hay derechos (Rosa Feijoo, 68 años).

El poder ayudar a otra gente que no se viera en la desesperación que yo me vi. Yo no tenía con quién hablar. Mi esposo me decía: “amo a mi hija, no hay nada de qué hablar”. No es fácil aunque la gente piense que se están abriendo caminos, nosotros en nuestros pequeños grupos familiares somos los que tenemos que abrir las brechas (Miriam Ángel, 78 años).

Me preguntaba mucho porque a mí y un día dije: “Más bien para qué a mí. Pues para ayudar a los demás, yo tengo que hacer algo y así [es] como me están ayudando, dándome todas estas repuestas”. [...] Si yo me quedo callada o me escondo, va a ver otro papá que necesita como yo necesité por dos años. La verdad es que te sientes sola en esto (Maira, 47 años).

El cuidado como práctica de vida acá se expresa no sólo como un maternaje *per se*, más bien se despliega como parte de un eje integrador ético-político; un acto ético que responde ante la vulnerabilidad de los hijos propios y de extraños, y un acto político que produce acogimiento, vínculo, solidaridad y justeza. El término “cuidado” procede del latín *cogitare*, pensar. Sin embargo, como señala María Jesús Izquierdo, “la actividad intelectual no tiene lugar de un modo espontáneo, sino que ha sido activada por una emoción. El cuidado se encuentra en la

encrucijada de la razón y la emoción, se trata de una actividad racional originada por un estado emocional. El estado emocional, el temor, sólo es posible si hay conciencia de la propia vulnerabilidad o de la vulnerabilidad de quien es objeto de preocupación” (2004: 133). Para Izquierdo, la ética del cuidado tiene un alcance social: la conciencia de nuestra vulnerabilidad y de la vulnerabilidad del mundo en que vivimos. Entonces el miedo ante la vulnerabilidad social puede desencadenar prácticas de vida que se anticipen a la posibilidad de un daño o actúen en su reparación acompañando y/o guiando, y se expresa mediante la ética del cuidado a través de un activismo amoroso que cuida y acompaña.

Además, en estos activismos vemos expresarse la solidaridad como principio ético que resulta transformador, radical. Richard Rorty (1996), concibe desde su utopía a la solidaridad como una meta a alcanzar, no por medio de la investigación, sino a través de la imaginación, por la capacidad imaginativa de ver a los extraños como compañeros en el sufrimiento. La solidaridad no se descubre, sino que se crea, por medio de la reflexión. Se crea incrementando nuestra sensibilidad a los detalles particulares del dolor y de la humillación de seres humanos distintos, desconocidos para nosotros. Una sensibilidad incrementada hace más difícil marginar a personas distintas a nosotros, pensando: “No lo sienten como lo sentiríamos *nosotros*”, o “Siempre tendrá que haber sufrimiento, de modo que ¿por qué no dejar que *ellos* sufran?”. Este proceso de llegar a concebir a los demás seres humanos como “uno de nosotros”, y no como “ellos”, depende de una descripción detallada de cómo son las personas que desconocemos y de una redescipción de cómo somos nosotros (Rorty, 1996).

Se hace aquí el grupo de jóvenes y ahora vienen como 50 chavos, siempre con un ponente. Aquí soy la mami “Mai”. Es muy sólido porque los respalda una mamá que siempre está y que puede dar el punto de vista a ese hijo que está desesperado porque los papás lo corrieron de la casa, porque sus papás los discriminan. Me acuerdo que mi hijo me decía: “Mamá es muy triste porque a los negros los discriminan en la calle pero llegan a su casa y ahí todos son negros y se sienten bien, a los judíos también. Y los gays los discriminan en la calle y también en su casa”. Todo lo que he aprendido del grupo de “Miriam Ángel”, tengo esta otra parte de los jóvenes, que es desgarradora escucharlos hablar. A mi sí me parte ver tanto

dolor (...) Entonces ese duelo que nosotros vivimos, los papás, ellos también lo viven, y viven un proceso bien doloroso, ya cuando se lo dicen a los papás es cuando ya lo tienen bien asumido. Hay mucha gente que no, ese proceso es muy largo o hay gente que cumple una edad bastante avanzada y se odian a sí mismos y entonces eso más el rechazo social pues entonces hay intentos de suicidio, hay muchísima fuga en el alcohol, en la droga, hay anorexias, hay fobia social, hay agorafobia (...). Te puedo decir que tengo un chico que ahorita ya está muy bien, realmente se odiaba y a sus 16 años tuvo diecisiete intentos de suicidio y fobia social. Hoy por hoy a raíz de que empezó a venir al grupo, no se quería quedar porque tenía fobia social y finalmente está feliz. No creo que vuelva atentar contra su vida, me dijo: "Mai, es que renací" (Maira, 47 años).

Pasar de víctima, de sujeto sufriente silencioso y avergonzado, a sujeto indignado que reclama justicia y reconocimiento, significó un arduo y espinoso trayecto. El dolor se transformó en esperanza y en modos de actuar para procurar el cobijo de los otros. Transitamos del duelo, a la emocionalidad-reflexividad-movimiento y de ahí a la emergencia de una política de la presencia, como un intento por materializar la posibilidad de pensar y actuar sobre un *nosotros*. Así, las escenas, las voces, los secretos, los espacios, las rupturas, en suma los relatos que hemos presentado hacen historia, a partir de un campo discursivo, también de un cuerpo que es afectado y que intenta afectar a otros, que emerge desde la vulnerabilidad, en una situación de subalternidad para criticar la dominación heteronormativa.

Este hecho también supone el trabajo existente en los intersticios del poder y la vida, en el sentido de lo que Mahmood plantea: "el conjunto de capacidades inherentes a un sujeto, las habilidades que definen sus modos de agencia social, no son los residuos de un individuo libre de dominación que existía antes de que se ejercieran las operaciones de poder, sino que son, en sí mismas, producto de tales operaciones. Tal conceptualización del poder y la formación del sujeto nos ayuda a entender la agencia social no simplemente como sinónimo de resistencia a las relaciones de poder, sino como la capacidad de acción que ciertas relaciones específicas de *subordinación* crean y hacen posible" (2001:11). Por lo tanto desde mi perspectiva, pasar *de la abyección al orgullo*, implica una práctica de desujetación al interpelar a la heteronormatividad, un tránsito de significados y prácticas con ataduras y líneas de fuga, con reacomodos y fisuras, una dinámica entre el biopoder y la micropolítica.

En estos discursos que yo escuchaba de “son tan pocos”, “es que son una minoría”, y cuando yo llego a la marcha con mi hija dije ¡¿dónde está esa minoría?! Y cuando veo el grupo de papás y mamás que estábamos ahí en ese momento fue “claro, también tienen padre y madre. Y entonces ver a tanta gente ahí, decía yo “¿y dónde están sus papás y mamás?”. Fue así como “claro aquí estoy, yo también soy parte de...”, fue muy emocionante “yo también pertenezco a... yo también soy alguien”. [...] Y me acuerdo que en una de nuestras presentaciones (dar su testimonio), fuimos a un CETIS y una maestra me dice “el tener un hijo homosexual no es motivo para andarlo pregonarlo” y yo fue así de “claro, claro que no es motivo de andarlo pregonarlo, si no quiero, pero ¡tampoco es motivo de vergüenza y de agachar la cabeza, tampoco!”. Entonces como que todo eso se conjugó así de ¡claro, sí, soy su mamá. Soy su mamá, la amo y aquí estoy! (Lucía, 42 años).

Así, el acto de declarar “*yo también soy parte de...*” “*yo también pertenezco a...*”, muestra el lugar emergente de la identidad colectiva desde su dimensión estratégica y relacional. Como alude Butle (2002), “las identificaciones corresponden a la esfera imaginaria; son esfuerzos fantasmáticos de alineamiento, de lealtad, de cohabitación ambigua y transcóporal; desestabilizan al “yo”; son la sedimentación del “nosotros” en la constitución de cualquier “yo”, la presencia estructurante de la alteridad en la formulación misma del “yo” (Butler, 2002: 159). La sexualidad ha sido politizada para implantarse un “nosotros” y en este proceso habría que considerar el juego entre agencia y estructura, dado que esta experiencia colectiva se nutre del deseo de disputar lo establecido (la heteronormatividad como destino social y familiar; y si esto no ocurre lo “natural” sería sentir vergüenza por tener un hijo/a gay o lesbiana), lo que en su encuentro con muchos otros “sin casa” aglutina una particular forma de *estar en el mundo* y de impugnarlo para transformarlo. Y al mismo tiempo esta estrategia de la producción de una identidad colectiva tiende a esencializarse, pero da soporte y dirección, un “estar en casa” y una manera de significar un proceso que fue *de la abyección al orgullo*, a través de una enunciación “*¡Soy su mamá. La amo y estoy aquí!*”.

