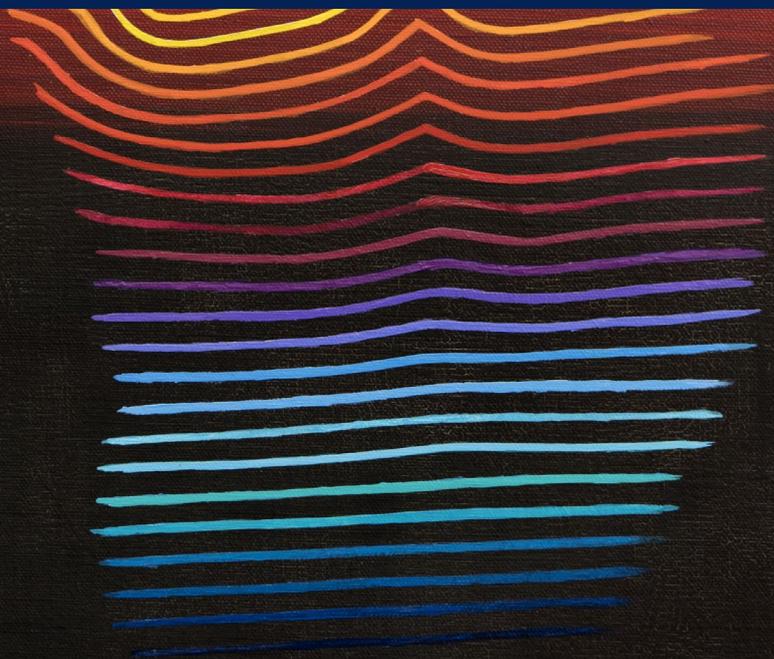


Trayectorias de los estudios de género

Balances, retos y propuestas tras 25 años en la PUCP

Capítulo 17

Fanni Muñoz
Cecilia Esparza
Martín Jaime
Editores



BIBLIOTECA NACIONAL DEL PERÚ
Centro Bibliográfico Nacional

305.4 T7 Trayectorias de los estudios de género: balances, retos y propuestas tras 25 años en la PUCP / Fanni Muñoz, Cecilia Esparza y Martín Jaime, editores.-- 1a ed.-- Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019 (Lima: Tarea Asociación Gráfica Educativa).
395 p.; 24 cm.

Reúne los artículos presentados en el seminario “Los caminos trazados por los estudios de género” realizado entre mayo y agosto de 2015 con motivo de los veinticinco años de creación del programa.

Bibliografía: p. 349-389.

D.L. 2019-17080

ISBN 978-612-317-543-6

1. Pontificia Universidad Católica del Perú. Programa de Estudios de Género
2. Estudios sobre las mujeres - Perú - Ensayos, conferencias, etc. 3. Identidad de género - Investigación - Perú 4. Mujeres maltratadas - Perú 5. Rol sexual - Perú
I. Muñoz, Fanni, 1961-, editora II. Esparza, Cecilia, 1961-, editora III. Jaime Ballero, Martín, 1978-, editor IV. Pontificia Universidad Católica del Perú VI. Los caminos trazados por los estudios de género (2015 : Lima, Perú)

BNP: 2019-166

Trayectorias de los estudios de género
Balances, retos y propuestas tras 25 años en la PUCP
Fanni Muñoz, Cecilia Esparza y Martín Jaime, editores

© Pontificia Universidad Católica del Perú, Fondo Editorial, 2019
Av. Universitaria 1801, Lima 32, Perú
feditor@pucp.edu.pe
www.fondoeditorial.pucp.edu.pe

Diseño, diagramación, corrección de estilo
y cuidado de la edición: Fondo Editorial PUCP

Imagen de portada: Ricardo Wiese Rebagliati, 2019

Primera edición: noviembre de 2019
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° 2019-17080
ISBN: 978-612-317-543-6
Registro del Proyecto Editorial: 31501361901207

Impreso en Tarea Asociación Gráfica Educativa
Pasaje María Auxiliadora 156, Lima 5, Perú

REPRESENTACIONES SOCIALES SOBRE DIVERSIDAD SEXUAL EN EL PERÚ: POBREZA, DISCRIMINACIÓN Y AGENCIA

Martín Jaime

Pontificia Universidad Católica del Perú

En los últimos treinta años, en el Perú, como en otros países de la región andina, diversas organizaciones, instituciones y colectivos han intentado construir un debate público sobre la situación y las demandas de las personas LGBTI (lesbianas, gays, bisexuales, trans e intersexuales). La manera en la cual se ha dado esto ha sido mediante la visibilización de diversas agendas constituidas por variadas demandas que han ido construyéndose progresivamente. La compleja posición asignada en nuestra sociedad a las personas LGBTI es, sin duda, resultado de un conjunto de procesos que han conformado una cartografía de la subjetividad en relación con la conformación del «sujeto sexual». En el fondo de dicho debate, se encuentran los juegos de la representación entendida como un hecho social total, donde se incorpora un conjunto de procesos y estructuras que constituyen una posición, en este caso la «sexual».

Desde los debates por la despenalización de la homosexualidad¹ y el acceso a la atención en salud hasta la despatologización de la identidad de género y el reconocimiento del matrimonio igualitario, se han articulado múltiples enunciados y estrategias que han puesto en juego un conjunto de discursos y representaciones en torno al «sujeto sexual».

¹ En el Perú, la despenalización de la homosexualidad se produjo en la reforma del Código Penal de 1924. En el caso boliviano, las reformas liberales de la Constitución de Cádiz (1812) abrieron tempranamente dicha posibilidad. En Colombia, a pesar de que hubo una despenalización temprana (1837), se volvió a penalizar, parcialmente, en 1890, y del todo en 1936, para finalmente en 1981 retirar su criminalización. En Ecuador, la despenalización llegó recién en 1997, a partir de una sentencia del Tribunal Constitucional.

Tras este síntoma social es imprescindible emprender una genealogía que permita comprender aquellas formas de representación y sus mecanismos para producir dichas corposubjetividades². Así pues, parto de la idea de que se ha intentado reducir el asunto de las personas LGBTI a una cuestión sexual o a un efecto de una política sexual, reproduciendo el lugar que los discursos hegemónicos les han asignado progresivamente.

Específicamente en los últimos quince años, se ha observado un conjunto de situaciones en torno a la cuestión LGBTI en la sociedad peruana: un escenario que ha complejizado su aparición y que se expresa en los debates políticos sobre distintos proyectos de ley en relación con la unión civil, el matrimonio igualitario, la penalización de crímenes de odio y de actos de discriminación, entre otros.

En este escenario, por un lado, somos testigos de una profunda visibilización de las condiciones y situaciones sociales, políticas y culturales relacionadas con iniciativas comunitarias que son parte de la construcción de una agencia política. A lo largo de los años, esta agencia estuvo relacionada con la denuncia de casos de discriminación y violencia, cuya expresión más sofisticada ha sido la elaboración de un conjunto de informes sobre derechos humanos de personas LGBTI. El primero fue elaborado en 2004 por el grupo Raíz Diversidad Sexual; luego continuaron con el mismo ejercicio instituciones como el Movimiento Homosexual de Lima (MHOL), el Instituto Runa, el Estudio para la Defensa de los Derechos de la Mujer-Lesbianas Independientes Feministas Socialistas (Demus-LIFS) y la Red Peruana de Trans, Lesbianas, Gays y Bisexuales (TLGB), informes que se vienen elaborando hasta la actualidad (Jaime, 2009, pp. 7, 14). Durante el año 2014, el colectivo No Tengo Miedo publicó un informe dedicado exclusivamente a la violencia contra la comunidad LGBTI donde nos presenta una tipología sobre agresores, agredidos, lugares de violencia y motivaciones de la agresión (Cocchella & Machuca, 2014). Sin duda, el ejercicio de denunciar no empezó en el año 2004, sin embargo, dicha práctica nos muestra una subjetividad política que subyace a la sistematización de las denuncias.

Por otro lado, las dificultades y logros en este camino han sido configurados por una serie de relaciones establecidas entre los sujetos, el Estado y la sociedad, en las cuales podemos ver los límites y posibilidades de politizar la propia condición humana, politizarla desde otras miradas y dimensiones. Principalmente, estos

² Utilizo el término corposubjetividades con el fin de hacer énfasis en la importancia de desplazar la comprensión del fenómeno LGBTI desde una tradición epistémica que insiste en ver la corporalidad y la subjetividad como ámbitos diferenciados hacia una perspectiva que las entiende como profundamente integradas; es decir, aquí se procura reafirmar la materialidad de las corposubjetividades como instancia del discurso (Jaime, 2013, 2016a).

procesos nos permiten evaluar el carácter de las dinámicas, la capacidad de enfrentar los conflictos y el nivel de los avances en torno al reconocimiento de los derechos de las personas LGBTI.

El escenario actual está compuesto por campos discursivos dentro de los cuales se manifiestan las representaciones, que son los lugares donde la agencia del movimiento se ha visto conformada, no sin dificultades. En el Perú, basta citar algunos casos de oposición contra los derechos de la comunidad LGBTI, como lo ocurrido en 2005 en la elaboración del Plan Nacional de Derechos Humanos (Bracamonte & Álvarez, 2005, pp. 120-126) o los recientes debates nacionales en torno al matrimonio igualitario (Promsex, 2016, p. 16).

