



## Capítulo 7

# EN BUSCA DE RECONOCIMIENTO

Reflexiones desde el Perú diverso

María Eugenia Ulfe y Rocío Trinidad  
Editoras

**BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ**  
**Centro Bibliográfico Nacional**

305.800985      En busca de reconocimiento : reflexiones desde el Perú diverso / María Eugenia  
E                    Ulfe y Rocío Trinidad, editoras.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del  
                         Perú, Fondo Editorial, 2017 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).  
                         300 p.: il., retrs.; 21 cm.

Ponencias presentadas en el Seminario Internacional «Políticas de Reconocimiento,  
de Diferencia y de Ciudadanía», realizado el 30 y 31 de octubre de 2012 en la Pontificia  
Universidad Católica del Perú.

Incluye bibliografías.

D.L. 2017-05988

ISBN 978-612-317-264-0

1. Etnología - Perú - Ensayos, conferencias, etc. 2. Identidad cultural - Perú  
3. Comunidades campesinas - Perú 4. Sociología rural - Perú 5. Movimientos sociales  
- Perú 6. Democracia y Estado - Perú 7. Participación ciudadana - Perú 8. Derechos  
de la personalidad - Perú 9. Etnicidad - Perú 10. Antropología visual - Perú I. Ulfe,  
María Eugenia, editora II. Trinidad, Rocío, editora III. Pontificia Universidad Católica  
del Perú IV. Seminario Internacional «Políticas de Reconocimiento, de Diferencia y  
de Ciudadanía» (2012: Lima, Perú)

**BNP: 2017-1499**

*En busca de reconocimiento: reflexiones desde el Perú diverso*

María Eugenia Ulfe y Rocío Trinidad, editoras

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2017

Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú

feditor@pucp.edu.pe

www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Imagen de portada: Diego Fernández Stoll

Diseño, diagramación, corrección de estilo

y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Primera edición: junio de 2017

Tiraje: 500 ejemplares

Prohibida la reproducción de este libro por cualquier medio, total o parcialmente,  
sin permiso expreso de los editores.

Hecho el Depósito Legal en la Biblioteca Nacional del Perú N° 2017-05988

ISBN: 978-612-317-264-0

Registro del Proyecto Editorial: 31501361700580

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa

Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

## EL RECONOCIMIENTO DE LA SEXUALIDAD: LA ORIENTACIÓN SEXUAL Y LA UNIÓN CIVIL EN EL PERÚ

Violeta Barrientos

Universidad Nacional Mayor de San Marcos

*La sexualidad no deriva del género en el sentido de que el género al que «pertenece» determina qué clase de sexualidad «tendrás». Tratamos de hablar de manera simple acerca de estos asuntos, declarando nuestro género, develando nuestra sexualidad, pero somos, bastante inadvertidamente, atrapados en marañas ontológicas y dilemas epistemológicos. ¿Soy de un género después de todo? ¿Y tengo una sexualidad?<sup>1</sup>*

Judith Butler, *Undoing Gender*

Al iniciarse el año 2015, la lucha por el reconocimiento de la orientación sexual como realidad existente en el Perú ha tomado un nuevo giro: todas las clases sociales participan de esta movilización y hasta un congresista peruano —el primer político nacional en hacerlo— ha tenido el gesto de exponerse a la visibilidad de su estigma. Hay que reconocer, sin embargo, que esta etapa de desarrollo de una reivindicación que se inició mundialmente hace al menos quince años llega de manera tardía al Perú, a diferencia de otros países anclados jurídicamente en los derechos humanos y en la civilización occidental.

---

<sup>1</sup> La traducción es mía.

El reconocimiento de la sexualidad como parte de la dimensión humana es uno de los temas pasados por alto históricamente, al menos hasta que la sexualidad no apareciera como campo de estudio a inicios del siglo XX<sup>2</sup>. La misma sexualidad fue considerada un tabú, materia perteneciente a la esfera doméstica, privada o hasta solamente como una función fisiológica del cuerpo. Las leyes que la regulaban se sustentaban, por lo general, en la moral y buenas costumbres o en principios de fe. Lejos estábamos aún de pensar que algún día los derechos y libertades sexuales iban a reclamar un lugar propio en la teoría política ciudadana y el derecho.

## **1. EL RECONOCIMIENTO COMO JUSTICIA SOCIAL**

### **1.1. Movilizaciones por la sexualidad: del feminismo de la década de 1970 a los grupos LGBTI de hoy**

La sexualidad ha sido terreno de luchas del movimiento feminista en las décadas de 1960 y 1970, cuando la píldora anticonceptiva separó al sexo de la reproducción. En aquel entonces, el propio feminismo se vio entrampado en decidir estar a favor o en contra de la prostitución, la pornografía, el sadomasoquismo, la transexualidad y el lesbianismo. ¿Hasta dónde la libre expresión de la sexualidad estaba «libre» de la dominación masculina que la había definido en una relación de sujeto/objeto a lo largo de los siglos? ¿No se debía tolerar ningún tipo de pornografía porque las mujeres no eran consumidoras de ella? ¿Las mujeres que se dedicaban a la prostitución lo eran todas contra su voluntad? ¿Qué formas de placer sexual estaban permitidas? ¿Las personas trans luego de un cambio de sexo debían ser aceptadas como mujeres o no, ya que habían sido socializadas como hombres desde su nacimiento? ¿Qué hacer con las mujeres de aspecto y maneras masculinas?, ¿eran acaso un reforzamiento de la «alienación patriarcal»? Estos fueron los ejes de debate en el movimiento feminista

---

<sup>2</sup> Los trabajos pioneros de Havellock Ellis, Sigmund Freud, Iwan Bloch y Magnus Hirschfeld configuraron los inicios de la sexología.

norteamericano a fines de la década de 1970<sup>3</sup>. Esta ola de discusiones difícilmente llegó a nuestras costas donde el feminismo no era un fenómeno de masas y donde el contexto hizo que se priorizaran las agendas de inclusión de las mujeres en el desarrollo socioeconómico y político del país.

La década de 1980 estuvo marcada por un encogimiento de la esfera de lo público, dado el economicismo neoliberal y las políticas antiidentitarias de Margaret Thatcher y Ronald Reagan que influyeron con gran peso en Occidente, haciendo desaparecer del debate público los temas de sexo, raza o clase. Las llamadas «guerras culturales» o *culture wars*<sup>4</sup> cobraron cuerpo en los Estados Unidos: a las banderas feministas de los años precedentes, como el aborto, la contracepción y la libertad sexual, se opusieron las consignas de mayorías religiosas conservadoras en alianza con el Partido Republicano. Al reconocimiento de la diversidad de culturas y sujetos no occidentales y blancos se opusieron medidas antiinmigratorias y la reivindicación de los valores nacionales frente a la amenaza de culturas extranjeras como la islámica.