Hasta aquí, hemos llegado a un punto del trayecto. No es el final de un proceso en la subjetividad de quienes he presentado en esta investigación, simplemente he presentado un pasaje en los reacomodos que experimentan ciertas biografías ante la contingencia. Abrí el campo de este estudio desde los efectos de

una marcha y ahora cierro con este relato porque muestra el efecto de un trayecto emocional y político que comenzó con asco, vergüenza e indignación, para dar lugar a un reconocimiento y de ahí al sentido de una comunidad afectiva que despliega su fuerza, desde el orgullo.

Permite dar cuenta de que la sujeción a la heteronormatividad no es determinante y la historia de esta madre como de otras, constata que el orden del discurso no es necesariamente el orden de las prácticas, pues vemos un sujeto que no es empujado a una obediencia irreflexiva de manera absoluta. En Lucía como en otras madres también hubo disensos, confrontaciones, corroboraciones, planes, denuncias, deseos y proyectos, en tanto agentes y sujetos de acción para explorar lo posible. Y a lo largo de este trabajo fui mostrando el traslado del dolor por un duelo vivido ante la no heterosexualidad, la vergüenza, culpa e indignación, para dar lugar a otros procesos de significación y de nuevas prácticas cotidianas. En el proceso de mirar y reconocer al hijo/a se desplegaron ciertas respuestas en medio de una contingencia que fueron conformando ciertos modos de pensar y de actuar dando una configuración “poética” de la vida contra el poder, que resalta la concepción activa, creativa y resistente de los sujetos quienes escriben sus prácticas cotidianas, en modos múltiples de narrar, contar y expresar lo vivido.

De Certeau (1993) plantea que la realidad histórica no existe sino hasta que es escrita, hasta que es narrada, a esto le llama “hacer historia”. Trascender la realidad cotidiana cuestionándola más allá de la materialidad del presente, narra un campo donde la sexualidad se convirtió en un eje de politización de la vida, así como un trayecto desde otras maneras posibles de vivir. Intentos minúsculos, “rasguños de la vida cotidiana”, que dan paso a un estar en el mundo cuya apuesta es “pensar de otro modo”.

Reflexiones finales

Para que pueda ser he de ser otro,
salir de mí, buscarme entre los otros
los otros que no son si yo no existo,
los otros que me dan plena existencia,
no soy, no hay yo, siempre somos nosotros,
la vida es otra, siempre allá, más lejos,
fuera de ti, de mí, siempre horizonte,

Octavio Paz, *Piedra de sol*

Esta investigación ofreció un recorrido de perspectivas epistemológicas, teóricas y metodológicas para comprender las subjetividades frente a un problema social. Algunas escenas cotidianas constituyeron la unidad de análisis de este estudio: hijos/as que salen del *clóset* y madres/padres que elaborarán distintos procesos subjetivos y políticos (existenciales, emocionales, de inteligibilidad y resistencias al poder y la heteronormatividad), lo que posibilitó la elucidación de algunos procesos implicados en la experiencia moderna de la sexualidad. La tensión en este recorrido fue constante entre estas posiciones.

Mi lugar en esta investigación se tornó como el de una viajera. Pero, no se puede pensar que se trata de un viajero sin equipaje que llega al mundo sin pasado, algo así como un comienzo absoluto. Por el contrario, mostré momento a momento, cómo es que este quehacer investigativo, la producción del campo y la interpretación de los hallazgos, se fueron desarrollando desde cierta mirada teórica y cierta posición ética y política, cuyo trayecto comenzó desde otro lugar; el activismo, y que luego de mi práctica en procesos comunitarios y ante las posturas a veces ingenuas, esencialistas o poco críticas de sus propios modos de actuar, vi la necesidad de profundizar en la sexualidad como ámbito de estudio que me llevó a buscar otros enfoques que articularan la subjetividad, el poder-saber y la política, y en esas búsquedas es que emergió esta investigación. Es decir, este trayecto fue el producto de unas particulares condiciones de posibilidad.

Ante los distintos modos de significar a las sexualidades periféricas, desde el activismo LGBTTTI, los cuales resultan problemáticos, tuve que encontrar una categoría que mostrara su potencia en la *desidentificación*. Primero, porque para

nombrar su existencia en el plano social, se ha usado el término *diversidad sexual* como intento de integrar al continuum de las sexualidades, pero tal concepción ha tenido dos significantes: a veces como totalidad de las gramáticas de la sexualidad, y en otras para integrar sólo a las sexualidades disidentes a la heteronormatividad, por tanto excluyen a la heterosexualidad. Por ello, no usé este campo semántico. De igual modo, la pertinencia del término *identidades sexuales* es innegable desde la lucha social y política, pero para el plano de la investigación me resultaba insuficiente. Para este movimiento social, la impronta contracultural ha sido el reconocimiento de aquellas sexualidades “otras” con el uso de las *identidades sexuales*, como respuesta a un imaginario histórico que inventa al anormal, al *homosexual* desde las mallas del poder-saber, si bien esas nuevas nominaciones identitarias *gay, lesbiana o bisexual* son efecto de una relación con el biopoder donde “toda emergencia de una identidad se produce sobre una represión fundamental y fundacional (forclusión). El efecto de constitución de tal identidad incluye la borradura de su propia operación de poder y la ficción de un origen o esencia” (Córdoba, 2005: 60), se tiende a homogeneizar y definir la identidad política y personal, que para el plano de la investigación, usar el término *identidades gay, lesbiana, bisexual* no me parece que diera cuenta de la ambigüedad y deslizamientos entre el género, el deseo y las prácticas erótico-afectivas.

Por ello, usé el término *no heterosexualidad* como intento por distanciar mi propia concepción ante el uso dado de esas concepciones. Mi intención no fue “borrar” o negar un tipo de sexualidad ni los procesos que han hecho posible la visibilización de los sujetos desde la acción colectiva, sino fue el relativizar la fijación de las prácticas sexuales, por lo menos analíticamente. Tal decisión también fue importante para alejarme de formas a veces ambiguas y otras esencialistas en los intentos por concebir y fijar una nueva identidad al hijo/a, ya que las significaciones de lo que implica ser *gay, lesbiana o bisexual* fueron distintas, en unos casos implicaba cuerpo y usos de ese cuerpo, y en otros fijar una subjetividad “anormal”. Mientras que unos (el propio movimiento LGBT) hablaban de *identidades*, otros (colectivos religiosos terapéuticos) hablaban de sujetos con *Atracción al Mismo Sexo* haciendo una distinción entre lo que la persona es y las prácticas que hace “por falta de dignidad” o “falta de vínculo con el padre”, en tanto que las madres y padres si bien fijaban una identidad a los hijos/as con frecuencia eran múltiples las

creencias, saberes y formas de concebir a esos “nuevos” sujetos. Entonces debía buscar un lugar distinto para referirme a tales producciones de sujetos, encontrando a la no heterosexualidad como posibilidad abierta, inacabada e históricamente determinada y entendiendo que cotidianamente estamos inmersos en múltiples procesos de identificación y desidentificación de manera contingente e inestable.

Resuelto esto, por decirlo de un modo, me apoyé de una ruta específica para transportarme en este andamiaje. La noción de “experiencia” foucaultiana, las emociones y las micropolíticas, dieron cuenta de su potencial para reconocer el campo en su movimiento, formas y transformaciones. Los sujetos protagonistas de este estudio que me ayudaron a pensar el problema de una realidad social concreta, ¿qué sucede en la vida de las madres y padres cuando sus hijos/as salen del clóset? ¿Qué procesos subjetivos y políticos se gestan de esta experiencia? ¿Cómo se dan esos trayectos? ¿De qué dispositivo de la no heterosexualidad estamos hablando? Lo que encontré fue que es posible deslizarse más allá de su condición de sujeción a los cuales se encuentran sometidos por la heteronormatividad, a través de sus resistencias al poder que los constriñe en sus modos de actuar y recrear-se en este mundo, revelando su indeterminación.