Estos procesos se enmarcan en la construcción de relaciones estructurales que han fijado su atención en la propia producción de las subjetividades de las personas con prácticas y deseos homoeróticos y transgeneristas. En ese sentido, cabe interrogarnos sobre los siguientes puntos: cuáles han sido las representaciones por las que los discursos sociales influyen en la formación de formas concretas de corposubjetividad en las personas LGBTI; cómo se han conformado los cuerpos de dichas personas mediante la interacción con la raza dentro de la constitución de la matriz colonial; y cuáles son las características estructurales que han constituido la exclusión y la discriminación en relación con los derechos humanos de las personas LGBTI como elementos que estructuran el vínculo entre pobreza y heteronormatividad.

Este artículo busca condensar algunas reflexiones en torno a dichas representaciones de la diversidad sexual con el fin de analizar elementos de la subjetividad política LGBTI. Para ello, en un primer acápite, planteo consideraciones sobre el concepto de diversidad sexual a partir de las representaciones sociales desde una mirada posestructuralista; posteriormente, analizo aspectos de la representación dentro de algunos de los principales discursos sociales, como el pastoral, el jurídico y el médico; por último, desarrollo una reflexión sobre la relación entre representaciones, subjetividades y política en torno a la diversidad sexual.

De una u otra manera, este artículo intenta mostrar algunas reflexiones sobre las tramas de sin-sentido establecidas en las prácticas discursivas referidas a las corposubjetividades LGBTI, tramas en las que se mezclan la reproducción y la agencia y que se manifiestan en los múltiples dispositivos que ha producido una determinada subjetividad política.

1. REPRESENTACIONES SOCIALES Y DIVERSIDAD SEXUAL

Las múltiples dimensiones del fenómeno denominado diversidad sexual han sobredimensionado el espectro de análisis de las disciplinas médicas, jurídicas e incluso sociales dentro de nuestras sociedades contemporáneas desde la aparición de los grupos que reivindicaban la legitimidad de la práctica homosexual hasta los movimientos de liberación homosexual en las décadas de 1960 y 1970³. Posteriormente, desde la articulación de los colectivos LGBTI hasta el surgimiento de las nuevas demandas en torno a lo queer, dichas expresiones han transformado las prácticas y los imaginarios sobre aquello que hoy llamamos diversidad sexual.

Sin duda, estas rutas políticas del movimiento LGBTI en el ámbito mundial fueron establecidas por la consolidación de los discursos pastorales, médicos y jurídicos que ubicaron a las prácticas y deseos homoeróticos y transgeneristas en un lugar determinado, caracterizado por la marginación, la discriminación y, en muchos casos, la muerte. Dentro de la modernidad-colonialidad, estos tres discursos configuraron los principales hitos por los cuales se produjo al sujeto sexual como pecador, perverso, enfermo y criminal (Jaime, 2016a). En ese sentido, las demandas de los colectivos LGBTI han construido sus reivindicaciones en relación con estos campos discursivos, apoderándose de sus lenguajes, transformándolos y subvirtiéndolos.

En esta línea, no es posible negar que hubo y hay narrativas subalternas construidas en medio de los caminos establecidos por los mencionados discursos. Es decir, en sus estructuras discursivas hay narrativas que, asumiendo dichos significantes, los desplazan y los subvierten. Así pues, existen demandas que confrontan directamente estos discursos, mientras que otras se encarnan en otros ámbitos, como la literatura y las artes visuales. Por ejemplo, Marie-Jo Bonnet (Falquet, 2006, p. 20) y Didier Eribon (2001) analizan los regímenes de representación elaborados por gays y lesbianas en la historia del Occidente europeo en torno a prácticas estéticas como la pintura y la literatura. Otro caso es el estudiado por George Chauncey, quien nos muestra el desarrollo de la cultura gay de Nueva York en las primeras décadas del siglo XX mediante un estudio de actividades literarias, teatrales y lúdicas, entre otros ámbitos (1994, pp. 272-329). Igualmente, en América Latina se han señalado algunos de los caminos seguidos dentro de la producción literaria, por ejemplo: Núñez indica la

³ Estos recorridos nos muestran solo una parte de las dinámicas de los movimientos LGBTI y de las corpusubjetividades de las personas LGBTI en las sociedades contemporáneas, las cuales sin duda no se agotan en la historia de dichos colectivos a partir de las luchas por la liberación homosexual pos-Stonewall (Nueva York, 1969). En este periodo, donde la transformación ha discurrido, podemos observar una diversidad de sujetos y ámbitos, visibilizando brechas y vacíos en las interpretaciones sobre nuestro tema de estudio.

obra de Salvador Novo y Xavier Villaurrutia, también la de Nancy Cárdenas y Carlos Monsiváis en México (Núñez, 2011, pp. 19-20). Daniel Balderston, por su parte, en su libro *Los caminos del afecto* (2015), nos muestra el proceso de conformación de una tradición homoerótica en la literatura latinoamericana⁴. Ambos registros pertenecen a un campo discursivo que se estructura en formas concretas de corposubjetividad y conviven en diversos ámbitos de la interacción social entre las cartografías de los afectos y la propia historia de la gubernamentalidad.

En este punto, el término diversidad sexual, tanto resultado como reacción, expresa un conjunto de relaciones históricas y políticas que se han configurado entre el devenir político del movimiento LGBTI y los discursos sociales en torno a la construcción del sujeto sexual. Se puede afirmar que la posición de las corposubjetividades LGBTI, por un lado, es producto de una serie de relaciones históricas y políticas construidas en el ligamen entre el dispositivo de la sodomía, el dimorfismo sexual y la patologización del deseo homoerótico y transgenerista y conformadas mediante la pragmática de los discursos pastoral, jurídico y médico implementados a lo largo de los últimos seis siglos (Jaime, 2016a, pp. 35-75, 242-248). El resultado más definido ha sido el «régimen moderno-colonial de género» (Lugones, 2008). Por otro lado, esta misma posición, base de la heteronormatividad, produce y mantiene la «matriz heterosexual», la cual a través de la homofobia y la transfobia estructurales incide en la marginalización de las prácticas homoeróticas y transgenerista. En principio, estas dimensiones han definido las rutas del devenir de las relaciones y demandas de la comunidad LGBTI dentro de las sociedades contemporáneas.

La forma de producción eurocentrada del sujeto sexual ha influido progresiva y específicamente en cada sociedad, permitiendo la construcción de una serie de dinámicas que reubican las prácticas y los deseos homoeróticos y transgeneristas en torno al carácter performativo del sexo. Es por ello que la superación de la categoría *sexo* mediante el uso del concepto *cuerpo*⁵ permite ir más allá, sin duda, de la simple aceptación y reconocimiento de la orientación sexual, e incluso de la identidad de género. Su capacidad comprensiva es muy amplia, nos introduce al inmenso mundo de los deseos y, en consecuencia, nos lleva a entender cómo los discursos

⁴ En este artículo es imposible profundizar en los enlaces entre los discursos mencionados y las otras narrativas; sin embargo, es importante mencionar como ejemplos obras como *El duque*, de José Diez Canseco; *Los inocentes*, de Oswaldo Reynoso; *Salón de belleza*, de Mario Bellatín; o *No se lo digas a nadie*, de Jaime Bayly, además de los trabajos de Giuseppe Campuzano, Héctor Acuña y Javier Vargas en las artes visuales.

⁵ Con el uso de la categoría cuerpo no intento restarle importancia a la huella que deja la diferencia sexual como resultado de la posición asignada en las relaciones sociales de género, sino más bien pensar nuestra corposubjetividad más allá del dimorfismo sexual.

hegemónicos entretejen estrategias de «inclusión-exclusión» de los mismos procesos identitarios. Sin embargo, desde una perspectiva de activismo LGBTI, el uso de las categorías orientación sexual e identidad de género podría estar inserto en aquello que Gayatri Spivak llamó «esencialismo estratégico» y que Butler denomina «esencialismo operativo». Es decir, a pesar de sostener una mirada crítica frente a dichos términos, y su evidente relación con una manera del discurso sexual, su uso en la construcción de las agendas públicas permite un espacio de interlocución con el Estado y la sociedad, aunque no sin grandes dificultades. En esta misma lógica, mi uso del término *diversidad sexual* procura desplazar el régimen de la sexualidad. Este concepto de diversidad sexual sirve para deslindar con las políticas de identificación basadas estrictamente en lo sexual como una manera de entender dicho fenómeno desde una visión integral. Núñez nos recuerda que muchas veces este concepto ha sido utilizado como un eufemismo, o como un término paraguas que busca englobar todas las identidades, también como una manera de nominar a todas las personas no heterosexuales (2011, pp. 33-40).