En cuanto a lo individual, a partir del siglo XX el cuerpo se había convertido en terreno de lucha. Al determinismo biológico de la «raza», mantenido gracias a las prohibiciones de los matrimonios interraciales que duraron hasta 1967 en los Estados Unidos<sup>5</sup>, también se sumaba

---

<sup>3</sup> Este episodio en la historia del feminismo se conoce como la *sex war* y tuvo como protagonistas a la antropóloga Gayle Rubin y *sex-positive feminism* o feminismo que afirmaba la libertad sexual, y a la abogada Catherine MacKinnon y feministas antipornografía, del otro.

<sup>4</sup> Término proveniente del título del ensayo de James Davison Hunter, *Culture Wars: The Struggle to Define America*, publicado en 1991.

<sup>5</sup> La decisión de la Corte Suprema de los Estados Unidos en el caso *Loving vs Virginia* eximió de la pena de cárcel a los esposos Loving, quienes pretendían vivir como tales en el estado de Virginia donde se prohibía el matrimonio interracial. La sentencia que los condenaba señalaba que «Dios había creado diferentes razas para vivir en continentes separados». La separación que él había hecho había que respetarla sin mezclar dichas razas. La Corte Suprema estableció que el matrimonio era un derecho civil fundamental para la existencia y supervivencia. La libertad de casarse no podía estar limitada por la discriminación racial y, en tanto una libertad individual, no podía ser aminorada por el Estado. Hoy en día el caso *Loving* es reconocido como precedente para la aprobación del reconocimiento de los matrimonios del mismo sexo.

el determinismo biológico de los dos sexos: a cada sexo correspondía una conducta y todo aquello que no se alineara en las características de esta «biopolaridad» no era reconocido ni por la ley del hombre ni por la de Dios.

La tensión entre lo «secular-progresista-liberal» y lo «tradicional-religioso-conservador» ha caracterizado las últimas décadas hasta hoy. La década de 1990 revivió a nivel mundial el tema de la sexualidad en el contexto de la lucha contra el sida y, así, las políticas nacionales de salud y educación pública se vieron obligadas a ocuparse del mismo. La movilización de agencias de Naciones Unidas alrededor del sida propició un espacio para la discusión de los llamados «derechos sexuales» y el reforzamiento de una educación sexual destinada a la prevención de la enfermedad.

En 2003, durante la 59 sesión de la antigua Comisión de Derechos Humanos de Naciones Unidas (hoy Consejo de Derechos Humanos o HRC), se introdujo, por primera vez desde 1945, el tema de la orientación sexual e identidad de género como materia de reconocimiento de derechos. El proyecto de resolución E/CN.4/2003/L.92 para la Comisión fue presentado por Brasil con el apoyo de veinte países europeos. El proyecto manifestaba:

- Una preocupación por las violaciones de derechos humanos basadas en su orientación sexual.
- Un reconocimiento de derechos y libertades desde el nacimiento para todos los seres humanos que, dada esta naturaleza universal, no podía ser obstaculizado por motivos de inclinación sexual.
- Un interés en que los Estados promovieran y protegieran los derechos humanos de todas las personas independientemente de su inclinación sexual.
- Su deseo de que los procedimientos especiales de la Comisión en sus informes, así como los órganos de supervisión de los tratados, prestaran atención a la cuestión.

En 2008 se formuló una primera declaración en plena Asamblea General de las Naciones Unidas, en Nueva York, acerca del reconocimiento de la protección internacional de los derechos humanos a la orientación sexual y a la identidad de género. Dicha petición fue respaldada por 66 países, incluyendo a ocho africanos y a todos los sudamericanos a excepción de Chile, Colombia y Perú. Tres años más tarde, treinta países cambiaron su posición a favor de esta declaración, entre ellos, el Perú.

La primera vez que un cuerpo de Naciones Unidas aprobó una resolución que afirmaba los derechos de las personas lesbianas, gays, transexuales, bisexuales e intersexuales (LGBTI) fue en junio de 2011, en una sesión del Consejo de Derechos Humanos. La resolución A/HRC/17/L.9/Rev.1 encargaba al Alto Comisionado de Derechos Humanos elaborar un informe sobre la situación de personas LGBTI en el mundo. Dicho informe, A/HRC/19/41, «Leyes discriminatorias y prácticas y actos de violencia contra individuos basadas en su orientación sexual e identidad de género», fue dado a conocer en diciembre de 2011 y expresaba lo siguiente en relación al reconocimiento de núcleos familiares de las personas LGBTI:

68. El Comité de Derechos Humanos ha sostenido que los Estados no tienen la obligación, en virtud del derecho internacional, de permitir el matrimonio homosexual<sup>6</sup>. No obstante, la obligación de proteger a las personas de la discriminación por razón de la orientación sexual comprende que las parejas de hecho homosexuales sean tratadas de la misma manera y tengan derecho a las mismas prestaciones que las parejas heterosexuales *more uxorio*<sup>7/8</sup>.

---

<sup>6</sup> *Joslin v. New Zealand* (CCPR/C/75/D/902/1999), 10 IHRR 40 (2003).

<sup>7</sup> *Young v. Australia* (CCPR/C/78/D/941/2000), párrafo 10.4.

<sup>8</sup> La expresión *more uxorio* se refiere a una convivencia monógama, estable y con vínculo sexual.

69. En algunos países, el Estado concede prestaciones a las parejas heterosexuales que hayan contraído o no matrimonio, pero deniega las mismas prestaciones a las parejas de hecho homosexuales. Cabe mencionar, por ejemplo, los derechos de pensión, la posibilidad de disponer de los bienes en favor del miembro superviviente de la pareja, la posibilidad de permanecer en una vivienda pública tras el fallecimiento de un miembro de la pareja o la posibilidad de obtener el permiso de residencia en el caso de que uno de los miembros de la pareja sea extranjero. La falta de reconocimiento oficial de las parejas homosexuales y la ausencia de prohibición legal de la discriminación también pueden dar lugar a que las parejas homosexuales sean discriminadas por entidades del sector privado, como los prestatarios de servicios de atención de la salud y las compañías de seguros.

El informe del Alto Comisionado de Derechos Humanos fue el documento base del primer debate formal al interior de un cuerpo de Naciones Unidas, el Consejo de Derechos Humanos, el 7 de marzo de 2012. Este mismo órgano dio un voto mayoritario a una segunda resolución sobre los derechos LGBTI, en setiembre de 2014, que solicitaba un nuevo informe al Alto Comisionado, esta vez en relación a las mejores prácticas para combatir la discriminación basada en la orientación sexual y la identidad de género. El Perú fue parte de los ocho Estados latinoamericanos que votaron a favor.