Una pregunta inicial permitió hacer un viaje de reconocimiento: el proceso de mirar al otro. Visité colectivos especializados en atender el sufrimiento y otros malestares emocionales; hogares y familias que desde su intimidad compartieron sus vivencias y abrieron aspectos de la vida resguardados y silenciados; sitios de internet considerados como fuentes de verdad; transité por las calles en marchas; acudí a espacios semi-ocultos que aseguraban poseer un conocimiento profundo de la sexualidad y su salvación. Traté de recuperar las voces, los discursos, las prácticas, y sobre todo los relatos de los protagonistas que muestran formas particulares de problematizar la sexualidad, como parte de una sociedad en movimiento y en tensión que se considera amenazada por las diferencias. En el encuentro con sus microhistorias, mostré que pese a las fronteras erigidas frente al otro, existen experiencias capaces de producir sentidos y con ello habitar y recrear sus mundos haciendo posible producir *otras* maneras de actuar y de constituirse como sujetos, ante la complejidad de prácticas y gramáticas de la sexualidad.

El reino de la sexualidad posee también su propia política interna, sus propias desigualdades y sus formas de opresión específica. Al igual que ocurre con otros aspectos de la conducta humana, las formas institucionales concretas de la sexualidad en cualquier momento y lugar dados son productos de la actividad humana. Están, por tanto, imbuidas de los conflictos de interés y la maniobra política, tanto los deliberados como los inconscientes. En este sentido, el sexo siempre es político, pero hay *periodos históricos en los que la sexualidad es más intensamente contestada y más abiertamente politizada*. En tales periodos, el dominio de la vida erótica es, de hecho, renegociado (Rubin, 1989: 2).

Y este estudio mostró cómo en la realidad urbana del país la sexualidad es intensamente contestada y abiertamente politizada. La opinión pública problematizó la no heterosexualidad, como también lo hicieron los cinco espacios cuyos dispositivos pretendían salvar o liberar a los disidentes a partir de las viejas prácticas de la confesión ahora desde la articulación de los saberes “psi” que les dieron “autoridad” política para moldear y cuidar ciertos modos de vida. Estas pugnas de poder-saber dadas en sus intervenciones muestran cómo los grupos de derecha han recurrido a la misma estrategia de los movimientos sociales donde el lenguaje puede convertirse en terreno de lucha, lo que Arditti (2000) menciona como *política del significante* esfuerzo por impugnar y remover expresiones determinadas donde el uso de ese lenguaje muestra las inconsistencias y lo “incorrecto”. Estos grupos recuperan el discurso del movimiento LGTBTTTI para renunciar estratégicamente a la posibilidad de lo inmutable, así desde esta política del significante, hacen una corrección: *la sexualidad anormal es una construcción social y por lo tanto se puede revertir parte de ésta*. En esta disputa también aluden ser “una minoría” incomprendida y violentada por aquella comunidad. Y en esas tretas vimos el lugar de anonimato de las madres y padres que fueron desplegando tácticas cotidianas para ir sorteando ambos discursos y formas de intervenir abiertamente politizadas. Aunque cabe señalar que desde sus relatos también encontramos formas múltiples de ejercer *lo religioso* (no es lo mismo el catolicismo frente a la no heterosexualidad de la postura del obispo Raúl Vera López, los distintos sacerdotes que hablaron con algunas madres, ni la postura articulada de Courage Latino y renacer), como también *los activismos* del propio movimiento que se enfrenta al desacuerdo y la descalificación en sus intentos por demandar “tolerancia y no discriminación hacia las diferencias por género o sexualidad”. Tal como he mencionado “el orden del discurso no es necesariamente el orden de las prácticas”.

De esta manera, atravesé un campo social en disputa: la no heterosexualidad del *otro*. Vimos que el diferente se construye como una amenaza que pesa sobre las familias (y otras instituciones), y que se transforma en un profundo miedo para enfrentar la existencia cotidiana. Interrogarse sobre cómo se interpreta la extrañeza en un otro ya conocido, es pertinente para una reflexión aguda sobre los procesos que intervienen en esa operación, pues estamos situados en un mundo cada vez más incierto y hostil que tensa la co-existencia “yo-tú-nosotros”, donde el *otro* es aquel extraño (enemigo) al cual se ha aprendido a eliminar por indiferencia, rechazo, hostilidad o exterminio.

En este contexto, vimos a un sujeto en tránsito (madres/padres), expulsado y despojado de los valores que daban sentido a su existencia y que lo obligan a reiniciar un viaje que alterará su vida íntima. La revelación de la no heterosexualidad del hijo/a y el trayecto de elaboración subjetiva en la madre/padre, recrean un punto nodal para repensar la figura del huésped y del anfitrión como elementos fundantes de la hospitalidad (Innerarity, 2008), lo que lleva a pensar la condición descentrada del sujeto moderno. La reconstrucción que hicimos de los procesos subjetivos que intervienen ante la alteridad nos llevó a identificar en madres/padres un reconocimiento de la figura del extraño como espejo en el cual reflejarnos. Las micropolíticas operan al desplegarse una visión no unitaria del sujeto madre, al conformar una ética desde la alteridad, que se constituye primero en una revisión de sí para asumir un modo diferente acerca de ellas mismas pensada desde el bien común con el otro. Y este proceso fue posible ubicar en sus historias desde un corte afectivo *de la abyección al orgullo*.

De esto, la primera conclusión es contundente en materia de discursos-contradiscursos de la sexualidad: *la homofobia no alcanza para explicar las acciones de rechazo-crueldad de una sociedad como la nuestra*. El discurso crítico sobre la “homofobia” entendida como enfermedad social, desde el movimiento LGTBTTTI ha sido una estrategia de resistencia y de desujetación al saber-poder que se ejerce en el campo “psi”, lo cual ha posibilitado la denuncia y la búsqueda de un mundo más justo e incluyente. Queda claro que se trata de un constructo histórico que emergió de ciertas condiciones sociales que posibilitó usarse como arma política de gran alcance para el activismo en defensa de los derechos humanos.

Pero, para el ámbito de la investigación, usarlo como campo epistemológico resulta problemático. Desde mi perspectiva, su uso en el intento de aprehender lo social y lo emergente, tiene una lógica que opera como un saber de encadenamientos causales, acabados, estables y fijos. Primero, porque con ello se tiende a “psicologizar” y esencializar las prácticas y procesos que conlleva la interpretación de las diferencias, cuando emociones tan encarnadas como el asco y repulsión son tan complejas que muestran los más íntimos engranajes de lo social y simbólico-cultural. Segundo, porque se diluye la posibilidad de encontrar el devenir de los sujetos y la creación de nuevos sentidos. Aquí mostré que suceden muchos *desajustes* emocionales (asco, vergüenza, culpa, temor, amor), desencuentro con los discursos, las acciones, los procedimientos, las significaciones, así como distintos procesos que van conformando un encuentro con el *otro*. Entonces, la homofobia no es causa estructurante ni efecto determinado, como tampoco los sujetos están terminados, más bien están en constante constitución cotidiana con sus deseos, actos, pretensiones y proyectos que se despliegan sobre la pluralidad e indeterminación de lo social. La “homofobia” corre el riesgo de ser un concepto totalizante de significación.

¿Qué marcos interpretativos podemos encontrar por fuera de la “homofobia” cuando se trata de sexualidad y política? ¿Qué otros horizontes de posibilidad se tiene al elucidar los procesos de la realidad social donde opera la exclusión? Vimos que la invención de la sexualidad moderna está cargada de implicaciones corporales, emocionales y de procesos de politización. La relación entre sexualidad y política llevó a comprender la tensión y pugna entre orden-desorden y cambios sociales, en el entramado de una sociedad en conflicto donde la hostilidad e intolerancia hacia las diferencias cobran fuerza. Pero también en ese entramado acontecen procesos de inclusión y ahí opera la hospitalidad, que no es mecánica ni constituye una relación sostenida exclusivamente por la libertad de elección. Como advierte Innerarity (2008) con frecuencia somos visitados inoportunamente y la hospitalidad es respuesta a una iniciativa ajena. De ahí la importancia de reconocer las configuraciones éticas y políticas de la subjetividad que apuntan a una ética hospitalaria.

