



La *otra* Gran Marcha
Derechos sexuales y grupos GLBT en Lima

Julio César Vargas Castro

Contenido

- *Presentación: ¿Otro mundo es sexualmente posible?*
- *Hacia un nuevo contrato social*
- *El tránsito de la igualdad a la diversidad*
- *El malestar de la diversidad, o paradojas del orgullo GLBT en Lima*
- *Conclusiones*
- *Referencias bibliográficas*

Julio César Vargas Castro es egresado de Antropología de la Universidad Nacional Mayor de San Marcos, Lima. Ha participado en diversos concursos de ensayos sobre sexualidad, cultura y política en el Perú. Actualmente se desempeña como asistente de un Seminario Taller de Estudios Queer, promovido por el programa de Estudios de Género de San Marcos.

La otra Gran Marcha Derechos sexuales y grupos GLBT en Lima

*Lo que hace del hombre de izquierdas un hombre de izquierdas
no es tal o cual teoría, sino su capacidad de convertir
cualquier teoría en parte del kitsch
llamado Gran Marcha hacia adelante.
M. Kundera.*

¿Otro mundo es sexualmente posible?

Este trabajo intenta comprender el sentido de las luchas y demandas de los grupos gays, lésbicos, bisexuales y trans (GLBT) en Lima,¹ analizando particularmente la celebración del Día del Orgullo realizada en junio de 2002. Para ello abordamos una definición jurídica de los derechos sexuales, en relación con algunos debates interdisciplinarios (como los que atañen a la cultura y globalización, así como al debate sobre diferencia y diversidad sexual), para contextualizar las demandas de los grupos GLBT peruanos –en medio de un proceso de transición democrática en el país–, y la articulación de los movimientos sociales en torno a los Foros Sociales Mundiales.

Podemos afirmar que en las últimas décadas la diversidad sexual y la lucha por los derechos sexuales se manifiesta como una de las batallas más emblemáticas por el reconocimiento de nuevas identidades, y por ende de formación e integración de comunidades. Esto ocurre tras una serie de procesos y de cambios sociales profundos, que han puesto en evidencia los límites de las comunidades políticas modernas frente a la desigualdad generada por el intercambio asimétrico de bienes y derechos que fundamenta el pacto social moderno. En ese sentido, el discurso universalista sobre los derechos humanos ha evidenciado que las diferencias culturales y las desigualdades socioeconómicas plantean la necesidad de pensar nuevos paradigmas científicos y políticos. Como señala Bhabha, “los grandes relatos conectores de capitalismo y clase hacen marchar los motores de la reproducción social, pero no proveen, por sí mismos, un marco fundacional para los modos de identificación cultural y afecto político que se generan alrededor de problemas de sexualidad, raza, feminismo, el mundo de los refugiados o migrantes, o el fatal destino social del SIDA” (Bhabha 2002:22).

De este modo, el escenario mundial se ve desbordado ante el surgimiento de nuevos actores, junto con nuevas geografías y una radical redefinición del tiempo. Las disciplinas que tradicionalmente han analizado sus sujetos de estudio como entes delimitados en torno a lo local o a una identidad “esencial”, han visto de pronto la necesidad de entender las prácticas sociales en sus contextos, con una perspectiva global que incorpore la translocalización y las fronteras culturales. Frente a este desborde, analistas y activistas

¹ Aunque el FREDIF (Frente por el Derecho de ser Diferente) promovido por el Mhol optó por el término “GLBTT”, el reciente grupo Impulsor de la red peruana GLBT afirma que el término “Trans” debe incluir a transexuales, travestis y transgéneros. Más allá de un mero problema de siglas, estas disputas interpretativas son síntomas de otros problemas al interior de la diversidad GLBT limeña.

interpretan de manera cada vez más polarizada los efectos de la globalización, con perspectivas que incorporan la diversidad y el conflicto cultural. Al respecto, el III Foro Social Mundial realizado en Porto Alegre manifestó una activa presencia de los grupos GLBT, como una voz y una bandera que se unió a la multiplicidad de voces y banderas que protestaban contra la guerra y contra la excluyente globalización neoliberal. “Otro mundo es posible”, lema de las movilizaciones anticapitalistas, surgió así como el reto de plantear un proyecto político que integrase a todos los movimientos del mundo.