## 1.2. Entre el principio del dolor y el principio del placer

Los reclamos del movimiento «homosexual»<sup>9</sup> en la década de 1980, y no solo en el Perú, se centraban en hacerle frente a un vínculo entre «homosexualidad» y «dolor». Ni siquiera otras identidades eran aún visibles.

---

<sup>9</sup> La denominación del movimiento de la diversidad sexual como «homosexual» corresponde a una primera fase de su desarrollo, luego habría de denominarse «LGTBI», sigla con la que se reconoce a otras identidades. La transexualidad y transgeneridad son introducidas en la discusión académica por Judith Butler en 1991 y en 1993 la bióloga feminista Anne Fausto-Sterling afirma que la intersexualidad puede ser una posibilidad

Desde su nacimiento como concepto a fines del siglo XIX, el homosexual era en esencia, autodestructivo: incapaz de permanecer en un vínculo afectivo, incapaz de reproducirse, violentado por la sociedad que finalmente lo convertía en un sujeto abyecto, cuya muerte simbólica o física era considerada un remedio:

[...] «la muerte del homosexual» se convierte en el espectáculo de muerte menos obscuro o traumático que pueda concebirse. [...] la fatalidad en su caso, supone que muere de modo prematuro, que muere en medio de un sufrimiento extremo, que muere solo (aunque su muerte siempre alcance un alto grado de difusión), asumiendo con la serenidad de quien acepta «su destino» [...] Convenientemente disociada de todo lo que estructura la «vida» social (la familia, la cultura, la religión, la participación política...), «la homosexualidad» pasa a tener como elemento más característico un deseo de muerte que la deja definitivamente alienada (Llamas, 1998, pp. 145-146).

Este «deseo de muerte» con que se recubre a la homosexualidad es muy patente en la década de 1980, en la plenitud de la epidemia del sida. Beto Ortiz, figura de la televisión peruana, lo expresa así, diferenciando el apelativo despectivo de «maricón» del afirmativo de «gay»: «[...] la palabra gay es moderna y además, posterior. En los ochenta no se hablaba de eso o, por lo menos, no en Lima. Y por supuesto, para mí, la sola posibilidad era aterradora. Lo peor que te podía pasar, lo último era ser maricón. Era algo que nadie quería, y creo que lo asumí como una maldición, como un estigma, como una cruz» (Río & Río, 2014, p. 13; entrevista a Beto Ortiz)<sup>10</sup>.

---

biológica sin tener que ser «corregida» por la asignación médica de un solo sexo, fundándose a continuación, la Intersex Society of North America (ISNA).

<sup>10</sup> En el contexto de la discusión del proyecto de la unión civil, monseñor Bambarén causó polémica al exigirle al congresista Carlos Bruce identificarse no como «gay», sino como «maricón», en obvio agravio.

El no reconocimiento invisibilizaba al homosexual o lo hacía víctima de irrespeto al ser calumniado o estereotipado. En el plano simbólico, las relaciones homosexuales o la performance de comportamientos propios del sexo contrario fueron siempre condenadas mediante las representaciones sociales y artísticas. En Latinoamérica, los medios impresos y audiovisuales recrearon y difundieron estereotipos a través de las noticias y ficciones en las que el sujeto homosexual o transexual era blanco de burla, de morbo o crimen. La situación en México ha sido descrita así y no difiere en mucho de otros países de la región: «En los sectores populares y poco escolarizados, la construcción de un discurso para referir las prácticas homoeróticas seguía estando influida por el cine y los medios de comunicación impresos —especialmente la prensa sensacionalista y las revistas de comics con un alto contenido sexual y pornográfico—» (Gallego, 2010, p. 111).

La construcción del estigma simbólico tuvo una dimensión de castigo diluviano cuando el sida estalló como epidemia mundial y el prejuicio recrudesció. Por la forma en que se transmitía, el sida ocasionó una mayor mortandad entre los gays que entre las lesbianas, los servicios de ayuda se focalizaron en hombres más que en mujeres, lo que provocó a la larga consecuencias políticas de peso en la reconfiguración de la política de identidades de la diversidad sexual, que tuvo como resultante una mayor invisibilidad política de las lesbianas:

Si la aproximación a la muerte de los gays se enfrenta a múltiples e interesadas representaciones de esta, el caso de las lesbianas y el sida es por completo diferente. La idea de que entre mujeres no hay sexo posible, el desconocimiento absoluto de la sexualidad lésbica por parte de quienes desarrollan campañas de prevención de sida, el desinterés en general por la atención a la salud de las mujeres ha supuesto, una vez más, la desaparición de las lesbianas (Llamas, 1998, p. 163).

La pandemia del sida hizo volver la mirada de la comunidad gay hacia asuntos cotidianos como la vida y muerte, el tema de los convivientes

supérstites y el reconocimiento legal de la convivencia de parejas. Sin ese reconocimiento la economía construida por los convivientes estaba a merced de sus familias consanguíneas. Otros temas se sumaron a este, como las relaciones de afecto y cuidado para con los hijos biológicos de alguno de los convivientes. Gabriel Gallego, demógrafo colombiano, adjudica diferentes cambios a las distintas etapas en que se desarrolló el sida; es decir, antes de la enfermedad, durante su auge (1985-1995) y luego de la estabilización de la epidemia al estar controlada por los antirretrovirales (1996-2005):

[...] durante el crecimiento exponencial de la epidemia se registraron las mayores duraciones en las relaciones de pareja con y sin coresidencia y la exclusividad sexual bajo el modelo de pareja cerrada; apostar por una mayor duración en una relación de pareja monogámica exclusiva constituyó una buena estrategia en este grupo de entrevistados en el período de mayor pánico asociado a la epidemia del VIH-SIDA (2010, p. 279).

Hasta ese momento la familia no era un tema de reivindicación del movimiento al que llamaremos, de ahora en adelante, LGBTI (Lesbianas, Gays, Transexuales, Bisexuales, Intersexuales). La invisibilidad a la que las vidas de individuos LGBTI se destinaban socialmente había creado otras formas de comportamiento y socialización afectivo-sexual no previstas. Estas nuevas posibilidades fueron percibidas como amenazas a los sistemas hegemónicos de relacionamiento afectivo, como lo expresa Michel Foucault en una entrevista: «[...] yo me refiero al temor general a que los gays desarrollen relaciones intensas y satisfactorias a pesar de que no se ajustan a la idea que los demás tienen de lo que han de ser las relaciones. Lo que muchas personas no pueden tolerar es la posibilidad de que los gays puedan crear tipos de relaciones no previstas hasta ahora» (O'Higgins, 1982, pp. 34-35).