La segunda conclusión está vinculada con el saber-poder en la experiencia de la sexualidad: *lo que se calla, sí existe*. En el campo de la sexualidad impera un “ruido” estrepitoso dado por discursos dominantes ante lo desconcertante, lo impropio, lo grotesco y las rarezas. Entre la opinión pública, los posicionamientos de distintas instituciones (estado, iglesia, familia, medios de comunicación, la ciencia “psi”), los colectivos en resistencia, las madres, los padres, los hijos/as, todos hablan, todos se posicionan, dan consejos y soluciones, delimitan lo permitido, lo normal y lo peligroso. Tal como apuntó Foucault, estamos obligados a confesar. Y, por otro lado, existe un silencio cauto de lo que sucede en el espacio familiar ante las miradas públicas que se tornan vigilantes, incisivas, correctivas. Nuestra cultura insta formas de problematizar la sexualidad bajo ciertas maneras de operar y ciertos funcionamientos, que van de un “ruido” de opiniones venidas de las distintas instituciones y un silenciamiento aparente que se va develando discretamente en materia de sexualidad. Entonces, hay múltiples discursos reconocidos por la sociedad mexicana, pero también “subterráneos” o locales que atraviesan la construcción de significados con relación a la familia y la sexualidad provenientes de una larga lucha histórica que ha trazado proyectos distintos de sociedad, aceptados y resistidos en la cotidianidad.

El silencio más que un acto aislado, fue una estrategia de repliegue que amortiguó ese ruido, pero en ese silenciamiento ocurren muchos procesos en los sujetos, dejando ver que lo que se calla, sí existe. Al reconocer por sus protagonistas lo que sucedió en la vida íntima familiar por la no heterosexualidad del hijo/a, se produjo silenciosamente una experiencia del sufrimiento como inevitable dolor ante las amenazas del mundo: dolor ante la crueldad, dolor por la indiferencia, el desprecio, el abandono, la intolerancia. El silencio configuró un sin fin de preguntas que obligaron a emprender un viaje de elucidación y reconocimiento, aunque acompañado del sufrimiento.

De esto podemos decir que más allá de una expresión corporal, el sufrimiento es signo de una sociedad que se enfrenta a una promesa incumplida. Se sufre porque no se controla la vida, por las contingencias sociales, por la vulnerabilidad expuesta, porque se generan rupturas biográficas ante las expectativas y proyectos no cumplidos, en suma por el riesgo inherente de estar en el mundo. En el campo de la sexualidad operan un sinfín de sufrimientos por las

construcciones dominantes que se hacen de los cuerpos y sus posibilidades erótico-afectivas, porque el mundo ha sido construido desde un lenguaje heterocentrado, pero quizá a diferencia de otras épocas, en nuestro tiempo se han inventado dispositivos de corte terapéutico especializados en evitar el dolor a toda costa y atender otros malestares emocionales que surgen de la experiencia de la sexualidad, tal como mostramos con los espacios grupales y de ayuda mutua que analizamos. De modo que presenciamos cada vez más la experiencia del sufrimiento que converge con la visión de un sujeto que se concibe como un creador de sí mismo, un sujeto que hace y deshace, que consume saberes y normatividades, un sujeto que “decide” qué tomar y desechar para ser y comenzar de “nuevo”. Nuestro tiempo ofrece una experiencia distinta: “pare de sufrir” y sin embargo se sufre porque no se puede evitar el sufrimiento, pues la vida y el mundo están cargados de imprevistos y de sorpresas.

La tercera conclusión proviene de las capacidades activas del sujeto madre en un mundo hostil e implica que un proyecto de comunidad es un terreno fértil para gestar una subjetividad política y no al revés. Los relatos de las madres y padres nos llevaron al punto de comprender que el sujeto es un campo de batalla en una búsqueda indeterminada de su existencia. A fuerza de su voluntad, las madres buscaron respuestas en distintos espacios, y en el encuentro con otros se dio un proceso de “individuación” a partir de su estar en un grupo. En un sentido, los colectivos dedicados al trabajo reparatorio y militante de la sexualidad, se han configurado como actores sociales en una fuerza política y contestataria que han podido generar proyectos de acción y transformación social. Son espacios que han acogido a los sujetos sufrientes porque emergieron primero como paliativos a partir de la exigencia social de hablar lo que secretamente se ha vivido. Esta demanda de intervención vincula la problemática de la exclusión-integración, por lo que uno de los horizontes de la colectividad se relaciona con hacer visible aquello que en diferentes condiciones encubren velos, máscaras o incertidumbres no dejan ver, tal vez porque la visibilización implica el temor a estar del otro lado. La fuerza de los grupos es que gestan horizontes distintos de vida, primero al interrogar, al resolver y transformar las prácticas de vida. Así, en esta suma de singularidades se gesta una comunidad de los “sin casa”, pero lo que nos parece central de esta incipiente acción colectiva, es que con el uso de la palabra se interpela al poder y se habitan

otros mundos para cada uno de los sujetos implicados, dando cabida a una construcción ética, política y estética de la vida.

La última conclusión parte de la necesidad de recurrir teóricamente al campo de las emociones para comprender la subjetividad y los procesos sociales en disputa, *las emociones son una brújula que ayudan a visibilizar procesos y proyectos de politización*. No partimos de una postura psicológica que nos guiara hacia su origen y estructura, sino de una visión psicosocial para recuperar las tonalidades emotivas entendidas, siguiendo a (Virno, 2003) como una relación característica del propio estar en el mundo. De las emociones aprendimos que delimitan un marco de comprensión que articula al cuerpo, la historia y la política. Así lo que nos interesó de las emociones fue su potencia creadora, no su capacidad de control, sino su enorme fuerza posibilitadora.

Por otro lado, es evidente que hubo asuntos no observados o no profundizados en esta investigación. Uno de ellos tiene que ver con los procesos que experimentan los padres, esa administración de sus silencios y esas fugas pueden aportar información valiosa para los estudios de paternidades. Incluso la posibilidad de ubicar a padres que se vuelven activistas por este hecho. Fue algo que no vimos pero el no reportarlo aquí no significa que esté ausente y esto puede ser un tema a desarrollar más adelante. En cambio, algo que sí encontré fue lo que sucede en madres de hijos/as pequeños/as en proceso de transición de género, para esto no encontré reportes de otros estudios abocados a este campo. Esto me hizo pensar en que a diferencia de otros tiempos donde también se daban ciertas “señales” de que algo no estaba “en orden”, no se atendía ni se enfrentaba como lo han hecho las madres a quienes entrevisté, lo que puede suponer un campo inóspito por recuperar. Como lo mencioné, centrarme en ello implicaba alejarme de la propuesta original, lo que ahora significa una oportunidad para recuperar esa información e invitar a que se realicen futuras investigaciones de esto.

Otro asunto a destacar fue la escasa información sobre el mundo de las hijas lesbianas o bisexuales, en el plano cultural se ha dado una invisibilización a la sexualidad de las mujeres y más aún a la sexualidad que ejercen entre sí, por ello no resulta tan disruptivo como en el caso de los varones. Desde las vivencias de estas madres lo amenazante vino con el hecho de que se trató de una vida basada

en mentiras y de ahí su mayor transgresión. De igual forma ha habido una ausencia de estudios que se aboquen a comprender las prácticas bisexuales, cuando lo que sucede en esas configuraciones desde los ámbitos familiares son relevantes.

Llegado a este punto, después de este largo recorrido que permitió mapear procesos microsociales, cabe hacer mención que la intención fue emprender un ejercicio de interrogación a través de una mirada más amplia del espacio-en-tiempo para entrever algunos efectos del dispositivo de sexualidad en una parte de la sociedad mexicana. El material de campo proveyó de distintos tópicos, donde vimos que la articulación entre el poder, el saber y la subjetividad favorecen una comprensión histórica de la experiencia de la sexualidad y de nuestro pasaje en este mundo. Específicamente la experiencia de la no heterosexualidad, me llevó a pensar la subjetividad como la compleja trama donde lo social encarna en los cuerpos, y donde el sujeto se mueve en el orden social incluso para impugnarlo y transformarlo.

Viendo a la distancia y en retrospectiva, ¿es posible reparar el daño a quienes históricamente han sido considerados abyectos? ¿En medio de un mundo hostil, cabe el lugar del encuentro, el reconocimiento de las diferencias? ¿Es posible encontrar bondad en este mundo? Sí, es posible. Luego entonces, ¿Qué afectación tiene que gestarse en la sociedad para movilizar estos procesos? ¿Acaso la sensibilidad, la racionalidad, la acción cotidiana y la belleza de lo utopístico, no son sino condiciones de posibilidad?

Referencias bibliográficas

Aceves, J. (2001). "Experiencia biográfica y acción colectiva en identidades emergentes", *Espiral, Estudios sobre Estado y Sociedad*, 7 (20): 11-37.