Por ello, retomo una propuesta planteada anteriormente en un trabajo colectivo, donde se consideró lo siguiente:

El término [diversidad sexual, muchas veces] se toma como sinónimo de población LGBTI. Frente a esta acepción que consideramos incorrecta, asumimos la diversidad sexual como una perspectiva imprescindible para la comprensión e interrelación de proyectos de justicia y equidad. De hecho, diversidad y equidad deben constituir una unidad que abarque diferencia y desigualdades de todo tipo. En ese marco, entendemos la diversidad sexual como un enfoque o punto de vista que reconoce que las *prácticas corporales* del conjunto de los seres humanos son variadas, diversas y múltiples, y que se halla en permanente tránsito y (re)configuración (Cosme, Jaime, Merino & Rosales, 2007, p. 28).

Miro la diversidad sexual como un proyecto político que permite comprender diversas dimensiones de análisis al momento de observar al sujeto sexual construido. En este punto, mi uso de esta categoría asume que la estructura heteronormativa también afecta a las personas heterosexuales. De igual manera, al entender así el término diversidad sexual es posible integrar analíticamente otras dimensiones, como el afecto, el deseo y la espiritualidad en la misma producción de la corposubjetividad de las personas LGBTI.

En este punto es crucial preguntarnos por qué trabajar el tema de la diversidad sexual desde las representaciones sociales. Como hemos visto, la diversidad sexual es un fenómeno social que nos permite comprender una genealogía de la corposubjetividad. Trabajar la diversidad sexual no debe limitarse a estudiar una suerte

de subjetividad psicologizada, o constreñirse a sistematizar un conjunto de políticas públicas referidas al colectivo LGBTI o a analizar sus obras artísticas desde una mirada individualista o solo mirando la marginación y la discriminación como un destino interminable. Para evitar estos reduccionismos, es vital entender dichas manifestaciones como síntomas sociales producto de una dinámica estructural manifiesta en códigos encarnados. Desde este punto de vista, considero que una mirada desde las representaciones sociales (de género) es vital para emprender esta tarea.

Para mí, la representación social no es solo un decir algo sobre cualquier cosa. Es decir, esta categoría no se puede resolver solo en el enunciado y la interpretación de su gramática, sino que es un dispositivo del discurso. No puede limitarse a la simple significación. Implica una economía que integra también al enunciante y a la enunciación, pero además exige retomar los aportes del «giro icónico» (Moxey, 2016), lo que nos invita a pensar que en la propia representación hay algo que se resiste a la reproducción o a la significación (Nancy, 2014; Rancière, 2011).

Al entender que, en su condición de dispositivo (del discurso), la representación es un in-significante encarnado, asumo su condición de «hecho social total». Esto quiere decir que es un fenómeno que requiere de la participación de diversos procesos y ámbitos constituyentes de una sociedad, ya que está incrustado en el lenguaje entendido como una estructura social que instituye la significación mediante las relaciones sociales de género⁶. Este ensamble implica entender el discurso «como una unidad pragmática de significación, el cual teje sin-sentido a través de la incorporación de dispositivos en el cuerpo-subjetividad de las personas, y mediante los cuales se establecen prácticas sociales y prácticas de conocimiento» (Jaime, 2015, p. 30). Por tanto, las representaciones sociales son efecto de producir sin-sentido mediante una actividad psicosocial inserta en las relaciones sociales de género, producción en la que se fundan emociones, sentimientos, en fin, subjetividades (en particular políticas). Es por ello que son puentes simbólicos entre las relaciones sociales de género y las corposubjetividades.

Esta perspectiva exige partir de un estudio genealógico que analice las imágenes constituidas sobre la diversidad sexual en la historia peruana (Jaime, 2013). Frente a esta evidencia, surge mi insistencia en asignarle un papel al «in-significante encarnado» y al «sin-sentido», ya que es fundamental conceptualizar la abyección en términos de la significación.

⁶ Sin pretender ser exhaustivo, con el término relaciones sociales de género me refiero a la clasificación genérico-racial, al contrato sexual y a la división sexual del trabajo.

2. EL DISCURSO PASTORAL Y EL DISPOSITIVO DE LA SODOMÍA

Ya se ha afirmado en múltiples ocasiones que el discurso pastoral ha sido uno de los más importantes al momento de definir la posición sexual debido a su papel en la propia historia de la construcción del pensamiento eurocéntrico y sus consecuencias. Su capacidad para construir imágenes sobre las personas LGBTI ha sido prominente. En el Perú, esta es una historia compleja que abarca varios siglos desde la Colonia hasta la actualidad (Jaime, 2013, 2017a). No es casual que incluso hoy gran parte del debate se estructure a partir de las dinámicas y las lógicas que el discurso pastoral ha establecido. En resumen, se podría afirmar que las representaciones de la diversidad sexual han sido construidas desde la creación del dispositivo de la sodomía hasta la instalación del régimen de la sexualidad, las cuales convergen en la actualidad.

Un primer aspecto crucial es señalar algunos puntos relevantes para las sociedades andinas, puntos que permiten pensar las coordenadas dentro de las cuales son colocadas la corporalidad y la sexualidad de las mujeres y de las personas con prácticas y deseos homoeróticos y transgeneristas. El surgimiento de la modernidad reproduce y magnifica el estatus que se les concede dentro del imaginario cristiano. Durante la dinastía Habsburgo, y previamente durante el reinado de Fernando e Isabel, esta trama discursiva fue construyéndose. Para analizar esto, es importante reseñar que, por un lado, diversas autoras han resaltado la persecución de las mujeres bajo el cargo de brujería mediante la Inquisición como uno de los preámbulos de la modernidad, desde luego sin ocultar que esta práctica aumentó en los siglos siguientes —XVI y XVII—. Específicamente, Caroline Merchant, en su libro *The Death of the Nature*, señala cómo la maquinaria inquisitorial redibujó los lineamientos básicos del pensamiento moderno; por ejemplo, la separación entre cuerpo y espíritu, y entre naturaleza y cultura a través del asesinato de mujeres en las hogueras (Merchant, 1990). Por otra parte, Sylvia Marcos afirma que «las normas referentes a la sexualidad en Mesoamérica y en todo el continente americano indígena diferían radicalmente de las importadas por los misioneros católicos» (Marcos, 1989, p. 16). Estas últimas implicaron modificaciones en las prácticas corporales con respecto al placer físico, la maternidad y el aborto, entre otras. Sin duda, esta labor también operó frente a las personas con prácticas homoeróticas y transgeneristas.

En este mismo sentido, no podemos dejar de mencionar cómo la penalización de la llamada sodomía⁷, en particular la ocurrida entre hombres, también fue perseguida y por tanto constituye otro nivel signifiicante en el mantenimiento de aquellas dicotomías.

⁷ «Tanto John Boswell en su libro *Cristianismo, tolerancia social y homosexualidad* (1998) como Mark Jordan en *La invención de la sodomía en la teología cristiana* (2002) han estudiado la genealogía de cómo

Michael Horswell (2010) desarrolla la forma en que las prácticas homoeróticas constituían un tropo de la sexualidad dentro de la narrativa colonial. Y existe suficiente literatura que demuestra la existencia de una serie de mecanismos jurídicos, penales y sociales que tuvieron como fin definir la condición de estas personas al margen de la sociedad. Entre ellos, se debe mencionar que el derecho indiano y las prácticas inquisitoriales fueron los principales medios de opresión y exclusión. Otros estudios muestran además que los imaginarios de los cronistas⁸, las disposiciones locales de los sínodos y las acciones penales contribuyeron a redefinir al sodomita (Mérida, 2007; Molina, 2005). Esta situación también fue mantenida para la experiencia transgénero (Campuzano, 2006, pp. 1-4). Todo esto apunta a demostrar la profunda relación entre razón colonial, catolicismo y corporalidad.

En este sentido, es importante considerar un aspecto de carácter historiográfico en relación con el surgimiento del uso del término sodomía. Al inicio de la empresa conquistadora, se puede ver en la mayoría de relatos de las cronistas cómo se detienen reiterativamente en el señalamiento de los excesos de los indígenas con respecto a sus prácticas homoeróticas y transgeneristas. Es un esfuerzo retórico insistir en las recurrentes actividades pecaminosas referidas a la sodomía, como apunta Horswell: «Vasco Núñez de Balboa, en ruta hacia descubrir el Océano Pacífico en 1513, llega a una villa y derrota y mata aproximadamente a 600 indios quarequa. [...] Aquí la combinación de hombres travestidos y sodomitas llevó a la reacción visceral de Balboa» (2010, p. 105).

En este proceso, hay que señalar que la Inquisición durante el reinado de Fernando e Isabel, reyes católicos, se dedicaba a perseguir estas prácticas y, de hecho, fueron los obispos quienes vigilaron el estricto cumplimiento de la moral sexual católica. Mientras se dio el establecimiento del Santo Oficio (1570), los obispos se encargaban a su propia discreción de ejecutar los dispositivos de vigilancia, hasta que Felipe II, aproximadamente en 1575, liberó a los indígenas del escrutinio inquisitorial (Stavig, 1996, pp. 38-39).

las sociedades cristianas fueron representando las prácticas homoeróticas a partir del término sodomía. Se afirma que en torno a los siglos XII y XIII el pensamiento cristiano potencializa este término con el fin de reprimir el erotismo que no tenía como fin la reproducción (Jordan, 2002) y por consecuencia se incrementa la intolerancia hacia las prácticas homoeróticas durante la Baja Edad Media europea (Boswell, 1998)» (Jaime, 2017b, p. 18). Aunque el término no surge a partir de la Conquista, su resignificación alude a la construcción de una posición sexual y racial específica.