Es sintomático que la figura del mundo como metáfora de un universalismo ecuménico retorne al imaginario social. El dilema ético planteado por nuevas voces, frente a los finalismos que califican el orden de cosas como “el mejor de los mundos posibles”,² insurge hoy en situaciones en que el Estado soberano retorna,³ apelando a la guerra preventiva y a la vigilancia policial, ambas facetas totalitarias y reguladoras de lo diverso. En ese sentido, ¿cuál es el desafío que implica luchar por la diversidad sexual como una apertura hacia otros mundos posibles?

Jeffrey Weeks ha señalado con acierto que la diversidad sexual plantea nuevas preguntas al investigador y al activista político (Weeks 1998:83). Tal vez esas preguntas requieran de una formulación que haga posible comprender qué significa el movimiento GLBT, aquella *otra gran marcha*⁴ que ha terminado constituyéndose en un actor propio, con demandas de reconocimiento que se enmarañan con demandas redistributivas, y que también adoptan demandas específicas que los hacen particulares dentro de la diversidad del movimientismo mundial.

Entonces, la lucha por la diversidad implicaría, en primer lugar, una redefinición de las políticas y de la forma de hacer política en el país. Empero, la profundidad de las reformas necesarias y la densidad de la textura social requiere de un cambio mucho más profundo y radical, un cambio en las actitudes y en las disposiciones corporales. Para ello es necesario comprender los contextos de enunciación y, por ende, de producción de los sentidos sociales. En este caso, entender el surgimiento de grupos GLBT en el Perú pasa por entender los nuevos sentidos frente al cuerpo y la sexualidad que se están experimentando en todos los ámbitos de la sociedad. Tarea nada sencilla, porque los parámetros y paradigmas convencionales con los que se interpretaba el mundo social han sido desbordados por la velocidad de los cambios sociales, los cuales también han resultado insuficientes para explicar la continuidad de lo establecido.

² En otro contexto, Schopenhauer negaba la literalidad del mundo, aunque en términos metafísicos: “el creador no sólo ha creado el mundo, sino también la posibilidad misma; por consiguiente, hubiera debido hacer posible un mundo mejor.” (cit. en López Muñoz 2001). De este modo, los mundos posibles son el límite de la literalidad, pero no significan necesariamente la superación de una realidad determinada.

³ A propósito del rechazo neoliberal al Estado como regulador del libre mercado, la aplicación de las políticas neoliberales en contextos de resistencia civil suele recurrir a la violencia estatal, a la figura de un orden que está por encima de la sociedad. En ese sentido, el discurso de la soberanía hace las veces de un “retorno de lo reprimido”, una manifestación de lo rechazado donde la fuerza de la ley opera en todos los mundos posibles, independientemente de los discursos y las prácticas. Esta figura tiene implicancias no resueltas desde la ilustración (véase al respecto la interpretación de “la carta robada” en Zizek 1994).

⁴ Con la metáfora de “la gran marcha” Kundera (1999) hace referencia al horizonte de emancipación universal imaginado por las izquierdas frente al capitalismo. El término “otra gran marcha”, busca destacar la particularidad de movimientos que no necesariamente se identifican con los sistemas ideológicos de la política partidocéntrica y que, para el caso latinoamericano, se hallan en una relación particular con la izquierda.

Frente a las tendencias existentes en campos como la ingeniería genética o la biotecnología, es difícil afirmar que a mediano plazo la corporeidad siga determinando la identidad personal. Así, resulta paradójico que persista el determinismo corporal en los discursos sobre la diferenciación social, que autoras como Stolcke (1992) han denunciado como “la naturalización de la desigualdad en base a las diferencias”, expresado en ideologías como el racismo y el sexismo, que son materializadas por las contradicciones del sistema capitalista, tensionado entre el sueño de la realización de la igualdad universal y a la creciente polarización mundial. Por ello, aunque las condiciones materiales para las metas del feminismo liberal parezcan más próximas que hace algunas décadas,⁵ no sucede lo mismo a nivel de las condiciones subjetivas. Para el caso del Perú, creemos que el pasado colonial y la violenta insurgencia armada de los ochenta y noventa, que se alimentó de utopías internacionalistas y demonios internos, representaron manifestaciones de un gobierno del cuerpo, donde la construcción de identidades y la definición del otro (y de uno mismo) se produjo conjuntamente con procesos, creencias y estructuras de poder.