Habría que decir que la marginación de las expresiones de afecto y sexualidad no heterosexuales había conducido tanto a la persecución

como al privilegio. De un lado, la invisibilidad y violencia eliminaban la fase de cortejo amoroso propia de la cultura heterosexual y obligaban a concretar rápidamente un fugaz encuentro sexual<sup>11</sup>; de otro, la expulsión de las fronteras sociales también hacía posible la libertad de reconfigurar afectividad y deseo fuera de los cánones establecidos por la ortopedia social para el régimen heterosexual, fundamentalmente dirigida hacia la monogamia, la diferenciación y jerarquías entre los dos sexos y la reproducción biológica.

Este doble desarrollo del fenómeno está al origen de las dos posibilidades de movilización en relación al matrimonio o unión de parejas que luego se distinguirán al interior del colectivo LGBTI: la asimilacionista igualitaria y la radical antiasimilacionista.

### **1.3. Del reconocimiento individual a la legitimación por el matrimonio igualitario**

La permanente demanda de reconocimiento consideró que el reconocimiento de las uniones o matrimonios proporcionaba una estrategia política para salir de la discriminación y una legitimidad simbólica que no sería dada por ley alguna antidiscriminación. Lo cierto es que a los reclamos por una vida menos precaria y por un reconocimiento familiar se sumó también la existencia real, aunque clandestina, de familias a partir de parejas del mismo sexo. Los datos del Instituto Nacional de Estudios Demográficos de Francia, por ejemplo, arrojaban, para 2006, que los niños nacidos en el seno de una pareja homosexual eran entre 24 000 y 40 000 y, según una encuesta nacional de familia y alojamiento, 200 000 personas declaraban una convivencia con una pareja del mismo sexo. Todo ello antes de la aprobación del matrimonio igualitario en ese país, en 2013.

---

<sup>11</sup> Sobre esto, Foucault señalaba que en el contexto de la clandestinidad, la máxima importancia en las relaciones homosexuales no era la anticipación del acto, sino su recuerdo. (O'Higgins, 1982, p. 30)

Y aunque la disputa ideológica contraponga a parejas heterosexuales y homosexuales, estudios demográficos demuestran que estas son mucho más similares entre sí de lo que pueda imaginarse:

Por un lado, y desde el plano que podríamos llamar «convencional», las relaciones de pareja entre dos varones tienen mayores probabilidades de duración si hay coresidencia en pareja, si la familia conoció la existencia de la relación, si los varones se conocieron en alguna institución educativa y no en el bar gay, y cuando la primera relación sexual transcurrió después del primer mes de conocidos y no el mismo día. Sin embargo, y desde una perspectiva «menos convencional» de la sexualidad, las relaciones de pareja entre dos varones tienden a durar más si la pareja es sexualmente abierta y no exclusiva (Gallego, 2010, p. 279).

Por supuesto, en una pareja heterosexual, la posibilidad de apertura sexual está vedada para las mujeres, pero no para los hombres, que podrían mantener una relación de matrimonio en medio de varias aventuras fugaces.

El hecho de que el Estado regule quiénes por su sexualidad encajan o no en el modelo de ciudadanía determina que algunos ciudadanos no calcen totalmente en esos límites, al menos en lo referente al pleno reconocimiento de sus cuerpos, sexualidad y reproducción. Se ha tratado de alegar que la ley no permite todo, sin que ello quiera decir discriminar a alguien. Sin embargo, la ponderación del derecho tendría que decidir si es mejor permitir que algunos individuos se sometan al patrón civilizatorio de las parejas lícitas o si es preferible su «castración social» impuesta por la ley. En otras palabras, tendría que decidir sobre dónde radica la mayor violencia para con el individuo: si en la que este pueda potencialmente ejercer para con el modelo de civilización o si en la aplicada por el Estado hacia él.

Llevar la disputa por el reconocimiento al terreno sacralizado de la familia —uniones y matrimonio— es tocar en el nervio al sistema heterosexual. La familia, cuyo referente principal nos reenvía a los pesebres

navideños, es tema álgido por referirse al que ha venido siendo el orden social y civilizatorio, y por ello ofrece muchísimas resistencias ante una amenaza de su alteración.

Sin embargo, hay que señalar que no se trata de la primera variación que ha sufrido el régimen familiar. El divorcio, el reconocimiento del concubinato, el de los hijos ilegítimos o «bastardos» fueron temas difíciles de ser aceptados culturalmente y en todos se vio una potencial amenaza al matrimonio monogámico y a perpetuidad.

Terminar con la discriminación entre lo heterosexual y lo homosexual en cuanto a formar familia se refiere tampoco equivale a la «liberación sexual», sino que significa la adopción de las reglas de las familias heterosexuales ya existentes. En algunas realidades europeas posindustriales la institución matrimonial clásica tiene menos adeptos y se prefiere otro tipo de regulaciones familiares, como uniones solidarias o uniones de hecho reconocidas. De modo que las aspiraciones del matrimonio igualitario llegan también en momentos de cambio en que las formas de organización alternativas de familia propias de la modernidad tardía dejan atrás las formas tradicionales<sup>12</sup>.

#### 1.4. El reconocimiento y la redistribución

En el primer capítulo de su libro, *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*, Nancy Fraser anuncia que el reconocimiento es la forma de lucha paradigmática de fines del siglo XX. La nacionalidad, la raza, el género y la sexualidad son objeto de movilizaciones postsocialistas de grupos que se reclaman de identidades en pugna por iguales derechos. El reconocimiento no es solo una cortesía, sino una necesidad humana, dice Charles Taylor<sup>13</sup> (Taylor citado por Fraser, 1997, p. 14).

---

<sup>12</sup> Al respecto, Gallego señala que urge que las ciencias sociales reelaboren la teoría fundacional de la familia con la incorporación de la deconstrucción de las nociones de coresidencia, parentesco y heterosexualidad que la sustentan (2014, pp. 336-338).

<sup>13</sup> Una de las frases de pedido de reconocimiento que más quedó en la memoria de la primera marcha por la unión civil fue la de «No estoy pidiendo un favor».

Sin embargo, una realidad injusta en su redistribución también exige de una movilización a este respecto y exige más que solo el reconocimiento. Al igual que Fraser, notamos que ciertas luchas por el reconocimiento asociadas a la clase, al género o la raza —la llamada «trenza del poder»— están más relacionadas con problemáticas de redistribución que por ejemplo, otras, referidas a diferencias religiosas, culturales o a la orientación sexual y la identidad de género<sup>14</sup>. Para deshacer la dicotomía entre redistribución y reconocimiento, es decir integrar las esferas de lo económico y lo simbólico, Fraser ofrece como ejemplo justamente, el de la orientación sexual, cuya injusticia referiría solo a la esfera del reconocimiento: «La sexualidad [...] es un modo de diferenciación social cuyas raíces no descansan en la economía política porque los homosexuales está distribuidos en toda la estructura de clases de la sociedad capitalista, no ocupan una posición distintiva en la división del trabajo, y no constituyen una clase explotada» (1997, p. 18; la traducción es mía). Aunque es cierto que también se podría sufrir detrimento económico por discriminación por orientación sexual o identidad de género, esta sería derivada de la falta de reconocimiento. La raza y el género sí tendrían un doble rostro, económico y simbólico.