Albert, M. y Hernández, M. (2014). "Los movimientos psico-espirituales en la modernidad globalizada: una mirada desde la ciudad de Valencia", *Revista de Antropología Iberoamericana*, 9 (3): 273-296.

Alfarache, A. (2003). *Identidades lésbicas y cultura feminista. Una investigación antropológica*. México: Plaza y Valdés.

Almaguer, T. (1995). "Hombres chicanos: una cartografía de la identidad y del comportamiento homosexual", *Debate Feminista*, 6 (11): 46-77.

Appadurai, A. (2001). *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Argentina: Fondo de Cultura Económica.

Arditti, B. (2000). *El reverso de la diferencia: identidad y política*. Venezuela: Nueva Sociedad.

Arguello, S. (2013). "El proceso de politización de la sexualidad: identificaciones y marcos de sentido de la acción colectiva", *Revista Mexicana de Sociología*, 75 (2): 173-200.

Arnao, M. (2014). "Extrañeza y escisión: Merleau Ponty, Wittgenstein y la dimensión constitutiva del cuerpo", *Revista latinoamericana de estudios sobre cuerpos, emociones y sociedad*, 13: 51-63.

Barceló (2002). "Mundos posibles", *Revista Paréntesis*, II (16). <http://www.filosoficas.unam.mx/~abarcelo/PDF/posible.pdf> [consulta 2 de septiembre de 2013].

Barthes, R. (2008). *Mitologías*. México: Siglo XXI.

Bellinghausen, H. (1990). *El nuevo arte de amar: usos y costumbres sexuales en México*. México: Cal y Arena.

Berlant, I. y Warner, M. (2002). "Sexo en público", en Merida, R. *Sexualidades transgresoras*. Barcelona: Icaria.

Berger, P y Luckman, T. (2008). *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorrortu.

Braidotti, R. (2006). *Metamorfosis: hacia una teoría materialista del devenir*. Madrid: Akal.

- Britzman, D. (2002). "La pedagogía transgresora y sus extrañas técnicas", en Merida, R. *Sexualidades transgresoras*. Barcelona: Icaria.
- Brownyn, D y Rom, H. (2007). "Posicionamiento: la producción discursiva de la identidad", *Athenea Digital*, 12: 242-259.
- Borillo, D. (2001). *Homofobia*. Barcelona: Bellaterra.
- Boswell, J. (1992). *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad*, Barcelona: Muchnik.
- Brito, et al. (2012). *Política, derechos, violencia y sexualidad. Encuesta Marcha del Orgullo y la Diversidad Sexual Ciudad de México-2008*. México: Centro Latinoamericano en Sexualidad y Derechos Humanos, CLAM-Letra S.
- Bruner, J. (2004). *Realidad mental y mundos posibles*. Barcelona: Gedisa.
- Buchheim, H. (1985). *Política y poder*. Barcelona: editorial Alfa.
- Butler, J. (2001). *El género en disputa*. México: Paidós.
- Butler, J. (2002). *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2004). *Lenguaje, poder e identidad*. Madrid: Síntesis.
- Butler, J. (2006). *Vida precaria. El poder del duelo y la violencia*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, J. (2009). *Dar cuenta de sí mismo. Violencia, ética y responsabilidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Caillois, R. (2006). *El hombre y lo sagrado*. México: FCE.
- Calderón, E. (2012). *La afectividad en antropología: una estructura ausente*. México: CIESAS-UNAM.
- Careaga, G. (2004). "La familia, apoyo y represión para el ejercicio de la sexualidad", en Careaga G. y Cruz, S. *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis*. México: Porrúa-PUEG.
- Carrillo, H. (2005). *La noche es joven. La sexualidad en México en la era del sida*. México: Océano.
- Carrillo, H. et al. (2011). Trayectos, descargado el 8 de agosto de 2011 <http://caps.ucsf.edu/resources/project-websites/trayectos-study/trayectos-staff/>
- Carrier, J. (1976). "Family attitudes and mexican homosexuality". *Urban life*, 5 (3): 359-376.

- Castoriadis, C. (2002). *Figuras de lo pensable*. México: FCE.
- Cervantes-Carson, A. y Citeroni, T. (2008). “Los derechos sexuales y la desarticulación del heterosexismo: tolerancia, reconocimiento y liberación”, en Szasz, Ivonne y Salas, Guadalupe (Coord.) *Sexualidad, derechos humanos y ciudadanía*. México: El Colegio de México.
- Chavez, J. (2010). “Afeminados, hombrecitos y lagartijos. Narrativa mexicana del siglo XIX”, en Schuessler, M., y Capistrán, M. (Coords.) *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*. México: Planeta.
- Churchill, N. y Binford, L. (2012). “La vida cotidiana en el México moderno”, en *La conciencia contradictoria de la vida cotidiana*. México: BUAP.
- Coates, S. (1990). “Ontogénesis of boyhood gender identity disorder” *Journal of the American Academy of psychoanalysis* 18: 414-418.
- Cohen, R. (2004). *Comprender y sanar la homosexualidad*. Madrid: Libros libres.
- Córdoba, D. (2005). “Teoría queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad”, en *Teoría queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid: Egales.
- Cragolini. (2007). *Los difusos y ambivalentes límites entre la filosofía y las ciencias sociales: lo posthumano y la biopolítica*. Ponencia presentada en el Coloquio de Otoño, UACM, 21-23 noviembre.
- Cruz, S. (2004). “La pareja gay masculina”, en Careaga G. y Cruz, S. (coords) *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis*. México: Porrúa-PUEG.
- Cruz, S. (2007). “Sexuality studies in México”, *International resource network*, no. 9.
- Cruz, M. Reyes, M. y Cornejo, M. (2012). “Conocimiento situado y el problema de la subjetividad del investigador”, *Cinta Moebio*, 45: 253-274.
- De Certeau, M. (1993). *La escritura de la historia*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Certeau, M. (1996). *La invención de lo cotidiano. Artes de hacer*. México: Universidad Iberoamericana.
- De Lauretis, T. (1991). “Tecnologías del género”, en Ramos Escandón C. (comp.) *El género en perspectiva. De la dominación universal a la representación múltiple*. México: UAM Xochimilco.
- Deleuze, G. (1990). “¿Qué es un dispositivo?”, en Michel Foucault Filósofo. México: Gedisa.

- Deleuze, G. (2008). *En medio de Spinoza*. Buenos Aires: Cáctus.
- Deleuze, G. y Guattari (2002). *Mil mesetas. Capitalismo y esquizofrenia*. Valencia: Pre-Textos.
- Denzin, N. (2000). "Un punto de vista interpretativo", en *Por los rincones. Antología de métodos cualitativos en la investigación social*. México: El Colegio de Sonora.
- Derrida, J. (1997a). "Sobre la hospitalidad", en Entrevista en **Staccato**, programa televisivo de France Culturel producido por Antoine Spire, del 19 de diciembre de 1997, traducción de Cristina de Peretti y Francisco Vidarte en DERRIDA, **¡Palabra! Derrida en castellano**. <http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/hospitalidad.htm>
- Derrida, J. (1997b). "El principio de hospitalidad", http://www.jacquesderrida.com.ar/textos/hospitalidad_principio.htm descarga junio del 2014.
- Derrida, J. (2006a). *Márgenes de la filosofía*. Madrid: Cátedra.
- Derrida, J. (2006b). *La hospitalidad*. Buenos aires: Ediciones de la flor.
- Diez, J. (2010). "El movimiento lésbico-gay, 1978-2010", en *Los grandes problemas de México. Vol. VIII Relaciones de género*. México: El Colegio de México
- Dreyfus, H. y Rabinow, P. (2001). *Michel Foucault: más allá del estructuralismo y la hermenéutica*. Buenos Aires: Nueva visión.
- Encuesta Nacional de Cultura Política y Práctica Ciudadana (2012), <http://www.encup.gob.mx/work/models/Encup/Resource/69/1/images/Resultados-Quinta-ENCUP-2012.pdf> [consultado el 19 de febrero del 2013].
- Elias, N. (1987). *El proceso de civilización (Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas)*. Madrid: Fondo Cultura Económica.
- Eribon, D. (2001). *Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona, Anagrama.
- Esposito, R. (2003). *Communitas. Origen y destino de la comunidad*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Franco TB, Merhy EE. (2011). "El reconocimiento de la producción subjetiva del cuidado", en *Salud Colectiva*, 7(1): 9-20.
- Fast, I. (1984). *Gender Identity. A differentiation Model: Advances in Psychoanalysis Theory. Research and Practice* Vol. 2. University of Michigan: The Analytic Press.
- Feijoo, R. (2003). *SIDA: testimonio de una madre*. México: Ed. Libros para todos.
- Fernandez, A. (2011). « Antropología de las emociones y teoría de los sentimientos », *Revista Versión Nueva Época*, 26 : 0188-8242.