⁸ Según Horswell (2010), la sodomía en los Andes coloniales es retratada por diversos cronistas, como Juan Ruiz de Arce (1507-1570), Vasco Núñez de Balboa (1475-1519), Gonzalo Fernández de Oviedo (1478-1557), Pedro Cieza de León (1520-1554), Domingo de Santo Tomás (1499-1570) y Pedro Sarmiento de Gamboa (1532-1592).

En medio de este primer momento, la intención retórica va cambiando, progresivamente, luego de la implementación de múltiples maneras de represión, hasta el punto de señalar que los incas habían siempre rechazado las prácticas homoeróticas y transgeneristas. Cieza de León, a pesar de su juventud, representaría el modo retórico de transformación. «Aquí Cieza registra los primeros momentos del violento proceso que en los Andes llevará a la transculturación de la sexualidad indígena, un proceso cuyos efectos repercutieron en primer término entre los jóvenes» (Horswell, 2010, pp. 124-125). En medio de este cambio, se puede encontrar la presencia de una serie de prácticas, como la Inquisición, la extirpación de idolatrías y las confesiones, entre otras. El resultado de la transformación del tropo de sodomía resulta de personajes comprometidos con la construcción de un «narrativa mestiza» —la cual aceptará el hecho de que los incas siempre estuvieron en contra de dichas prácticas—, como por ejemplo Garcilaso de la Vega (1503-1536) o Guamán Poma de Ayala (1534-1615).

Sobre la base del análisis desarrollado por Horswell (2010), se puede hacer referencia a un dispositivo de la sodomía. Denomino así al hecho de que el discurso colonial al hablar sobre la sodomía une la raza, el homoerotismo y la transgeneridad dentro de una producción de la subjetividad como un dispositivo de control frente a la población indígena. El dispositivo de la sodomía, así entendido, es empleado como justificación para la Conquista y el sojuzgamiento de la población americana mediante la eliminación de las personas del «tercer género».

Es decir, el discurso colonial, al unir raza, homoerotismo y transgeneridad, construye subalternidad. Para ello, el imaginario colonial español recuerda su experiencia frente a los judíos y los musulmanes, a quienes se atribuía prácticas homoeróticas como expresión de su descontrol (Horswell, 2010, pp. 20-55). De esta manera, dicho discurso configura su heteronormatividad al momento de imaginar al indígena como perverso sexual o sodomita, base para establecer una práctica violenta, física y simbólica. Si tenemos en cuenta que en ese momento la idea de raza aún no existía, debemos pensar que la producción de dicha idea está ligada a la subalternidad en términos sexuales, es decir, al rechazo colonial a las prácticas homoeróticas y transgeneristas.

Es importante resaltar que lo anterior se inserta dentro de cuatro grandes procesos: la persecución de las mujeres por prácticas espirituales alternativas al cristianismo, la de los sodomitas, la esclavización de la población africana y la extirpación de idolatrías, todo lo cual conforma una suerte de régimen privado de la subjetividad, fusionando cuatro ámbitos que se entremezclan: religión, sexualidad, economía y raza.

En estas breves notas sobre la relación entre el surgimiento de la modernidad, la razón colonial y los discursos pastorales católicos sobre la corporalidad y la sexualidad de las personas LGBTI, podemos observar tres aspectos importantes. El primero

está referido al hecho de que dichos discursos expropiaron el control de los cuerpos en detrimento de la corporalidad y la sexualidad. Esta práctica se muestra desde la destrucción del propio cuerpo hasta la implementación de técnicas cuyo fin consiste en transformar las prácticas corporales. Cabe señalar que esta expropiación de la corporalidad es constituida por una expropiación de la espiritualidad.

El segundo aspecto nos muestra cómo esta expropiación corporal-espiritual configura, desde el discurso pastoral, el cuerpo homoerótico y transgenerista como un espacio desbordado, sin límites, en sentido estricto, contranatural. A partir de ello, se concibe a las personas que encarnan estos cuerpos como incapaces de ser productoras de conocimiento, opiniones y verdad. Este segundo paso implica la construcción de un modelo de vida que excluye la autodeterminación como un fin digno y adecuado.

El último aspecto a señalar nos permite pensar, a partir de los elementos antes mencionados, en la sodomía —dentro de la conformación del discurso pastoral— como un dispositivo dirigido contra las personas LGBTI, es decir, una estrategia de control sobre sus propias vidas. Hablamos de dispositivo, ya que este término permite que dichas personas, a partir de la expropiación corporal-espiritual que se les practica y de la incapacidad de producir conocimiento que se les denuncia, sean desterradas del ámbito político y que sus demandas no sean visibilizadas.

Estos elementos señalados con respecto a la producción de la corposubjetividad también deben ser leídos como aspectos de la historia de la gubernamentalidad, ya que el vínculo original entre la Iglesia católica y el poder en las sociedades coloniales, expresado en la constitución de un orden antropológico, influyó de manera definitiva en las relaciones de poder establecidas posteriormente y en las posibilidades políticas del Estado peruano. Es necesario comprender que el discurso pastoral mediante sus representantes cataliza, polariza y mediatiza una serie de acciones dentro de una estructura caracterizada por la dependencia entre Europa y Latinoamérica.

Esta relación ha llegado hasta nuestros días con múltiples ramificaciones que muestran el papel de las representaciones sociales sobre la diversidad sexual producidas dentro del discurso pastoral. En las últimas décadas, este ha sido protagonista de la conformación de un discurso conservador sobre derechos humanos producido por la articulación entre tres proyectos en disputa al interior de la institución eclesiástica: un proyecto integrista, otro inspirado en el trabajo de la teología de la liberación y finalmente, una suerte de Iglesia popular. En la década de 1990, en el contexto de implementación de políticas neoliberales y de las consecuencias de la violencia interna, el discurso pastoral utilizó la llamada opción preferencial por los pobres (proveniente de la teología de la liberación) junto a un discurso sobre la sexualidad (propio de toda la institución eclesiástica) y permitió que el discurso de la pobreza cobrara un giro conservador basado en la producción de un modelo de vida.

La conformación de este discurso conservador afecta, en particular, a una serie de personas —un ejemplo paradigmático son las LGBTI—, las cuales son excluidas por él, sirviendo para sustentar su marginación en la sociedad peruana. En este punto, se puede afirmar que la articulación entre el discurso social y el de la naturaleza, basados en la visión sobre la pobreza y la sexualidad, limita la posibilidad de exigibilidad de derechos a las personas LGBTI, ya que ellas no son concebidas como los «pobres de dios», debido a su disidencia sexual con respecto a la heteronormatividad. Tal como he desarrollado anteriormente, dentro de la Iglesia peruana, el discurso social que había articulado la implantación de un orden moral respecto a la producción (trabajo) y a la reproducción (sexualidad) deviene en el establecimiento de un discurso de la naturaleza relacionado con la construcción de un modelo de vida. Este nuevo horizonte tiene dos factores importantes: el primero es la elección de Karol Wojtila como papa y el segundo, el surgimiento de la violencia armada en el Perú (Jaime, 2017a). En síntesis, el encuentro entre el discurso social y el discurso de la naturaleza configuró a la pobreza como una vocación, propiamente una experiencia religiosa de «liberación», basada en un modelo de vida producido gracias a los procesos eclesíasticos de legitimación de la defensa de la vida. Así, la pobreza sujeta las demandas construidas desde la sexualidad en la misma producción de la vida. En ese sentido, ya que las personas LGBTI no concordaban con este modelo de vida, no fueron concebidas como sujetos de liberación.

Si analizamos los eventos ocurridos entre la publicación del Informe final de la CVR en 2003 y la exclusión de las personas LGBTI del Plan Nacional de Derechos Humanos en 2005, se puede observar que el contraste entre las diversas opiniones de representantes del discurso pastoral muestra cómo esta trascendencia de la vida utilizada para promover la defensa legítima de los derechos humanos por un sector «progresista» permite, a la vez, a la misma Iglesia sustentar posiciones que vulneran los mismos derechos. El carácter equívoco de un discurso frente a otro unívoco, expresado por los mismos actores, sobre el mismo campo, nos permite afirmar que existe una barrera infranqueable con respecto al ejercicio de la libertad como fundamento de la vida civil.

En este proceso, es claro que las antiguas controversias entre miembros de la Iglesia sobre la pastoral social han desaparecido frente a las nuevas reivindicaciones sociales. Por ello, se puede afirmar que en esta lucha simbólica por la producción de sentido está en juego la constitución de una visión trascendental de la vida, visión que despliega una metáfora de la ausencia en el quehacer político de los derechos humanos dentro de nuestra sociedad.

Estas notas nos permiten establecer que el discurso pastoral es una fuerza política que afecta el carácter del Estado y de la ciudadanía, principalmente en referencia a

nuestro tema de estudio. Estas dinámicas entre las Iglesias y la política han influido en la historia del Estado, permitiendo la continua injerencia de dichas instituciones en los actores políticos, en las acciones de los gobiernos y en las políticas públicas, desde luego no solo en el aspecto legal, sino sobre todo en la construcción de las mentalidades.