En un ejercicio de integrar el reconocimiento y la redistribución, Fraser se refiere a dos modos de remediar las injusticias de ambos tipos, el modo «afirmativo» y el modo «transformador»:

Por soluciones afirmativas entiendo soluciones destinadas a corregir injustas consecuencias de arreglos sociales sin perturbar el marco subyacente que las genera. Por soluciones transformadoras entiendo aquellas soluciones para corregir injusticias reestructurando el marco generativo subyacente. [...] Las soluciones afirmativas a tales injusticias están comúnmente asociadas al multiculturalismo establecido. [...] Las soluciones transformadoras, por el contrario, están asociadas con la deconstrucción (1997, pp. 23-24; la traducción es mía).

---

<sup>14</sup> La reivindicación de la identidad de género se refiere al reconocimiento de un cambio de identidad de masculina a femenina o viceversa, o a la simple negativa de pertenecer a género alguno.

Enseguida, la autora pone como ejemplo las soluciones afirmativas y las transformadoras para el caso de la orientación sexual: «Los remedios afirmativos para la homofobia y el heterosexismo son asociados por lo general a las políticas identitarias gay que apuntan a reevaluar lo gay y lo lésbico como identidad. Las soluciones transformadoras, por el contrario, están asociadas sea con la política *queer* que deconstruiría la dicotomía homo-hetero» (p. 24) Ambos enfoques —afirmativo o transformativo en sus dos vertientes— son soluciones, pero hay una diferencia política entre ellos, continúa Fraser: «Las soluciones afirmativas han sido asociadas históricamente con el estado de bienestar liberal [...]. Las soluciones transformadoras han sido asociadas históricamente con el socialismo» (pp. 24-25).

Y bien, en nuestro caso, ¿por qué habría de interesar el matrimonio? Para algunos, como lo hemos dicho, el matrimonio igualitario no es sino la consecución de una bandera que instaura la visibilidad LGBTI. Para otros el matrimonio homosexual es algo buscado en sí mismo, a semejanza del matrimonio heterosexual:

—¿Por qué un homosexual querría casarse?

—¿Por qué un heterosexual querría casarse? Es exactamente la misma razón... Si tú eres un hombre heterosexual y conoces a la mujer de tu vida, te enamoras, quieres la estabilidad del matrimonio, el reconocimiento que te da el matrimonio, la dignidad que te da el matrimonio, y los beneficios sociales, tributarios y económicos que te da el matrimonio». (Río & Río, 2014, p. 45; entrevista a Helmut Kessel).

Pero la mayor urgencia del reconocimiento a secas la plantea la violencia. Para hablar tan solo del continente americano, en varios países del Caribe, la homosexualidad se penaliza con cárcel. En Barbados la pena es de cadena perpetua; en Jamaica, Granada o Belize la pena es de diez años. En los países donde esta no es ilegal, el castigo por hacerse visibles —y de allí que las principales víctimas sean las trans y en segundo lugar, los gays— es la violencia física y hasta la muerte.

Esta realidad extrema lleva a la simpatía de un sector de la población, el cual anuncia una apertura de la sociedad que acoge al sujeto discriminado: «Me ha llamado la atención ver a tantas familias, a tantas personas mayores, a tantas parejas *straight*, a tantos niños caminando por los derechos» (Río & Río, 2014, p. 17; entrevista a Beto Ortiz).

#### **1.4.1. La solución afirmativa**

Respecto de la solución afirmativa de una determinada identidad habría que añadir que, contradictoriamente, podría tener también consecuencias estigmatizadoras para dicha identidad. Es decir, un reconocimiento que permita una existencia legítima como identidad en una suerte de multiculturalismo, que acepte uniones específicas para homosexuales, podría conllevar la trampa de la existencia segregada, amainando el potencial político en aras de una respetabilidad a medias. Estas declaraciones parecen presentirlo así: «[...] yo no quiero pertenecer a un submundo ni quiero que me encierren en un reducto de unas cuantas cuadras donde todo sea gay. Me parece que se es el extremo al que ha llegado esta liberación. Era más divertido cuando estaba prohibido» (2014, p. 16; entrevista a Beto Ortiz).

En el caso peruano, dentro de la categoría de soluciones afirmativas, podríamos situar a los proyectos de reconocimiento de un tipo de uniones familiares exclusivas para un grupo determinado de personas, por ejemplo, las LGBTI. Con ello se reconocerían derechos sin construir con ello un modelo alternativo de igualdad universal en la sociedad, sino más bien un modelo multicultural de grupos distintos —heterosexuales y homosexuales— que conviven en un mismo espacio preservando sus identidades. Para el momento de la discusión en las comisiones del Congreso en la legislatura que se abrió en marzo de 2015, el proyecto del congresista Bruce perseguía la instauración de un contrato familiar que tenía todo el contenido de un matrimonio, pero no llevaba tal nombre; con lo que si bien se podrían haber otorgado los mismos derechos al grupo LGBTI, se les reconocía como «distintos» a respetar.

La solución de Bruce probablemente era pragmática y tenía sus razones en el fuerte rechazo de la sociedad peruana para dar el nombre de «matrimonio» a la unión de personas del mismo sexo y mantener la segregación.

#### 1.4.2. La solución transformadora

La solución transformadora es la que, según Fraser, desestabilizaría el eje heterosexual-homosexual antes que reforzar la legitimación de una identidad LGBTI. Esto se produciría, por ejemplo, en la demanda de un matrimonio igualitario. El matrimonio quedaría transformado como institución, sin ser más una institución meramente heterosexual. De ahí la gran resistencia en el uso de su nombre. Al mismo tiempo, legitimaría una visibilidad y ciudadanía plena para el grupo desplazado, los homosexuales.

#### 1.5. De la política al mercado. Del ser maricón al ser gay

Una columna de opinión en el periódico *Altavoz*<sup>15</sup> condenaba en 2013 el llamado que hacía el Movimiento Homosexual de Lima (Mhol) a los simpatizantes de la causa igualitaria a marchar contra el neoliberalismo (2013)<sup>16</sup>, ya que así se había estado «arriesgando el apoyo de todas las personas que creen en la igualdad (frente al Estado) y no creen en el socialismo» (Garrido Lecca, 2013). De hecho, el reconocimiento de la orientación sexual y la identidad de género son una lucha por el reconocimiento y no por la redistribución, necesariamente, como lo hemos señalado. A la lucha por este reconocimiento se pueden sumar todos, liberales y socialistas; a engarzar esta lucha con otra por la redistribución económica y de redistribución de poder solo se sumarán quienes tengan en mente un proyecto socialista.