Como señala Callirgos (1993), la discriminación racial en nuestra sociedad se puede entender como una ideología que es vivenciada de forma conflictiva, pues remueve aspectos que se prefiere mantener ocultos. Es decir, el racismo peruano es un tabú que, paradójicamente, siempre está presente en los discursos oficiales y en los proyectos de nación. Hablar de sexo también es y sigue siendo tabú, a pesar de que todo el mundo hable en términos sexuales y de que el discurso oficial sea heterosexista. Si asumimos que el género y el heterosexismo son realidades discursivas que se imponen como verdades, es en su desmontaje en tanto ilusiones (necesarias para un orden determinado de cosas) donde se puede medir el impacto que los grupos GLBT pueden tener en la construcción de un orden alternativo de vida. Como señala la coordinadora del Diálogo Sur/Sur GLBT: “El tema central de nuestra discusión es cómo podemos, en esta lucha, profundizar y asegurar el respeto de la diversidad y la solidaridad como valores para el cambio hacia otro mundo, especialmente en el contexto de la globalización” (Mtetwa 2003:43). Es decir, el reconocimiento de los derechos sexuales pasa por un reconocimiento de la historicidad del cuerpo y del derecho al cuerpo como el campo de batalla que define los derechos sexuales en tanto derechos humanos, y que requieren, para su ejercicio pleno, de condiciones que permitan el acceso a información y el desarrollo de capacidades, así como un mayor nivel de participación en las decisiones que atañen a la sexualidad y a la integridad corporal y personal, sin exclusión debido a la orientación del deseo o la práctica sexual.

Hacia un nuevo contrato sexual

Aunque no se ha cerrado el debate sobre los alcances de la modernización en la vida contemporánea, autores como Habermas plantean pensar la modernidad como un pro-

⁵ Las metas de los feminismos han variado en relación con sus logros en el sistema jurídico internacional. Para Rubin era prioritario abolir el sistema sexo-género junto con los sistemas de parentesco y los sistemas de matrimonio e intercambio asimétricos, posibilitando así la liberación de la humanidad: “El sueño que me parece más atractivo es el de una sociedad andrógina y sin género (aunque no sin sexo), en la que la anatomía sexual no tenga ninguna importancia para lo que uno es, lo que hace y con quién hace el amor” (Rubin 1986). El SCUM Manifiesto iba aún más lejos, y proclamaba la destrucción del sistema monetario y del mundo masculino, optando por la automatización de la vida: “Hoy, gracias a la técnica, es posible reproducir la raza humana sin ayuda de los hombres (y, también, sin la ayuda de las mujeres). Es necesario empezar ahora, ya” (Solanas 1977).

yecto inconcluso. ¿Qué significa esto? Una primera respuesta puede encontrarse en las aspiraciones de quienes asumen la modernidad como una empresa, una aventura que no se reduce al pasado ni al recuento de los avatares de los ideales de las revoluciones burguesas, sino que se sitúa principalmente en el presente y en las modernas luchas por el reconocimiento de igualdades y diferencias en el contexto de lo que se ha venido a denominar globalización. Entonces, para analizar el significado de los derechos sexuales, así como el concepto “sujeto de derechos sexuales”, conviene situar el contexto en que se produce dicha enunciación, que no es otro que el del cruce entre cultura y globalización.

Teóricos como Harvey destacan el cambio radical en la experiencia y percepción del espacio y el tiempo que ha producido la “condición posmoderna”, trastocando el sentido localista de identidad y poniendo en cuestionamiento los patrones tradicionales de normalización y regulación social.⁶ A esta comprensión espacio-temporal se sumarían nuevas situaciones de localización, reacomodación y conflicto, donde el mercado de bienes simbólicos ofrecido por los agentes de la globalización (empresas transnacionales y mass media) producen sentidos que reproducen y modelan normas e identidades diferenciadas y excluyentes, “porque sus artífices, las instancias que las construyen, disfrutan de distintas posiciones de poder y legitimidad” (Ortiz 1998:92). Si suponemos que, de modo análogo, el lugar que ocupa el heterosexismo en la producción del orden social se “deslocaliza” o desplaza significativamente frente a la insurgencia de los grupos GLBT, también habría que considerar de qué manera en la diversidad de estos grupos se reproducen normas y patrones asimétricos.