3. EL DISCURSO JURÍDICO Y EL DISCURSO MÉDICO SOBRE LA DIVERSIDAD SEXUAL

De un modo u otro, esta metáfora de la ausencia permite observar un escenario donde otros discursos relacionados a la misma cuestión encuentran claros significantes a partir de los cuales reproducen la exclusión y la vulnerabilidad. Podemos referirnos tanto al discurso médico como al jurídico, surgidos al final del siglo XVIII y a lo largo del XIX. En la interacción entre lo pastoral y lo jurídico, mediada muchas veces por el discurso médico, la sociedad peruana construye los imaginarios que influirán en la agencia política de las personas LGBTI.

En ese sentido, la aparición de la imagen del sodomita-homosexual, y sus posteriores representaciones, es la consecuencia de todo lo señalado. Ya a finales del siglo XVIII, los primeros conflictos entre la Iglesia y el Estado colonial sobre la cuestión homoerótica y transgenerista se develaban en la Real Sala del Crimen, donde podemos ver los inicios de la redefinición del pecado como crimen (Bracamonte, 2001, pp. 81-103). Paralelamente, en el Mercurio Peruano, el diario ilustrado de la época, se hacía mención al tema de los «maricones» en un artículo que hacía referencia a una fiesta donde un grupo de negros y mulatos se vestían con trajes de mujeres y usaban nombres y títulos nobiliarios de la aristocracia limeña. Según Bracamonte, en este relato se describe «un mundo invertido, donde lo masculino se transforma en femenino, los esclavos y libertos en nobles y dominantes y, la disciplinada jornada de trabajo en fiesta, pasión y exceso» (2001, p. 18). Paralelamente, encontramos documentados varios casos, analizados por Adolfo Tantaleán (citado en Bracamonte, 2001, pp. 105-120), donde se redefine el mismo asunto en las instancias judiciales, cuando la legislación colonial lo cataloga de «delito sexual». El primer caso ocurre en 1776, y los subsiguientes hasta 1810; los implicados eran tanto hombres españoles como esclavos negros. En estos casos, existe una necesidad de diferenciar entre sodomitas y maricones, es decir, quienes mantenían relaciones sexuales entre hombres y aquellos que vestían trajes considerados de mujer. El detalle que nos interesa resaltar consiste en ver la apropiación de la Real Audiencia de estos casos en detrimento del fuero eclesiástico, y principalmente la argumentación de que la sodomía representaba una traición contra el rey debido a que impedía la multiplicación de sus súbditos.

En el texto citado, se muestra cómo los intelectuales, al igual que los juristas, van transformando la concepción teológica de la sodomía para representarla mediante evidencias tangibles y objetivas, hallables en una serie de costumbres y hábitos relacionados con la marginalidad social y el crimen. Por otro lado, las primeras explicaciones utilizadas en el discurso ilustrado refirieron al hecho de que la sodomía era considerada una monstruosidad en relación con la falta de una adecuada crianza maternal, insistiéndose en la incorporación de la marginalidad en el ámbito doméstico (Bracamonte, 2001, p. 111), frente a lo cual la sociedad construía «casas de recogimiento» donde se pretendía establecer normas para la reeducación social de los sodomitas, ligados ya en aquel entonces a la vagancia y la pobreza.

En ese contexto, la principal herramienta fue el uso de conceptos provenientes de la medicina positivista del siglo XIX como principal argumento de control y sometimiento, argumento que fue definiendo las relaciones entre las prácticas homoeróticas y transgeneristas y los comportamientos delictivos.

En el caso peruano, según Bracamonte, en 1877, César Borja expone en su tesis «La inmigración china», presentada para obtener el bachillerato en Medicina, que la raza más apta para el orden y el progreso era la blanca de origen europeo, mientras que las personas de procedencia china ocupaban un rango inferior. Esta superioridad también estaba sustentada en que los chinos no reconocían las diferencias naturales existentes entre los géneros, donde a las mujeres les correspondía asumir las responsabilidades del mundo doméstico y a los hombres, el gobierno sobre ellas. En esa misma época, Juan Valera, asimilando investigaciones médicas extranjeras, define como impedimentos para contraer matrimonio la bisexualidad, la asexualidad, la impotencia y el hermafroditismo de los contrayentes. De tal manera, en el lenguaje decimonónico, lo perverso, lo degenerado, lo enfermo es asumido como sustento para prácticas sexuales que no correspondían a una estricta heterosexualidad (Bracamonte, 2001, p. 19). De tal manera, en estos primeros referentes del discurso científico en el Perú se va fortaleciendo el vínculo entre la raza como sistema de clasificación moderno y las prácticas homoeróticas dentro del régimen de la sexualidad.

En los textos mencionados, claramente podemos observar que la relación entre lo jurídico y lo médico a finales del siglo XIX se encuentra en la descripción analítica de una serie de rasgos y comportamientos que definen las prácticas homoerótica y transgenerista, transformándolas en una identidad anormal. Por otro lado, en Sudamérica, y en particular en la región andina, el discurso médico sobre lo homoerótico se consolidó, alrededor de los años treinta, principalmente gracias a los escritos del endocrinólogo español Gregorio Marañón, quien promovió la idea de que la causa de la homosexualidad podía ser tanto congénita como adquirida o mixta, y que

se manifestaba después de que la persona atravesaba una fase inicial de sexualidad indiferenciada⁹.

En el Perú no existe bibliografía que estudie estas relaciones, sin embargo, una aproximación al material hallado en el archivo de tesis de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, nos ayuda a ver algunos elementos que muestran esta dinámica (Jaime, 2013, pp. 49-52). Una de las tesis más reveladoras en este sentido es el trabajo presentado por Juan Dianderas en el año 1923, titulado «Contribución para la profilaxia de la blenorragia en el medio militar», para optar por el título de bachiller en medicina, donde el autor desarrolla su visión sobre la profilaxia de la gonorrea en los cuarteles de Lima, anotando los medios de contagio, tratamiento y prevención. En la argumentación, Dianderas define la existencia de una relación analógica entre las diversas causas para contraer infección, entre las cuales coloca a la prostitución clandestina (de mujeres), la prostitución pública (de mujeres), el alcoholismo, las creencias supersticiosas —ya que «las negras curan la blenorragia»—, la homosexualidad adquirida y, finalmente, la inversión sexual congénita, denominada uranismo (1923, p. 20).

En este sentido, el autor remarca, nuevamente, la relación entre prostitución y homosexualidad, recogiendo aportes de tratadistas europeos, donde se arguye que la criminalidad es el espacio más propicio para dichas prácticas. Un aspecto importante es la relación con «las negras que curan la blenorragia». Al respecto, Figari muestra que debido a la «exaltación de la raza y prevalencia de las teorías eugénicas en las ciencias, sobre todo, médicas, la sífilis, las enfermedades venéreas y los innumerables desórdenes morales y sexuales eran atributo privilegiado de los/as negros/as [...]» (2009, p. 117). A pesar de que Dianderas sostiene que existen pocos casos de contagio debido a prácticas homoeróticas, no deja de vincular la «homosexualidad adquirida» con la pederastia, reforzando el hecho de que estas prácticas son anormales e invertidas, debido a que se transforman en «ideas perniciosas que [se] propagan entre sus compañeros» (1923, p. 7). Por otro lado, cuando se refiere a la «inversión congénita» o uranismo, la relaciona con una degeneración psíquica, cuya característica principal era la presencia de un «instinto sexual desarrollado y perverso». Es interesante decir que muchas veces para nombrar esta condición, Dianderas aún use el término «contacto sodomístico» (1923, p. 7), dejando entrever las conexiones entre el discurso médico y el pastoral en la historia de la medicina peruana.

⁹ Gregorio Maraño desarrolló sus principales ideas sobre homosexualidad en su obra *Tres ensayos sobre la vida sexual*, publicada originalmente en 1926. Este trabajo está integrado por los ensayos: «Sexo, trabajo y deporte»; «Maternidad y feminismo»; y «Educación sexual y diferenciación sexual». También se debe tomar en cuenta *La evolución de la sexualidad y de los estados intersexuales* de 1930 (Maraño, 1972).

El discurso establecido por Dianderas en su tesis plantea también cómo las prácticas homoeróticas aparecen entre los hombres dentro de circunstancias desfavorables, por ejemplo, la «homosexualidad por continencia» o «la inversión» para evitar el contagio venéreo, la cual se halla principalmente en la gendarmería. Por lo dicho, entre sus conclusiones asevera la importancia de «luchar contra la homosexualidad» y la necesidad de que «en cuanto a los invertidos sexuales congénitos no conviene hacer más que la reclusión en un lugar apropiado como degenerados mentales» (1923, p. 40).

Esta insistencia tan arraigada entre los médicos sobre la necesidad de tratamiento al estudiar las prácticas homoeróticas, constituye todo un tópico en los tratados de la época. Sin duda, existe una serie de trabajos que buscan vincular la sintomatología de enfermedades mentales con los deseos y prácticas homoeróticas y transgeneristas. Un ejemplo de ello es la tesis de Carlos Noriega, titulada «Historial y tratamiento de una neurosis. Homosexualidad femenina y complejo caracterológico ligado al erotismo oral», presentada en la Facultad de Medicina en el año 1936. En este trabajo, el autor, a través del estudio de un caso, presenta una serie de formulaciones acerca de la «psicogénesis de la homosexualidad» a partir del vínculo entre la «neurosis» y «una antigua fijación homosexual». Noriega afirma que el lesbianismo de la paciente analizada aparece como una antigua fijación, entre los síntomas neuróticos, y coincide con la necesidad del cumplimiento del deber matrimonial.