---

<sup>15</sup> Periódico virtual peruano de orientación liberal.

<sup>16</sup> Video para la marcha del 27 de julio de 2013, *No nos representan, el neoliberalismo mata*. [https://www.youtube.com/watch?v=9tLvJ37tj1Q&feature=player\\_embedded](https://www.youtube.com/watch?v=9tLvJ37tj1Q&feature=player_embedded)

El llamado «ambiente», espacio de socialización homosexual, red de relaciones en la que circulan los «entendidos» en determinados códigos y que en el pasado funcionó aún más segregado y oculto que hoy, no fue precisamente un espacio de igualdad ni de feliz encuentro en la diversidad. A semejanza de otros microuniversos separados de la sociedad —hospitales psiquiátricos, orfanatos, colegios militares, cárceles— allí se reunían por *default* una serie de sujetos muy disímiles entre sí, lo que no conllevaba necesariamente a una armonía entre ellos. El ambiente fue o es un espacio en que se reprodujeron, y aún de modo más agudo, otro tipo de discriminaciones como el clasismo y racismo, sobre todo por ser el lugar de una posible intimidad dado el interés homoerótico de los participantes en él.

El Mhol ha existido desde 1982, fundado por intelectuales de izquierda y amadrinado por el feminismo peruano como parte de la «liberación sexual». Desde su creación, tuvo en claro una identidad «chola» que rechazaba el clasismo y el racismo. Quizás lo que menos claro tuvo, al tratarse de un grupo mixto en el que primaban hombres, fue el sexismo<sup>17</sup>. Y si algún mérito hay que reconocerle es que en todo momento desde su fundación fue un referente de la lucha contra la discriminación por orientación sexual.

Este caminar en solitario de las primeras organizaciones del movimiento LGBTI está a distancia de lo que hoy ocurre en relación con la movilización por la no violencia y por el reconocimiento de las uniones del mismo sexo. Las organizaciones LGBTI se han multiplicado hasta la fragmentación, identidades como las trans —antes asimiladas a otras con mayor liderazgo y recursos— tienen hoy voceros propios. Colectivos inexistentes, como las de trans masculinos o las de intersexuales, han aparecido en escena. En medio de este desarrollo interno,

---

<sup>17</sup> Tras el éxito de la marcha por la unión civil se concretó la renuncia de la entonces presidenta de Mhol, Vero Ferrari, así como de otras integrantes de la organización que denunciaron una cerrazón de las dirigencias y un trato subalterno a las mujeres y a los más jóvenes (Melgar, 2014).

la primera marcha por la unión civil en abril de 2014 sumó un ingrediente distinto. A ella no solo asistió la habitual militancia LGBTI, sino también los y las jóvenes concurrentes a las multitudinarias fiestas de «ambiente» o espacios *gay friendly*, que con sus allegados sumaban aún un número mayor que los activistas. A los rostros nuevos se agregaron también otros de figuras del espectáculo o la prensa, del empresariado o del arte. Digamos que en estos últimos años el espacio político de la militancia LGBTI ha sido sobrepasado por el de las fuerzas provenientes de los consumidores del mercado gay friendly y que lo gay friendly es en la actualidad un signo de modernidad. Lo que no ha podido la militancia lo podrá el mercado para el que ser LGBTI es solo ser un tipo de consumidor.

Encabezada por el congresista Carlos Bruce, quien reúne en sí varios detalles simbólicos que lo hacen representante de la modernidad (como el ser un liberal de apellido inglés, hombre blanco y de negocios), la marcha fue muy distinta a la tradicional Marcha por el Orgullo que tiene lugar todos los años en junio, desde 2002. Los sectores A y B, hasta entonces ausentes en las calles, fueron parte de ella y el número de participantes superó ampliamente a cualquier antecedente similar. Convocada por la militancia LGBTI, las Marchas por el Orgullo limeñas nunca llegaron ni al 10% de las astronómicas cifras alcanzadas en São Paulo o Madrid en los mismos años, calculadas en un millón de personas.

El hecho de ser un movimiento de «subalternos» apenas respaldados por un socialismo casi inexistente, quita protagonismo a quienes pudieran reclamar —como el Mhol— un liderazgo en las luchas LGBTI. El rédito político parece estar ahora en manos del diputado Bruce, quien gracias a esta causa ha logrado relevancia individual y compensar su falta de pertenencia a algún partido político<sup>18</sup>. Lo mismo podría decirse

---

<sup>18</sup> El congresista Bruce «salió del closet» un mes después de la marcha, en un acto que fue respaldado por muchos, difundido en medios nacionales e internacionales, pero que también le valió amenazas.

de cierto orden jerárquico en quienes se beneficien a futuro del reclamo por la unión civil. Antes de la globalización y sus efectos uniformizadores, había que ser «un suicidado de la sociedad» o alguien que no tenía qué perder para querer pertenecer a las filas de un activismo que traía al estigma como riesgo y, por tanto, el daño a la propia identidad. Solo tener una conciencia política —que, como hemos dicho— no articulaba necesariamente anticlasismo, antirracismo y antisexismo a la vez, hacía posible formar parte de la movilización política LGBTI.

Si como hemos visto, el principio del dolor era un sentimiento que prevalecía en las décadas pasadas, en que «maricón» era un estigma e insulto; en este milenio, el ser «gay» tiende a convertirse en solo un rasgo de personalidad, ni siquiera ligado a alguna liberación sexual. Esa transición de significados es mucho más lenta en sociedades más tradicionales y menos urbanas<sup>19</sup>.

## **2. LOS LÍMITES AL PROYECTO DE RECONOCIMIENTO**

Las críticas que presentamos a continuación a los proyectos de reconocimiento en cuanto a orientación sexual están enmarcadas en una crítica al propio proyecto político del reconocimiento. Desde una perspectiva foucaultiana, el acto de reconocimiento estaría preestablecido por los dispositivos de poder que han dispuesto un reconocimiento diferenciado para los ciudadanos en cada uno de los rasgos que compone su ciudadanía, como la participación política, económica, derechos sexuales, etcétera. En *Deshacer el género*, Judith Butler plantea el reconocimiento como un lugar de poder por el que el ser humano es producido de manera diferencial. Así, algunos sujetos en tanto actúan de acuerdo a la matriz de poder son reconocidos, mientras que otros resultan ser ininteligibles.

---

<sup>19</sup> En culturas de alta valoración de la pareja en relación con el tener hijos, como algunos grupos indígenas o colectividades rurales, el imaginario social tiende con mayor fuerza a esconder las manifestaciones de comportamientos no heterosexuales.