En el marco de los derechos humanos, la igualdad aparece como un eje estratégico a partir del cual se establecen políticas y negociaciones destinadas a establecer mejores condiciones de vida para los sectores sociales marginados y excluidos por la sociedad. Sin embargo, Appadurai (2001) advierte que la actual heterogeneidad de espacios culturales presentes en las deslocalizaciones entre economía, cultura y política, hace necesaria una aproximación relacional entre lo étnico, lo mediático, lo tecnológico, lo financiero y lo ideológico. Appadurai denomina a cada una de estas dimensiones “paisajes”, en tanto *constructos* que tienen su *locus* final en el actor individual, viniendo a constituir la materia prima de los “mundos imaginados”, producidos históricamente por comunidades o grupos particulares. Al respecto, destaca que: “un hecho fundamental de la actualidad es que muchas personas del globo viven en tales mundos imaginados (no solamente en comunidades imaginadas), y es por eso que son capaces de responder, y a veces hasta de subvertir, los mundos imaginados producidos por la mentalidad oficial y la mentalidad empresarial que los rodea” (Appadurai 2001:47).

En ese sentido, ante la creciente homogeneización de los mercados materiales y simbólicos, García Canclini (1999) propone averiguar qué representa lo que la globalización neoliberal excluye para constituirse en modelo de apertura universal. Críticos anticapitalistas denuncian en esta aparente apertura una nueva máscara del poder homogeneizante del

⁶ “En este collage de imágenes espaciales superpuestas que hace implosión sobre nosotros, la identidad de lugar se convierte en un tema importante porque cada persona ocupa un lugar de individuación (un cuerpo, una habitación, una casa, una comunidad que la configura, una nación), y la forma en que nos individualizamos configura la identidad. Más aún, si nadie “conoce su lugar” en este mundo de collages cambiantes, ¿cómo podemos dar forma y sostener un orden social seguro?” (Harvey 1998:334).

capital. Es el caso de Zizek (1998), que nos hace recordar el carácter anónimo del capitalismo transnacional,⁷ y su necesidad de una lógica multiculturalista que le permita reproducirse como sistema de vida.

Es decir, las (buenas) intenciones de la democracia burguesa parecen insuficientes para lograr la fraternidad universal, a pesar de los principios liberales de igualdad de oportunidades, tolerancia y no discriminación reconocidos por el derecho internacional. En estos espacios, la dignidad del ser humano es materia de disputas frente a prácticas lesivas practicadas por los Estados, así como frente a normas y costumbres discriminatorias que atentan contra los derechos de ciudadanos no reconocidos como iguales. Si bien la mujer aparece en esta escena como el principal sujeto de derechos reconocido en el discurso de los organismos multilaterales de desarrollo, la inclusión de los derechos sexuales aún se encuentra en la agenda de los feminismos, que se centraron en los derechos reproductivos, reduciendo tácticamente el radicalismo de algunas de sus propuestas, como es el caso de su posición frente al aborto. Podemos afirmar que frente a este repliegue, son las comunidades GLBT las que fueron asumiendo de una manera frontal el tema de los derechos sexuales, tanto por el contenido de sus demandas, como por las implicancias del reconocimiento de la diversidad sexual en la democratización social. Conviene comprender, entonces, de qué hablamos cuando hablamos de derechos sexuales.

Podemos aproximarnos a una primera definición a partir del balance de Giulia Tamayo, que plantea entender los derechos sexuales como derechos humanos, así como la exigencia de asumir enunciados afirmativos en esta esfera a partir del marco legal del derecho internacional (Tamayo 2001). Por tanto, en el marco de los derechos humanos, los derechos sexuales constituyen los procesos normativos, institucionales y sociales que abren y consolidan espacios de lucha por la dignidad humana en lo sexual.⁸ La lucha por los derechos humanos de las mujeres y de las minorías sexuales ha sido promovida desde la experiencia desigual del género y de la diferencia sexual.⁹ Cabe destacar que la inclusión de los derechos sexuales supone una redefinición de las fronteras entre lo público y lo privado, así como de las categorías que determinan las políticas públicas y el reconocimiento/apropiación del cuerpo.