Fitoussi, JP y Rosanvallon, P. (2003). *La nueva era de las desigualdades*. Buenos Aires: Manantial.

Fortanet, J. (2008). "La cuestión de la experiencia en el primer Foucault", *A Parte Rei Revista de Filosofía*, 55: 1-14.

Foucault, M. (1979). *El panóptico*. Madrid: Ediciones la Piqueta. http://www.upv.es/laboluz/leer/books/Bentham_Panoptico.pdf [Consultado el 6 de octubre de 2013]

Foucault, M. (1984). "De los espacios otros". Conferencia dictada en el cercle des études architecturales, 14 de marzo de 1967. Publicada en *Architecture, mouvement, continuité*, n 5 octubre de 1984. Traducida por Pablo Blitstein y Tadeo Lima. http://inhabitedmindmapping.net/wp-content/uploads/2007/09/foucault_de-los-espacios-otros.pdf [Descarga 10 octubre 2013].

Foucault, M. (1990). *Tecnologías del Yo*. España: Paidós. http://www.pueg.unam.mx/images/seminarios2015_1/identidad/u_2/fou_mic.pdf [Consultado el 6 de octubre de 2013].

Foucault, M. (1999). *Historia de la sexualidad. El uso de los placeres*. México: siglo XXI.

Foucault, M. (2000). *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*. México, siglo XXI.

Foucault, M. (2001a). *Las palabras y las cosas*. México: Siglo XXI.

Foucault, M. (2001b). *Los anormales*. México: Fondo de Cultura Económica.

Foucault, M. (2003). *Sobre la ilustración*. Madrid: Editorial Tecnos.

Foucault, M. (2007). *La verdad y las formas jurídicas*. Buenos Aires: Gedisa.

Foucault, M. (2009). *El orden del discurso*. México: Tusquets.

Freud, S. (1970). *El chiste y su relación con lo inconsciente*. Buenos Aires: Santiago Rueda editor.

Gaceta Oficial del Distrito Federal (2006). Descargado en www.consejeria.df.gob.mx/uploads/gacetas/noviembre06_16_136.pdf el 12 de juniodel 2011.

Gaceta Oficial del Distrito Federal (2009). Consulta en línea. <http://www.df.gob.mx/index.php/gaceta-oficial>

Galindo, J. (1997). *Sabor a ti. Metodología cualitativa en investigación social*. México: Universidad Veracruzana.

- García Canal, M. (2006). *Espacio y poder*. México: UAM Xochimilco.
- García Canal, M. (2009). "El señor Foucault y eso que se dio en llamar sexualidad", *Revista Tramas*, 32: 31-62.
- García Canclini, N. (2004). *Desiguales, diferentes y desconectados. Mapas de la interculturalidad*. Barcelona: Gedisa.
- García Fanlo, L. (2011). "¿Qué es un dispositivo?: Foucault, Deleuze, Agamben", *A Parte Rei*, 74: 1-8.
- Gardner, K. (1997). "La investigación de subjetividades disidentes: retorciendo los fundamentos de la teoría y la práctica", *Debate Feminista*, 8 (16).
- Gergen, K. (1997). *El yo saturado. Dilemas de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Giddens, A. (2011). *La constitución de la sociedad. Bases para la teoría de la estructuración*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Giraldo, R. (2008). "La ética en Michel Foucault o de la posibilidad de la resistencia", *Tábula rasa*, 10: 225-241.
- Goffman, I. (1980). *Estigma*. Buenos Aires: Amorrortu.
- Gomez, J. (2012). "Los meandros de las narrativas políticas juveniles" en *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Bogotá: CLACSO.
- González, C. (2003). "Visibilidad y diversidad no heterosexual entre los tapatíos", *Alteridades*, 26: 126-140.
- González, M. (2007). La representación social de las familias diversas: ley de sociedades de convivencia. *El cotidiano*, 22(146): 21-31.
- González Rey, F. (2012). "La subjetividad y su significación para el estudio de los procesos políticos: sujeto, sociedad y política", en *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Bogotá: CLACSO.
- González Ruiz, E. (2002). *La sexualidad prohibida. Intolerancia, sexismo y represión*. México: Plaza y Janes.
- Gorbach, F. (2008). *El monstruo. Objeto imposible*. México: Itaca-UAM.
- Guasch, O. (2000). *La crisis de la heterosexualidad*. Buenos Aires: Laertes.
- Guattari, F. (1996). *Caosmosis*. Argentina: Manantial.
- Guber, R. (2004). *El salvaje metropolitano. Reconstrucción del conocimiento social en el trabajo de campo*. Buenos Aires: Paidós.
- Halperin, D. (2000). *San Foucault*. Argentina: ediciones literales.

- Hall, S. (2010) "El espectáculo del "otro", en *Textos de antropología contemporánea*. España: UNED.
- Ham, C. (2007). "Reconocimiento y conquista: una reflexión a partir de Paul Ricoeur", *Anuario del Colegio de Estudios Latinoamericanos*, 2: 191-203.
- Haraway, D. (1995) "Conocimientos situados: la cuestión científica en el feminismo y el privilegio de la perspectiva parcial". En: *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*. Cátedra: Valencia, pp. 313-346.
- Hardt, M. y Negri, A. (2005). *Multitud. Guerra y democracia en la era del Imperio*. Barcelona: Debate.
- Heller, A. (1994). *Sociología de la vida cotidiana*. Barcelona: Península.
- Hernández, P. (2001). "La construcción de la identidad gay en un grupo gay de jóvenes de la ciudad de México. Algunos ejes de análisis para el estudio etnográfico", *Desacatos*, 006: 63-96.
- Hernández, P. (2004). "Los estudios sobre diversidad sexual en el pueg", en *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis*. México: PUEG-Porrúa.
- Hernández-Rosete, D. (2008). "La otra migración. Historias de discriminación de personas que vivieron con VIH en México", *Salud mental*, 31: 253-260.
- Hine, C. (2000). *Etnografía virtual*. Barcelona: editorial UOC.
- Innerarity, D. (2008). *Ética de la hospitalidad*. Barcelona: Península.
- Illouz, E. (2010). *La salvación del alma moderna. Terapia, emociones y la cultura de la autoayuda*. Buenos Aires: Katz.
- Izquierdo, MJ. (2004). "El cuidado de los individuos y de los grupos: ¿Quién cuida a quién?", *Debate Feminista*, 15 (30):129-153.
- Jasper, J. (1998). "The emotions of protest: Affective and reactive emotions in and around social movements". *Sociological Forum* 3, 13: 397-424.
- Jasper, J. (2013). "Las emociones y los movimientos sociales: veinte años de teoría e investigación", *Revista Latinoamericana de Estudios sobre Cuerpos, Emociones y Sociedad*, 10: 46-66.
- Jay, M. (2001). "Crisis de la experiencia en la era pos-subjetiva", Conferencia presentada en el Goethe Institut, Buenos Aires, 12 de noviembre. <http://saavedrafajardo.um.es/WEB/archivos/Prismas/06/Prismas06-01.pdf>, [Consultado el 20 de enero de 2010].