Definirse «en relación a» para ser reconocido conllevaría el riesgo de estar/ser sujeto por las reglas del poder, a no ser que dicho reconocimiento implique también una transformación de la propia matriz de poder, que en el caso específico de la sexualidad no solo involucra al eje de poder homosexual-heterosexual sino también al de los géneros masculino-femenino<sup>20</sup>.

## 2.1. Radicalidades para transformar el sistema de oposición de género

Indudablemente la problemática de la sexualidad (lo hetero/homo) está estrechamente vinculada con la de género (masculino/femenino) en relaciones de poder y de causalidad. A partir de esta constatación, algunas voces puntualizan que el matrimonio igualitario no es una opción transformadora de la familia necesariamente. El cuestionamiento proviene de colectivos del movimiento de la diversidad sexual —queer— que no persiguen el reconocimiento de identidades LGBTI, o que se definen como feministas y buscan una redistribución por la que los roles de género no lleven a una distinción jerárquica. Si se limita a derrotar la distinción hetero/homo vía la solución transformadora del matrimonio igualitario no se mueven las bases de la redistribución de jerarquías entre hombres y mujeres, y eso marca una diferencia: la de reconocer o no que la matriz heterosexual es la que sostiene y en donde son funcionales los conceptos de «hombre» y «mujer». A propósito del libro de Monique Wittig<sup>21</sup>, *El pensamiento heterosexual*, Leo Bersani señala: «[Wittig] está menos preocupada de hacer colapsar la oposición entre heterosexual y homosexual que en deconstruir la diferencia entre

---

<sup>20</sup> Butler señala que una agenda futura para académicos y activistas será la de diseñar marcos mucho más amplios en que se puedan insertar asuntos referidos a la estructura del parentesco, debates sobre el matrimonio gay, la adopción y las tecnologías reproductivas (2004, p. 14).

<sup>21</sup> Teórica francesa del feminismo lésbico, autora del célebre ensayo *The Straight Mind* (*El pensamiento heterosexual*), de 1979, en el que declaraba que las lesbianas no eran «mujeres» al no ser parte del circuito afectivo para los hombres.

los sexos que biológicamente autentican esa oposición. La heterosexualidad no solo privilegia las relaciones entre distintos sexos sobre el deseo por el mismo sexo; sino que promueve el mito de que realmente hay una diferencia entre los sexos» (1996, p. 43; la traducción es mía).

Este cuestionamiento al matrimonio y a la familia tradicional proviene de la percepción de ambos como lugar de violencia contra la mujer y los hijos, y reino propio del jefe de familia. La familia, desde su origen etimológico ha sido relacionada como un espacio relacional no exento de jerarquías. Eso ha sido evidente desde su etimología. La palabra «familia» proviene del latín *familia*, que deriva de *famulus* o «siervo». La *familia* romana se refería a los esclavos ligados a la casa del amo, ya que todos los que vivían bajo el mismo techo, amos y siervos, estaban sometidos a la autoridad del *pater-familias* o jefe de la familia. El significado relativo a parentesco apareció recién en el siglo XVI<sup>22</sup>. El orden jurídico a través de los siglos afianzó el orden interno de las familias en el que hasta hoy, por ejemplo, se mantienen tradiciones como la de que la esposa lleve el apellido del marido, ya no como una obligación sino como un «derecho».

En el Perú, estos colectivos —queer<sup>23</sup> y feministas— han contribuido, sin embargo, y dado su apoyo a las luchas por el matrimonio igualitario, aunque sin creer que este constituya un avance hacia la «revolución por la liberación sexual» o el término de la opresión sexista, sino la adaptación a un orden preestablecido que de alguna forma resultará beneficioso ante la urgencia de frenar la violencia y la precariedad de las vidas de algunos sujetos. A la larga, el que se apruebe un matrimonio o unión en igualdad de condiciones que el heterosexual no implica que el cuestionamiento a la tradicional estructura familiar se detenga.

---

<sup>22</sup> Notas tomadas del *Dictionnaire historique de la langue française Robert*, 2002.

<sup>23</sup> La radicalidad del discurso queer reside en «[...] vaciarlo de contenido; resistir a la acomodación de un discurso de contestación en el seno de unas sociedades que integran cada vez más rápidamente a cualquier posición de resistencia» (Llamas, 1998, p. 378).

## 2.2. Radicalidades para preservar la potencia política

Si el objetivo gay es pretender derrotar al milenarismo destino de muerte integrándose a la igualdad de la vida social, algunas de las radicalidades políticas alertan sobre la borradura del sujeto gay. La «anomalía» LGBTI o queer es justamente la potencia de su negatividad. ¿Hay que ser necesariamente «normales» y pugnar por una aceptación social acomodándose a un orden de cosas? La pugna por la igualdad vendría a ser cuestionada así por una decisión de resistencia en la diferencia y por una erotización del principio de muerte. *Renverser le malheur*<sup>24</sup> rechazando integrarse a la ley del Padre y a su salvación.

Si lo que se busca es no ser castigado por el sexo que se quiere tener, Bersani previene con la siguiente reflexión: «Como el debate sobre los gays en las fuerzas armadas ha confirmado, la sociedad está dispuesta a dar al hombre gay igual oportunidad si hace invisible su gaycidad. Este es escasamente el contrato que tiene con las minorías raciales, con los pobres o con las mujeres» (p. 67; la traducción es mía). Y continúa aludiendo a otro autor de la radicalidad, Lee Edelman:

Para Edelman, «el significante gay» viene a nombrar lo incognoscible de la sexualidad como tal, lo incognoscible que es la sexualidad en sí misma». La homosexualidad es «la figura reificada de lo desconocido en el campo de la sexualidad». El valor de «los actos de autodenominación gay» es así exactamente equivalente a su potencial de autodestrucción y negatividad: aquellos actos «mantienen su capacidad disruptiva al rehusar brindar una determinada verdad acerca de la naturaleza o conducta de la sexualidad gay»<sup>25</sup> (p. 69; la traducción es mía).

Reivindicando tan solo la igualdad —dice Bersani— los gays estarían dejando de ser tales y de ejercer la fascinación de su libertad sexual en el proceso de hacerse visibles (p. 32).

<sup>24</sup> Con *renverser le malheur* quiero decir «hacer de la desdicha un triunfo».

<sup>25</sup> El texto de Lee Edelman pertenece a su ensayo *Homographesis*, pp. XIV-XV.