Este texto resulta de interés debido a varias razones. Por un lado, es uno de los pocos trabajos encontrados que se dedica al tema lésbico, con lo cual podemos ver cómo el discurso médico establece criterios para abordar los roles de las mujeres dentro de la sociedad; por otro lado, la argumentación no está basada propiamente en la práctica lésbica, sino en el estudio del deseo, el cual se transforma en un nuevo espacio de control y dominio. En este sentido, es importante mencionar que la paciente nunca mantuvo relaciones sexuales con mujeres; sin embargo, la interpretación busca con insistencia los factores de su fijación, leída como «patógena». En las argumentaciones, el control del deseo está basado en una heterosexualidad incuestionada, la cual se manifiesta en el cumplimiento de los roles y deberes de una mujer, es decir, el matrimonio y la reproducción. Este caso es una muestra del papel que juega el dimorfismo sexual, no solo en el ámbito de una genitalidad «normal», sino principalmente en una adecuada distribución de los roles sociales entre los sexos (en consonancia con los discursos científicos, como el de Marañón).

Así, médica y psicológicamente, las prácticas y los deseos homoeróticos aparecen como una anomalía originada en un momento del desarrollo de un individuo, de carácter psicofísico. Tal como explica el tesista Luis Arizola:

[...] con la aparición del instinto sexual, igualmente se producen desequilibrios en el psiquismo humano. Sabemos que la tendencia sexual aparece en el momento en que se incorporan al torrente sanguíneo las secreciones internas de las glándulas genitales, las que originan un estallido de alarmante inquietud y zozobra, que, como ya hemos indicado, trae consigo en [lo] físico, los cambios externos de completa diferenciación sexual. En lo psico-físico, la unificación de las distintas zonas erógenas hasta entonces aisladas, y de los diferentes impulsos parciales; esta falta de unificación produce las diferentes anomalías o perversiones sexuales (1945, p. 10).

Claramente, la «unificación» y la indiferenciación entre las zonas erógenas, al igual que las de los roles sexo-genéricos, son las causas de la anormalidad y la inversión. Estas, construidas en el discurso médico durante casi un siglo, tuvieron claras repercusiones en la construcción de los imaginarios sociales dentro del Perú, al igual que en el resto de países andinos.

De esta manera, en las primeras décadas del siglo XX, el discurso médico estableció los principales elementos «objetivos» para definir al «sujeto homosexual y transgenerista», los cuales serán utilizados por los juristas para desarrollar el corpus normativo que terminará delimitando la vida de dichas personas y que, como se verá más adelante, en cierto modo se mantiene en el Perú.

Así, el discurso médico definía a las personas LGBTI a partir de la construcción del dimorfismo sexual (Laqueur, 1994) y la patologización del deseo homoerótico y transgenerista (Foucault, 2012) en el marco de la construcción de un modelo de familia. En esa misma época, la medicina europea y sus mayores representantes iban construyendo los elementos analíticos para consolidar la patologización de la identidad homosexual.

El surgimiento de ambos dispositivos, es decir, el dimorfismo sexual y la patologización del deseo homosexual y transgenerista deben ser entendidos como elementos covariantes, los cuales disponen el vínculo entre el dispositivo de la sodomía y el régimen moderno de la sexualidad. Respecto a esto, en primer lugar, retomo las ideas de Michel Foucault sobre el régimen moderno de la sexualidad. Foucault afirma que en el incremento por la preocupación por el sexo durante el siglo XIX se van definiendo «cuatro figuras, objetos privilegiados de saber, blancos y fijaciones para las empresas del saber: la mujer histérica, el niño masturbador, la pareja malthusiana, el adulto perverso [...]» (2012, p. 101). Estas figuras establecen el campo de la sexualidad contemporánea. En particular, la «psiquiatrización del placer perverso» surge del proceso por el cual el instinto sexual fue circunscrito a una explicación biológica normalizante a partir de la cual devino el análisis y la clasificación clínica de las anormalidades con el fin de obtener medios para su corrección.

Esta producción de la anormalidad (en términos científicos), es covariante de la producción del dimorfismo sexual, proceso que da cuenta del surgimiento de una separación definida y clara entre los sexos, es decir, entre las mujeres y los hombres, otra vez en términos biológicos y científicos. Thomas Laqueur explica esto mediante su análisis del desarrollo del discurso médico en las sociedades europeas, afirmando que hubo una transformación desde una visión de «sexo único» (desde la cultura griega clásica hasta el siglo XVII) hasta otra de «los dos sexos» (a partir del siglo XIX). Según Laqueur: «Hacia 1800, escritores de toda índole se mostraron decididos a basar lo que insistían en considerar diferencias fundamentales entre los sexos masculino y femenino, o lo que es lo mismo, entre hombre y mujer, en distinciones biológicas observables y a expresarlas con una retórica radicalmente diferente» (1994, p. 23). En este momento, el género, incluso sin disponer del sexo, iba estableciendo las diferencias entre mujeres y hombres.

Esta sumaria genealogía, al mostrarnos los límites dibujados en torno a las prácticas y deseos homoeróticos y transgeneristas, nos permite concebir otra dimensión de las representaciones, es decir, su carácter imaginario. Si las representaciones son dispositivos que configuran corpus subjetividades, lo son en tanto imágenes, sean escritas, visuales o mentales. Y este imaginario siempre es social, ya que la imagen es una instancia del discurso, un lazo social, que permite construir cotidianidad. Ya que la imagen tiene un peso específico, nos estimula a pensar qué implicancias tiene un conjunto de imágenes en la vida cotidiana y cómo se conecta la imagen con la propia vida. En nuestro caso de estudio, las imágenes reunidas se reproducen hasta nuestros días de manera particular.

Si bien en el Perú la despenalización de la homosexualidad ocurrió en el año 1924, eso no implicó ninguna mejora en las condiciones de vida de dicha población. Desde ese momento, el discurso jurídico construye su representación desde un silenciamiento (lo cual no significó la ausencia de redadas policiales, persecuciones y asesinatos), roto solo a principios del siglo XXI, cuando se introdujo la orientación sexual en el Código Procesal Constitucional en el año 2004 (Bracamonte & Álvarez, 2005, p. 107). Esta tardía incorporación no debe ser interpretada como la ausencia de un debate promovido desde la sociedad civil, principalmente por los grupos de activismo LGBTI, sino como resultado de una resistencia a legitimar y reconocer los derechos de dicha comunidad por parte del Estado peruano. En la práctica, este ha rechazado sistemáticamente cualquier inclusión de la orientación sexual y la identidad de género en su normativa, salvo excepciones, principalmente en los ámbitos regional y distrital, a las cuales se debe añadir algunas sentencias del Tribunal Constitucional (Jaime, 2009, pp. 46-51).

Por lo tanto, las leyes y normas en términos generales han construido una protección mínima de derechos para la población LGBTI. En el ámbito de la salud, las leyes están limitadas al VIH¹⁰ y al sida, lo cual representa serios problemas al enfrentar dicha problemática en la comunidad LGBTI. Esto no implica que se haga mención explícita de las personas LGBTI, simplemente, se las configura como un protagonista ausente. Además, la gestión pública en salud para esta población es inexistente, solo está referida al VIH y al sida y limitada a los siguientes aspectos: planes estratégicos, gestión de la prevención, gestión de la atención y del tratamiento y elaboración de guías y modelos. Se podría afirmar que el modelo del VIH es un modelo hegemónico de intervención (Jaime, 2013, p. 154) que desdibuja las posibilidades de politizar la problemática social y de salud en relación con la diversidad sexual (Jaime, 2013, pp. 91-171). Específicamente, el conjunto de normas y prácticas existentes nos exige preguntarnos cómo en el Perú el discurso de la ciudadanía y cierta práctica de los derechos humanos pueden entender la transformación de los cuerpos trans o la demanda por llevar a cabo proyectos afectivos más allá de un contrato patrimonial. La pregunta es relevante toda vez que se evidencia una manera de llevar a cabo la ciudadanía que no acaba de reconocer la demanda de las personas. Este no reconocimiento se realiza, justamente, concibiendo tal demanda como una necesidad, lo cual se muestra en particular en la historia de las normas en torno al VIH-sida y, sin duda, en la dificultad por ampliar la práctica de los derechos humanos en todos los ámbitos.