- Kaufman, M. (1997). "Las experiencias contradictorias del poder entre los hombres", en *Masculinida/es. Poder y crisis*. Santiago de Chile: FLACSO-ISIS Internacional.
- Kosofsky Sedgwick, E. (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- Kristeva, J. (1998), *Poderes de la perversión*. Buenos Aires: Catálogos.
- Laguarda, R. (2005). "Construcción de identidades: un bar gay en la ciudad de México", *Desacatos*, 19: 137-158.
- Laguarda, R. (2008). "¡Tenemos un mundo por ganar! Visiones militantes de las homosexualidades masculinas en la ciudad de México", *Historia y grafía*, 31: 133-161.
- Laguna, O. (2013). *Arreglos parentales de los varones gay en la Ciudad de México: ¿desestabilización o continuidad?*, Tesis de doctorado, UAM Xochimilco.
- Lahire, B. (2006) "Describir la realidad social" y "Arriesgar la interpretación", en *El espíritu sociológico*. Buenos Aires: Manantial pp. 31-40 y 41-66.
- Lamas, M. (1999). "Género, diferencias de sexo y diferencia sexual", *Debate feminista (¿Género?)*, 10 (20).
- Le Breton, D. (2002). *La sociología del cuerpo*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Lefebvre, H. (1984). *La vida cotidiana en el mundo moderno*. Madrid: Alianza editorial.
- León, M. (2001). "El empoderamiento de las mujeres: encuentro del primer y tercer mundos en los estudios de género", *Revista La Ventana*, 13: 94-106.
- Levinas, E. (2001). *Entre nosotros. Ensayos para pensar en otros*. Valencia: Pre-textos.
- Liguori, A. (1995). "Las investigaciones sobre bisexualidad en México", en *Debate feminista (sexualidad: teoría y práctica)*, 6 (11): 132-156.
- Lindón, A. (1999). "Narrativas autobiográficas, memoria y mitos: una aproximación a la acción social", *Economía, Sociedad y Territorio*, 6 (II): 295-310.
- Lindón, A. (2006). "Cotidianidad y espacialidad: la experiencia de la precariedad laboral", en *La experiencia de la ciudad y el trabajo como espacios de vida*. México: Plaza y Valdez.
- Lindón, A. (2009). "La construcción socioespacial de la ciudad: el sujeto cuerpo y el sujeto sentimiento", en *Cuerpos, emociones y sociedad*, 1: 6-20.

- Lipovetzki, G. (2007). *La felicidad paradójica. Ensayo sobre la sociedad de hiperconsumo*. Barcelona: Anagrama.
- List, M. (2004). "La diversidad sexual vista por la antropología", en *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis*. México: PUEG-Porrúa.
- List, M. (2009). *Hablo por mi diferencia. De la identidad gay al reconocimiento de lo queer*. México: EON.
- Lizarraga, X. (2003). *Una historia sociocultural de la homosexualidad*. México: Paidós.
- Llamas, R. (1998). *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a la homosexualidad*. España: Siglo XXI.
- Mahmood, S. (2001). "Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto", *Cultural Anthropology*, No. 28.
- Mantecón, T. (2008). *Bajtín y la historia de la cultura popular: cuarenta años de debate*. España: Universidad de Cantabria.
- Marquet, A. (2001) *¡Que se quede el infinito sin estrellas! La cultura gay al final del milenio*. México: UAM azcapotzalco.
- Marquet, A. (2006) *El crepúsculo de heterolandia. Mester de jotería*. México: UAM azcapotzalco.
- Martínez de la Escalera, A. (2009). "Micropolíticas: inscripción y debate" en Gómez M. y Hamui L. (coord.) *Saberes de integración y educación. Aproximaciones teóricas al debate*. México:UNAM.
- Martínez, J. (2012). "Transiciones en la subjetividad: trazos para pensar las acciones institucionales, la biopolítica y la intimidad", en *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Bogotá: CLACSO.
- Martínez, M. y Cubides, J. (2012). "Acercamientos al uso de la categoría de 'subjetividad política' en procesos investigativos", en Piedrahita, C., Díaz, A., y Vommaro, P. (Comp.) *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Bogotá: CLACSO.
- Marrero, I. (2012). "Descentrar el sujeto. Erving Goffman y la teorización del sujeto", *Revista Internacional de Sociología*, 70 (2): 311-326.
- Mélich, JC. (2014). *Lógica de la crueldad*. México: Herder.
- Merleau Ponty, M. (1993). *Fenomenología de la percepción*. México: Planeta.
- Miller, W. (1998). *Anatomía del asco*. España: Taurus.

Mogrovejo, N. (2000). *Un amor que se atrevió a decir su nombre*. México: Plaza y Valdés.

Monsiváis, C. (1990). "Paisajes de la batalla entre condones: saldos de la revolución sexual", en Bellinghausen H. (ed.) *El nuevo arte de amar: usos y costumbres sexuales en México*. México: Cal y Arena.

Monsiváis, C. (1995). "Ortodoxia y heterodoxia en las alcobas", en *Debate feminista (sexualidad: teoría y práctica)*, 6 (11): 183-210.

Monsiváis, C. (1997). "Los que tenemos unas manos que no nos pertenecen", en *Debate feminista (raras rarezas)*, 8 (16): 11-33.

Monsiváis, C. (2001). "Los iguales, los semejantes, los (hasta un minuto) perfectos desconocidos (a cien años de la redada de los 41)", *Debate feminista*, 12 (24): 301-327.

Monsiváis, C. (2002). Los 41 y la gran redada. Letras libres. No. 40 En <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/los-41-y-la-gran-redada>

Monsiváis, C. (2006). *Aires de familia. Cultura y sociedad en América Latina*. México: Anagrama.

Monsiváis, C. (2010). "Diez y va un siglo", en Schuessler, M., y Capistrán, M. (Coord.) *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*. México: Planeta.

Nicolosi, J. (2007). *Una guía para padres sobre cómo prevenir la homosexualidad*. México: Edifica.

Nicolosi, J. (2011). "Seminario sobre Atención Terapéutica de la Atracción al Mismo Sexo No deseada" efectuado el 20 y 21 de mayo, ciudad de México.

Nietzsche, Friedrich. (2000). "Nuestras virtudes" parte VII, en Más allá del bien y del mal. Colección Obras Selectas. España, Edimat libros.

Núñez, G. (1999). *Sexo entre varones. Poder y resistencia en el campo sexual*. México: Porrúa.

Núñez, G. (s/f). *Desconstruyendo la homofobia. Una lectura política del erotismo*. [http://www.dvvimss.org.mx/homofobia/DESCONSTRUYENDO LA HOMOFOBIA _quillermo_nunez.pdf](http://www.dvvimss.org.mx/homofobia/DESCONSTRUYENDO_LA_HOMOFOBIA_quillermo_nunez.pdf). [Descargado el 24 febrero 2014].

Núñez, G. y Zazueta (2012). "Modernidades e intimidad: aproximaciones conceptuales para el estudio de las transformaciones de las parejas heterosexuales en México", *Revista de Estudios Sociales*, pp 351-374. CIAD.

Nussbaum, M. (2006). *El ocultamiento de lo humano. Repugnancia, vergüenza y ley*. Buenos Aires: Katz.

- Ojeda, A. (2008). *La ruptura de lo instituido. La experiencia de familias frente a las sexualidades distorsionadas de sus hij@s*. Tesis de maestría, UAM Xochimilco.
- Ojeda, A. (2010). "¿Alguien sabe quiénes somos? Mapas conceptuales sobre la diversidad sexual", en Parrini R. (Coord.) *Instrucciones para sobrevivir a un mundo diverso. Sujeto, cultura y diversidad sexual*. México: UNAM-PUEG-UNIFEM.
- Parra, M. (2005). "La construcción de los movimientos sociales como sujetos de estudio en América Latina", *Athenea digital*, 8: 72-94.
- Parrini, R. (2007). *Panópticos y laberintos. Subjetivación, deseo y corporalidad en una cárcel de hombres*. México: El Colegio de México.
- Parrini, R. y Amuchástegui, A. (2008). "Un nombre propio, un lugar común. Subjetividad, ciudadanía y sexualidad en México", *Debate Feminista* (Cuerpos sufrientes), 19 (37): 179-196.
- Parrini, R. y Hernández, A. (2012). *La formación de un campo de estudios. Estado del arte sobre sexualidad en México*. CLAM-IMS.
- Parrini, R. y Brito, A. (2013). *Crímenes de odio por homofobia. Un concepto en construcción*. México: Letra S.
- Pedraza, Z. (2007). "Saber emocional y estética de sí mismo: la perspectiva de la medicina floral", *Anthropologica*, 25: 5-30.
- Pedraza, Z. (2009). "Derivas estéticas del cuerpo", *Desacatos*, 30: 75-88.
- Pérez Sancho, B. (2005). *Homosexualidad: secreto de la familia*. Madrid: Egales.
- Piedrahita, C. (2012). "Una perspectiva en investigación social: el pensar crítico, el acontecimiento y las emergencias subjetivas", en Piedrahita, C., Díaz, A., y Vommaro, P. (Comp.) *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Bogotá: CLACSO.
- Preciado, B. (2005). "Devenir bollo-lobo o cómo hacerse un cuerpo queer a partir de *El pensamiento heterosexual*", en *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Madrid: Egales.
- Prieur, Annick. (2008). *La casa de la mema. Travestis, locas y machos*. México: UNAM-PUEG.
- Pujol, A. (2006), "Ciudad, fiesta y poder en el mundo contemporáneo", *Liminar. Estudios sociales y humanísticos*, 4 (2): 36-49.
- Quintana, M. (2006). "Entre nosotros: la radicalización de la alteridad en Levinas", *A Parte Rei. Revista de Filosofía*, 47:1-7.