### **3. DE LA TRANSFORMACIÓN MATRIMONIAL A LA TRANSFORMACIÓN FAMILIAR**

La solución transformadora —la opción por el matrimonio igualitario que «transforma» la institución matrimonial— se ha asumido en algunos países europeos pero también latinoamericanos. En el caso europeo, se trata de sociedades de modernidad tardía con sus características de aceleración<sup>26</sup> que están cambiando el espectro de la familia tradicional. Hoy en día las familias subsisten a distancia, se separan, se vuelven a juntar, con lo que aumentan el número de familias monoparentales —fundamentalmente mujeres y sus hijos— y de familias recompuestas; la gestación de los hijos se hace por otros, se debate el reconocimiento de la paternidad de los donantes de esperma u óvulos, entre otras novedades. La aceleración también ha reforzado la individualidad y soledad. Esta fue la razón por la que en 1998 se aprobó el Pacto Civil de Solidaridad (Pacs) con el fin de incentivar vínculos no consanguíneos en la población, para propiciar una nueva política económica del cuidado.

En los países latinoamericanos<sup>27</sup> que han aprobado el matrimonio del mismo sexo, el contexto es más bien el de gobiernos que procuran extender las nociones de democracia a cuestiones de género y sexualidad

---

<sup>26</sup> Hartmut Rosa, sociólogo y filósofo del tema de la aceleración, sostiene que los dominios de la familia y el trabajo como instituciones que organizan la producción y reproducción social se hayan sometidos a un proceso de «compresión del presente» dados los continuos cambios tecnológicos. Ambas han pasado de un ritmo «intergeneracional» típico de la modernidad clásica, al ritmo «intrageneracional» de la modernidad tardía. En la modernidad tardía —desde fines del siglo XX— «hay una tendencia creciente de los ciclos de vida familiar a durar menos tiempo que la vida de un individuo: el aumento de la tasa de divorcios y de segundas nupcias es la prueba más evidente» (2012, p. 23).

<sup>27</sup> Argentina y Uruguay han aprobado leyes de matrimonio igualitario. En Brasil los matrimonios civiles del mismo sexo deben ser solicitados ante un juez para cada caso. En México algunos estados reconocen el matrimonio, otros la unión civil y otros ninguna de las dos instituciones.

para así marcar una diferencia con conservadurismos políticos frecuentemente vinculados a tradiciones nacionales oligárquicas y coloniales. La laicidad y el respeto a la libertad de creencia son por eso conceptos que se movilizan en el contexto latinoamericano, que permiten un actuar flexible y dinámico bajo la democracia en contraste con tradiciones —indígenas u occidentales— que perpetúan situaciones de opresión. Las sociedades latinoamericanas, sin embargo, deben hacer frente a su historia cultural marcada por ingentes inversiones de la Iglesia católica en el sector educativo. Sin embargo, a esta herencia histórica se contraponen la fuerza del mercado y de los medios que transmiten mensajes sobre el sexo como mercancía.

Los partidarios de las uniones civiles o del matrimonio igualitario reconocen que en el Perú el estado de cosas está mucho más atrasado que en otros países de Latinoamérica: «El Estado simplemente te ignora. No existes. [...] Estamos en la cola de la región. Brasil ya reconoce uniones. Colombia ya reconoce uniones» (Río & Río, 2014, p. 70; entrevista a Bibiana Melsi).

En nuestro país, el Estado tiene aún en la familia nuclear un respaldo para la economía del cuidado, la velocidad de la economía no llega a ser la de una sociedad industrial, las urbes están poco desarrolladas, la religiosidad es superior a la de otros países de la región y las inversiones de las iglesias en materia educativa son importantes. El problema se presenta cuando una sociedad tan marginal al ritmo de Occidente recibe, al mismo tiempo que otras sociedades en el mundo, los flujos de información y cambios culturales que provienen de centros hegemónicos. Ello provoca, en primer lugar, el reforzamiento de una doble moral y la violencia contra los sujetos «abyectos» y su visibilidad, y en segundo lugar, el entrapamiento de las élites económicas —de mayor velocidad en sus intercambios internacionales—, cuyas subjetividades se verán en el *impasse* de ser degradadas en su propio país. De hecho, reivindicar familias y herencias es posible que provenga más de quienes tienen los medios y atraviesan por esa problemática:

«Entonces [para el Perú], no es que la época haya cambiado, sino que ha cambiado en determinados sectores, más o menos privilegiados, con acceso a información, con gente que ve el mundo y que viaja [...]» (Río & Río, 2014, p. 15; entrevista a Beto Ortiz).

## REFERENCIAS BIBLIOGRÁFICAS

- Bersani, Leo (1996). *Homos*. Cambridge: Harvard University.
- Butler, Judith (2004). *Undoing Gender*. Nueva York: Routledge.
- Fraser, Nancy (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the «Postsocialist» Condition*. Nueva York: Routledge.
- Gallego Montes, Gabriel (2010). *Biografías sexuales y trayectorias de emparejamiento entre varones en la Ciudad de México*. México DF: Colegio de México.
- Gargoullaud, Stéphanie & Bénédicte Vassallo (2013). *Réinventer la famille?* París: La Documentation Française.
- Garrido Lecca, Mijail (2013). *Movimiento Homosexual (¿Socialista?) de Lima*. <http://vozliberal.blogspot.com/2013/07/movimiento-homosexual-socialista-de-lima.html>
- Honneth, Axel (2008). *La société du mépris. Vers une nouvelle théorie critique*. París: La Découverte.
- Llamas, Ricardo (1998). *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a «la homosexualidad»*. Madrid: Siglo XXI.
- Melgar, Ginno Paul (2014). *Vero Ferrari deja el Mhol*. <https://redaccion.lamula.pe/2014/04/14/vero-ferrari-deja-el-mhol/ginnopaulmelgar/>. Fecha de consulta: 14/3/2015.
- Millot, Catherine (1996). *Gide, Genet, Mishima. Intelligence de la perversion*. París: Gallimard.
- O'Higgins, James (1982). Opción sexual y actos sexuales: una entrevista con Michel Foucault. En George Steiner y Robert Boyers (comps.), *Homosexualidad: literatura y política* (pp. 16-37). Madrid: Alianza.
- Río, Patricia, del & María Luisa del Río (2014). *Hey, soy gay*. Lima: Planeta.
- Rosa, Hartmut (2012). *Aliénation et accélération*. París: La Découverte.

- Sívori, Horacio (2004). *Locas, chongos y gays. Sociabilidad homosexual masculina durante la década de 1990*. Buenos Aires: Antropofagia.
- Théry, Irène & Anne-Marie Leroyer (2014). *Filiation, origines, parentalité: le droit face aux nouvelles valeurs de responsabilité générationnelle*. París: Ministère des affaires sociales et de la santé. Ministère délégué chargé de la famille. [http://www.justice.gouv.fr/include\\_htm/etat\\_des\\_savoirs/eds\\_thery-rapport-filiation-origines-parentalite-2014.pdf](http://www.justice.gouv.fr/include_htm/etat_des_savoirs/eds_thery-rapport-filiation-origines-parentalite-2014.pdf). Fecha de consulta: 14/3/2015.