Se puede afirmar que el caso peruano se acerca más a un modelo prohibitivo, sin un debate político, mínima normativa y con mecanismos jurídicos muy limitados, donde la presencia del discurso pastoral juega un importante papel. Y es justamente en este caso donde se puede observar la profundidad de la falla en el sistema en un modelo prohibitivo con algunos focos de surgimiento de la demanda y donde aquello que permanece es la estricta privatización de la sexualidad resultado de la patologización, la discriminación, el silencio y la violencia. Así pues, el sujeto LGBTI es representado mediante esta ambigüedad: por un lado, es aceptado y promovido quien reproduce los atributos del núcleo duro del problema, como son la concordancia entre sexo y género, la condición de sujeto blanco-mestizo, la de consumidor o consumidora, e incluso el deseo monogámico; y, por otro lado, se rechaza aquello que en el imaginario social representa la anormalidad, la disfunción, la patología. En diversos sentidos, las rutas del desarrollo normativo están produciendo esta escisión representacional en el sujeto LGBTI.

¹⁰ Virus de inmunodeficiencia humana.

4. REPRESENTACIONES, SUBJETIVIDADES Y POLÍTICA: POBREZA, DISCRIMINACIÓN Y AGENCIA

Al mirar la genealogía de las representaciones, se puede ver que la construcción de la posición del sujeto LGBTI ha sido crucial para estructurar el régimen contemporáneo de pobreza que afecta a las personas. Es decir, la construcción del sujeto sexual genera una específica distribución de recursos (materiales, económicos y simbólicos, entre otros), la cual participa en la producción del régimen de la pobreza. En este sentido, hay algo que subyace en la distribución de los recursos que implica una economía sexual (definida desde el sistema de género moderno-colonial), donde ni la libertad ni la dignidad modernas pueden contener justicia social. Por ello, de manera integral, se deben analizar las múltiples interacciones por las cuales el sujeto LGBTI es conformado en medio de la construcción de normas y de la implementación de políticas dentro de un contexto social, más allá de un análisis formal de sus enunciados. Ubicar el papel de la producción del lugar del sujeto LGBTI en la construcción del régimen de la pobreza, justamente, permite de manera interseccional analizar cómo el posicionar la subjetividad LGBTI produce pobreza. Es un enlace relativamente extraño en la academia y en distintos modos de enunciación de la supuesta certeza.

He afirmado que las identidades son posiciones conformadas entre dos dimensiones: las formas concretas de la subjetividad y la historia de la gubernamentalidad. La producción de la subjetividad, sobre la cual hay que plantear una genealogía que se desplaza entre el dispositivo de la sodomía y el régimen de la sexualidad, implica la capacidad que tienen las instituciones para ello, es decir, para producir la posición del corpusujeto. Por tanto, la imagen solo es comprensible mediante una genealogía de los discursos y su producción. Es por ello que el trabar una comprensión de la cuestión LGBTI implica analizar dichos discursos, entendidos como instancias pragmáticas de producción de sin-sentido.

Así pues, la genealogía entre el dispositivo de la sodomía y el régimen de la sexualidad es el primer elemento para comprender cómo las subjetividades LGBTI aparecen en el imaginario social y político peruano. Ensayar la relación entre la gubernamentalidad y la producción de subjetividades muestra la existente entre la normativa y la representación de la subjetividad. Hay una historia visible que muestra el hecho de que el sujeto LGBTI empezó como un sodomita y continuó como un criminal; luego fue un objeto de las políticas públicas, disponiéndose una serie de mecanismos de control dados básicamente en las políticas sobre VIH-sida.

El segundo elemento es el lugar donde son colocadas las personas LGBTI dentro de la norma y la gestión de la salud, mostrando cómo se las ha ido incorporando.

En este proceso, sin duda a partir de la despenalización, el ámbito de la salud ha sido un referente continuo en el imaginario social referido a las personas LGBTI desde el cual se ha permitido construir una presencia. Entre la patologización y la despatologización, se ha instituido un lugar donde las demandas de la comunidad LGBTI se vuelven legibles ante el Estado y han conformado diversas estrategias de los colectivos para incidir en pro de la obtención de sus derechos. Si vemos todo el espectro de esta lucha, se puede entender las aún existentes dificultades para politizar diversos aspectos de la vida de las personas LGBTI, cuya subjetividad política se encuentra aún representada por los fundamentos del sujeto sexual moderno.

Ambos elementos nos sirven para preguntarnos cómo ocurre ese posicionamiento del sujeto. Ya que las representaciones son imaginarios pragmáticos, estas cargan libidinalmente el cuerpo produciendo un conjunto de instancias (afectos y sentimientos). De una u otra manera, en este proceso la imagen fija el proceso de subjetivación. Un ejemplo muy relevante podría ser el asco o el rechazo que en algunos producen las personas LGBTI. Así pues, se descarta que estos sentimientos respondan solo a una lógica psicológica y se considera que responden más bien a mecanismos estructurales. Los efectos son reales y singulares, y a la vez, equívocos.

A partir de estos dos elementos, se puede ver las posibilidades de reflexionar sobre la relación entre la pobreza, la discriminación y la heteronormatividad. Por un lado, la posición del sujeto sexual construye ámbitos de vulnerabilidad donde se relocaliza a las personas LGBTI. Existe una serie de ámbitos donde la violencia, la exclusión y la discriminación son las estrategias por las cuales la heteronormatividad incorpora relaciones de clasificación y redistribución que sustentan los mecanismos de pauperización. Sin duda, aunque esta estructura no es exclusiva del ámbito de la salud, la misma genealogía desarrollada muestra cómo el discurso médico y el de la salud pública han territorializado estos escenarios de manera diferenciada para cada posición identitaria. Hemos visto cómo la propia condición de la vida se vuelve un punto fundamental en esta economía libidinal, donde se conjugan diversos aspectos, como la educación, el trabajo, la familia y la intimidad, entre otros. En los límites de la propia vida de las personas LGBTI se puede revelar la presencia de una dimensión que consolida dicha violencia: el gusto social heteronormativo¹¹ (Jaime, 2016a, pp. 33, 188), fondo donde el sujeto sexual se reproduce a través de una serie de rituales incorporados. Este gusto social se constituye entre la historia de la gubernamentalidad y las formas concretas de la subjetividad y dificulta las posibilidades

¹¹ Hay que afirmar que el gusto social heteronormativo es distinto de la heteronormatividad. A pesar de que esta es una categoría útil para entender las relaciones sociales, sin embargo, es insuficiente para entender la puesta en práctica de dichas relaciones. El término gusto social heteronormativo busca compensar esa deficiencia.

de politizar otras formas de existir más allá de la heterosexualidad obligatoria. Y son justamente las imágenes las que generan el medio para dar forma a ese gusto social heteronormativo en el momento en que libidiniza el cuerpo.

El gusto social heteronormativo configura las posibilidades para reproducir una necropolítica en la misma producción de las políticas del Estado. Mbembe afirma que «hacer morir o dejar vivir constituye, por tanto, los límites de la soberanía, sus principales atributos», donde: «la soberanía consiste en ejercer un control sobre la mortalidad y definir la vida como el despliegue y la manifestación del poder» (2011, p. 19, 20). En la construcción de la política en torno a las personas LGBTI es claro que una manera de producir muerte es mediante aquellos mecanismos que sostienen y reproducen el estatus de prescindible, lo que es identificable dentro de la genealogía de los discursos estudiados. Estos se intersecan entre sí garantizando su legitimidad y, con el tiempo, también han permitido el tipo de inclusión-exclusión implementado en la sociedad peruana.

Un ejemplo concreto de esto es cómo el discurso médico y de salud pública constituye el gusto social heteronormativo mediante un sistema clasificatorio que permite la participación de cada persona dentro de lo público. Paralelamente, este gusto es sostenido por la gubernamentalidad, que en nuestro caso de estudio impone una matriz hegemónica de intervención. En un primer momento, con la patologización de la orientación sexual y la identidad de género; y luego, con la reductiva política sobre VIH-sida, lo cual constriñe las múltiples demandas de salubridad de las comunidades LGBTI de medidas de control y tratamiento, dejando de lado usualmente la prevención u otros aspectos fundamentales. Entre la despatologización y los cambios dados en el diseño de las mismas políticas de salud sobre el VIH, aún se mantiene una implementación que promueve la discriminación y la violencia. En este escenario, es importante comprender que la despatologización y las políticas de VIH se han estructurado en medio del establecimiento de reformas en los sistemas de salud que afectan la misma posibilidad de comprender la salud pública como parte del ejercicio de lo político. Nos enfrentamos a una liberalización de la salud en diversos grados, en la cual las inequidades sociales y de género en el acceso a la atención de la salud son una de las particularidades más resaltantes.

En este sentido, la hegemónica presencia del VIH-sida sintomatiza este modelo salubrista de intervención conformado entre la despatologización y la necesidad de dar un nuevo lugar al sujeto sexual en el discurso médico. En balance, solo las normas sobre VIH suponen una intervención con respecto a la población estudiada, y en particular a personas gays, hombres bisexuales y trans femeninas, usualmente sin una referencia directa y clara a su problemática. Y se establece sin ninguna mención a lesbianas, mujeres bisexuales, trans masculinos e intersexuales.

Esto, sin duda, se expresa también en la implementación de los programas de VIH-sida, que a través de la creación de perfiles epidemiológicos definen quiénes pueden ser objeto de intervención de un programa, excluyendo así a las poblaciones antes mencionadas. De esta manera, epidemiológicamente hablando, se revela una «cosificación entendida como el *devenir-objeto* del ser humano o la subordinación de cada cosa a una lógica impersonal y al reino del cálculo y de la racionalidad instrumental» (Mbembe, 2011, pp. 24-25). La manera de construir dichos indicadores permite ver cómo la salud pública no está interesada en mirar las demandas sino en disponer una vigilancia.