- Rabinow, P. (1992). *Reflexiones sobre un trabajo de campo en Marruecos*. España: Jucar Universidad.
- Rancière, J. (2003). *A bordo de la política*. París: Gallimard.
- Rancière, J. (2010). *Momentos políticos*. Buenos Aires: Capital intelectual.
- Rhéaume, Jacques. (2002). "El relato de vida colectivo y la aproximación clínica en ciencias sociales", *Perfiles Latinoamericanos*, 21: 99-115.
- Riesenfeld, R. (2000). *Papá, mamá soy gay*. México: Grijalbo.
- Rivas, M. (1996). "La entrevista a profundidad: un abordaje en el campo de la sexualidad", en *Para comprender la subjetividad. Investigación cualitativa en salud reproductiva y sexualidad*, México: El Colegio de México.
- Rodríguez Freire, R. (2006). "Funciona o no funciona, That is the question: sobre la narrativa testimonial", *Cuadernos interculturales*, 4 (007): 61-80.
- Rodríguez Magda, R. (1999). *Foucault y la genealogía de los sexos*. Barcelona: Anthropos.
- Rorty, R. (1996). *Contingencia, ironía y solidaridad*. Barcelona: Paidós.
- Rosaldo, R. (1991) "La erosión de las normas clásicas" y "Después del objetivismo". En *Cultura y verdad. Nueva propuesta de análisis*. México: Grijalbo, pp. 35-52 y 53-70.
- Rubin, G. (1989). "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en Vance, C. *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Revolución.
- Ryan, C, et al. (2009). "Family rejection as a predictor of negative health outcomes in white and latin lesbian, gay, and bisexual young adults", *Pediatrics*, 123: 346-352
- Sáez, J. (2004). *Teoría queer y psicoanálisis*. Madrid: Síntesis.
- Sandoval, E. (2008). "Un lugar en el mundo. Condiciones de vida de personas transexuales y transgénero en la Ciudad de México", *Trabajo Social*, 18: 112-125.
- Schore, Allan. (1994). *Affect regulation and the origin of the self: The neurobiology of emotional development*. NJ: Lawrence Erlbaum Associates.
- Schuessler, M. (2010). "Una macana de dos filos", en Schuessler, M., y Capistrán, M. (Coord.) *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*. México: Planeta.
- Scott, J. (2000). *Los dominados y el arte de la resistencia*. México: Era.
- Scott, J. (2001). "Experiencia", *La ventana*, 13: 43-73.

- Sedgwick, E. (1998). *Epistemología del armario*. Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- Sedgwick, E. (1999). "Performatividad queer: The art of the novel de Henry James". *Revista Nómadas*, 10: 198-214.
- Seffner, F. "Masculinidad, bisexualidad masculina y ejercicio de poder: tentativa de comprensión, modalidades de intervención", en *Debates sobre masculinidades*. México: UNAM-PUEG.
- Serret, E. (2001). *El género y lo simbólico. La constitución imaginaria de la identidad femenina*. México: UAM Azcapotzalco.
- Serna, E. (2010). "Primer desfile de locas", en Schuessler, M., y Capistrán, M. (Coord.) *México se escribe con J. Una historia de la cultura gay*. México: Planeta.
- Signorelli, A. (1999). *Antropología urbana*. México: Anthropos-UAM Iztapalapa.
- Soto, P. (2003). "Sobre género y espacio: una aproximación teórica", *Revista de Análisis y divulgación sobre los estudios de género*, 31: 88-93
- Sousa Santos, B. (2005). *El milenio huérfano*. Madrid: Trotta.
- Spivak, G. (2003). "¿Puede hablar el subalterno?" *Revista Colombiana de Antropología*, 39: 297-364.
- Surrallés, A. (1998). "Entre el pensar y el sentir. La antropología frente a las emociones", *Revista Antrhopológica*, 16 (16): 291-304.
- Trueba, J. (2008). *Historia de la sexualidad en México*. México: Grijalbo.
- Useche, O. (2012). "Diferencia, subjetividades en resistencia y micropolítica del acontecimiento", en Piedrahita, C., Díaz, A., y Vommaro, P. (Comp.) *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Bogotá: CLACSO.
- Vercauteren, D., Mouss, O., y Müller, T. (2010). *Micropolíticas de los grupos. Para una ecología de las practicas colectivas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Villaamil, F. (2005). "Era como si tuviese dos angelitos, el bueno y el malo. Hacia un abordaje etnográfico de la intimidad", en Mora, A. (ed). *Entre virajes y diluvios. Reconsideraciones de teoría y método en la sociedad global*. México: UNAM.
- Viñuales, O. (1999). *Identidades lésbicas*. Barcelona: ediciones Bellaterra.
- Virno, P. (2003). *Gramática de la multitud*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Virno, P. (2011). *Ambivalencia de la multitud: entre la innovación y la negatividad*. Buenos Aires: Tinta Limón.

Vommaro, P. (2012). "Los procesos de subjetivación y la construcción territorial", en Piedrahita, C., Díaz, A., y Vommaro, P. (Comp.) *Subjetividades políticas: desafíos y debates latinoamericanos*. Bogotá: CLACSO.

Van Dijk, T. (2000). *El discurso como interacción social*. España: Gedisa.

Wallerstein, I. (2003). *Utopística o las opciones históricas del siglo XXI*. México: Siglo XXI.

Weeks, J. (2000). *Sexualidad*. México: Paidós.

Weeks, J., Heaphy, B. y Donovan, C. (2001). *Same sex intimacies. Families of choice and other life experiments*. Londres y Nueva York: Routledge.

Weston, k. (2003). *Las familias que elegimos. Lesbianas, gays y parentesco*. Barcelona: Bellaterra.

Wittig, M. (2006). *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.

Zavala, I. M. (1991). *La posmodernidad y Mijail Bajtin: una poetica dialogica*. Madrid: Espasa-Calpe.

Medios y publicaciones

Bruciaga, W. (2011, 31 de agosto). "Intolerancia y crímenes de odio", en *Sin embargo*. Descarga: <http://www.sinembargo.mx/31-08-2011/33004> [Consultado el 8 de octubre de 2011].

Cuenca, A. y Bolaños, C. (2010, 12 de febrero). "Expertos, a la defensa del matrimonios gay", en *El Universal*, Metrópoli, <http://www.eluniversal.com.mx/ciudad/100307.html> [Consultado el 5 de marzo del 2012].

Lemus, H; Chávez, M y León, G. (2009, 29 de diciembre). "Ni los perros se aparean entre dos del mismo sexo: Arzobispo", en *La Jornada*, Sociedad y justicia, p 24. .

León, G. (2009, 28 de diciembre). "El matrimonio, con valores que son patrimonio de la humanidad", en *La Jornada*, Sociedad y justicia, p 27.

León, G. (2010, 18 de enero). "Dice la iglesia tener autoridad moral para oponerse a adopciones gays", en *La Jornada*, Capital, p 32.

Martoccia, H. (2010, 2 de febrero). "Bodas gays "no tienen madre": obispo de Cancún", en *La Jornada*, Sociedad y justicia, p 37.

Medina, A. (2014). "La homofobia en México". <http://www.antonimedina.com.mx/?p=1422> [Consultado el 28 de novibre del 2014].

Monsiváis, C. (2003). “De cómo el prejuicio quiere ser diagnóstico y terapia”, en *La Jornada*, Suplemento mensual Letras.

Razú, D. 2010. “Estampas de nuestra intolerancia: la paradoja identitaria”, *Letras libres*, <http://www.letraslibres.com/revista/convivio/estampas-de-nuestra-intolerancia-la-paradoja-identitaria>, [Consultado el 20 de enero del 2010].

Rello, M. (2010, 8 de octubre). “Asquito le da al gobernador de Jalisco el matrimonio de homosexuales”, en *Milenio*.

Reuters (2013, 21 de junio). “Iglesia en EU pide perdón por tratar de curar a homosexuales”, en *La Jornada*, Sociedad y Justicia, p 47.