Esto es claro toda vez que —a pesar de que los mismos datos epidemiológicos demuestran que las poblaciones de hombres gays y bisexuales y mujeres trans son las más afectadas debido a una epidemia concentrada en la región andina— se dedican más recursos a pruebas de tamizaje dirigidas a mujeres embarazadas e incluso a mujeres en edad fértil. Por otro lado, también se puede observar cómo el sistema público dedica más recursos a tratamientos que a prevención, lo cual, si bien garantiza la sobrevivencia de las personas que viven con VIH, no permite crear estrategias de prevención más eficientes. Cabe resaltar que la prevención permitiría visibilizar las múltiples situaciones que generan vulnerabilidad en relación con estas poblaciones y, por tanto, haría posible un debate público sobre aspectos como la desinformación, la discriminación y la violencia, entre otros.

También, se puede encontrar dificultades en la gestión debido a diversos factores, por ejemplo, la pertinencia de las instancias que coordinan los programas de VIH o la eficacia de la planificación nacional o regional, la cual muchas veces no centra sus esfuerzos en poblaciones específicas, y mientras tanto presenta una serie de deficiencias en su capacidad de implementar aquello planificado.

Esta situación resulta de una manera de actuar del gusto social heteronormativo, categoría que da cuenta de cómo la gubernamentalidad construye el ámbito público mediante el establecimiento de una naturaleza humana a partir de una heterosexualidad obligatoria, adscrita al sujeto sexual moderno. Este gusto social evita la posibilidad de pensar racional y éticamente los desplazamientos subjetivos producidos por personas con prácticas eróticas y afectivas disidentes (de la heterosexualidad). Propiamente, establece un estado de excepción a través de estrategias específicas. La formación de este gusto social heteronormativo se enlaza con la fundación de un pacto racial y sexual que cataliza el ejercicio político. Mbembe nos recuerda que esta excepcionalidad está ligada al sistema de esclavitud: «En ciertos aspectos, la propia estructura del sistema de plantación y sus consecuencias traducen la figura emblemática y paradójica del estado de excepción» (2011, p. 31). En el momento en que el ejercicio político es visto como consecuencia del gusto, se funda una naturaleza

humana moderna que exige un nuevo modelo ideal ligado a la racionalidad que esconde y actualiza constantemente una clasificación¹².

Es así que se puede afirmar que la política pública de salud, en tanto resultado del ejercicio del gusto social heteronormativo en el discurso médico, va creando ámbitos donde la subjetividad LGBTI es producida. A partir del análisis propuesto, se puede ver que dicha estructura ha permitido construir tres estrategias de dominación (y de resistencia). En este punto hay que entender que el discurso médico también es un campo simbólico en continuo conflicto en el que se puede encontrar diversas vertientes y enfoques.

El primer ámbito está referido a la reproducción de la separación entre lo público y lo íntimo en favor del orden sexual (que constituye un régimen privado de la subjetividad), estableciendo la imposibilidad de politizar las demandas. En el ámbito de la salud, esto se condice con el hecho de que el diagnóstico y la terapéutica, base de la intervención en salud, desde un inicio estabilizan la dualidad salud-enfermedad en la posición del sujeto sexual como un acto individualizante que produce una ruptura entre la persona y su medio social.

El segundo ámbito está definido por la mantención de un ideal de cuerpo continuo, instalado en el destino biológico, que mira la subjetividad como espejo de una serie de variables cifradas en la dualidad salud-enfermedad, reafirmando que el ser humano únicamente es un conjunto de variables biomédicas. El discurso médico ha establecido un cuerpo a partir del régimen de la sexualidad al construir un modelo de normalidad mediante el cual se establece una nosología, un diagnóstico y una terapéutica de carácter restrictivo. Esto se ve de manera contundente en la patologización, y también en los procesos posteriores a la despatologización, donde los ideales del cuerpo sano determinan una serie de prácticas salubristas, como por ejemplo la reasignación de sexo obligatoria para «solucionar la incongruencia de género» o la imposición de prácticas saludables en un sentido muy difuso, prácticas que muchas veces no se relacionan en nada con el proceso salud-enfermedad, sino más bien con el establecimiento de un estilo de vida «decente».

Por último, el tercer ámbito consiste en establecer un sentido de la ley como simple instrumento de repetición. El discurso médico ha constituido un sentido de ley a partir de la ley científica, que pretende ser universal e inmodificable, lo cual

¹² Un ejemplo paradigmático es el caso de Kant, quien, al establecer el gusto como base de las operaciones racionales y éticas, desarrolla un modelo de naturaleza humana del que excluye a las mujeres, a los niños y a las poblaciones no europeas. En el primer caso, Kant en su *Crítica a la razón práctica* plantea que el carácter de las mujeres y los niños no se condice con los derechos ciudadanos. En el segundo, de igual manera, sostiene en términos generales que las poblaciones no europeas carecen de la suficiente razón y tienen costumbres impropias a una vida moral plena (cf. Chukwudi Eze, 2001).

promueve una visión hegemónica acerca de cómo llevar a cabo la vida, muchas veces incluso en detrimento de la propia orientación sexual e identidad de género. Este sentido de la ley convive y sostiene el de otros discursos, como el jurídico o el pastoral. La continuidad [hetero]normativa instala aquí la posibilidad para una gestión de la muerte que se incorpora en el trecho comprendido entre la historia de la gubernamentalidad y las formas concretas de la corposubjetividad. Y, desde luego, localiza las resistencias.

En ese sentido, puedo afirmar que en las últimas tres décadas la resistencia del movimiento LGBTI contra los efectos de la metáfora de la ausencia estuvo basada en tres aportes político-teóricos: la transformación de la relación entre lo privado y lo público, la concepción de un cuerpo fracturado y el reconocimiento del deseo como agente de la reproducción de la ley. Estos tres elementos conforman una tríada que constituye la agencia del movimiento e intenta desplazar la política del ámbito de la necesidad al de la demanda, de tal manera que, en primer lugar, el desplazamiento de algunas actividades privadas hacia el ámbito público y, también, la prohibición de otras en la esfera pública permiten transformar ciertas prácticas cotidianas en puentes discursivos entre los dos espacios y generan un ámbito íntimo donde «todo (casi todo) es puesto en revuelta»; en segundo lugar, la fragmentación ubica al cuerpo como sujeto de la política y como estrategia para escindir el destino político del «destino biológico», estrategia producida desde los discursos conservadores con la finalidad de romper la linealidad hegemónica establecida entre los cuerpos y las identidades; y, en tercer lugar, la exclusión de la ley en contra de las personas LGBTI incentiva ver más allá del enunciado normativo y enfatiza aspectos invisibilizados, rompiendo con un sistema legal lineal y hegemónico basado en una visión naturalista y moralista de la propia ley.

Estos aportes político-teóricos son consecuencias históricas de las estrategias de dominación y, a la vez, espacios de posibles resistencias. Ellos son resultado —en sentido propio, son resistencias contra— de: las políticas salubristas de control relacionadas con el VIH-sida, los crímenes y los actos discriminatorios contra las personas LGBTI; la imposibilidad de legitimar las relaciones afectivas y la prohibición o estigma social sobre el ejercicio de una sexualidad distinta de la heterosexual; y las limitaciones del propio discurso legal para aceptar múltiples reivindicaciones derivadas de las propias experiencias de las personas.

Gracias a considerar ambos momentos, es decir, la dominación y la resistencia, se puede afirmar que las representaciones poseen dos modos: el dispositivo de control y el dispositivo de goce (Jaime, 2016b, pp. 61-63). La relación entre los discursos y las representaciones, entendiéndola como puente simbólico que conforma los cuerpos, hace confluír ambos dispositivos a la vez. El de control es un modo del discurso

que somete y construye medios para sujetar al ser humano; el de goce es el modo del discurso que posibilita la subjetividad como residuo, aquello ligado a lo Real (en su acepción lacaniana). Mira una dimensión de la subjetividad que usualmente intenta ser borrada, ya que es el medio por el cual el ser humano hace posible la síntesis y asume lo abyecto. Leer la resistencia desde el dispositivo del goce es quitarle ese sentido ilustrado y racionalista —adjunto a una visión voluntarista—, para pensarlo como social e inconsciente a la vez a través del síntoma, lo cual por cierto no significa la existencia de un inconsciente colectivo.

Al observar las dinámicas entre ambos dispositivos como fenómenos insertos en genealogías específicas, se puede ver la riqueza del análisis de la diversidad sexual desde las representaciones sociales, ya que ello nos permite comprender las lógicas representacionales y sus efectos en la vida cotidiana.

Sin duda, el centro de este artículo ha sido la construcción de las corposubjetividades de las personas LGBTI y de los mecanismos por los cuales son posibles dichos procesos dentro de tres discursos importantes en nuestra sociedad: el pastoral, el jurídico y el médico. En el fondo, mi reflexión responde a una continua interrogante personal sobre la humanización y la deshumanización de algunas personas en nuestra sociedad.