Los derechos sexuales, entonces, requieren de una asertividad que reconozca dimensiones vitales del desarrollo personal, como el derecho al placer y el derecho a decidir con

⁷ “El verdadero horror no está en el contenido particular que se esconde tras la universalidad del capital global, sino en el hecho de que el capital efectivamente es una máquina global anónima que sigue su curso ciegamente, sin ningún agente secreto que lo anime. El horror no es el espíritu (viviente particular) en la máquina (muerta universal), sino la máquina (universal muerta) en el corazón mismo de cada espíritu (viviente particular)” (Zizek 1998:175).

⁸ Podemos definir provisionalmente “lo sexual” como aquella dimensión de las diferencias humanas que se expresa de forma diversa y conflictiva en las prácticas y representaciones fundamentadas en la anatomía corporal, entendida la realidad del cuerpo como un proceso en permanente “materialización”. En esta definición, comparto la perspectiva de Butler sobre la diferencia sexual, donde “problematizar la materia de los cuerpos puede implicar una pérdida inicial de certeza epistemológica; pero una pérdida de certeza no es lo mismo que el nihilismo político (...), por el contrario, bien puede indicar un cambio significativo y prometedor en el pensamiento político. Esta deslocalización de la materia puede entenderse como una manera de abrir nuevas posibilidades, de hacer que los cuerpos importen de otro modo” (Butler 2002:56-57).

⁹ “Es indiscutible que la experiencia de privación de derechos y libertades en las esferas de la sexualidad y la reproducción, ha sido sustancialmente, aunque no exclusivamente, una experiencia femenina. De hecho, las expresiones políticas contemporáneas por el reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos han sido conducidas por organizaciones de mujeres, entre éstas las pertenecientes a la vertiente feminista. Junto a los movimientos como el de gays y lesbianas, lograron abrir al debate público dimensiones vitales como la sexualidad humana, reclamando que sobre tal esfera se reconozcan derechos y libertades fundamentales.” (Tamayo 2001:80).

quién y cuándo ejercer libremente la sexualidad. Esta aspiración, en el plano de los consensos internacionales logrados en El Cairo y Beijing, representa una lucha constante frente a los valores, tradiciones e interpretaciones procedentes de diferentes matrices ideológicas, religiosas y culturales, que son adversas al libre ejercicio de la sexualidad.

En ese sentido, Tamayo destaca cuatro ejes interrelacionados en la formación conceptual de los derechos sexuales y reproductivos: 1) integridad corporal-integridad personal, 2) autodeterminación sobre las esferas de la sexualidad y la reproducción, 3) salud sexual y reproductiva, y 4) igualdad, empoderamiento y ciudadanía (Tamayo 2001:87-88). Estos ejes toman como referencia los distintos derechos humanos reconocidos por los principales cuerpos normativos del derecho internacional, tales como los derechos de toda persona:¹⁰ a la igualdad y a ser protegido de la discriminación; a vivir libre de violencia por género; a la vida y a sobrevivir; a la libertad, integridad y seguridad personal, a no ser sometida a torturas u otros tratos o penas crueles, inhumanos o degradantes; a decidir en materia reproductiva; a la privacidad; a la libertad de pensamiento, de conciencia y de religión; a la libertad de opinión y de expresión; a la educación y a la información; a la salud; a formar una familia; a estar libre de esclavitud y explotación sexual; a un recurso efectivo para hacer valer sus derechos; a gozar del progreso científico; a refugio y asilo en caso de persecución.

El desarrollo y la discusión de cada uno de estos derechos ha sido desigual, tanto a nivel de consensos y recomendaciones de los Estados y de los organismos internacionales, como en sus alcances jurídico-normativos. Para el caso particular de los derechos sexuales y reproductivos han surgido diferentes contenidos, destacando patrones específicos que han sido identificados en torno a situaciones, decisiones y prácticas lesivas de los derechos reconocidos internacionalmente. Es el caso de la violencia contra mujeres y menores en ámbitos públicos (como los servicios de salud) y privados (el ámbito familiar), así como la violencia en la relación de pareja; la violación sexual en situaciones o contextos represivos, y su tratamiento jurídico-penal; el hostigamiento sexual en el ámbito laboral; así como la violencia legitimada por prácticas culturales tales como los "delitos por honor", la mutilación genital y los matrimonios forzados. Un segundo patrón se define en torno a las condiciones sociales e institucionales que elevan la mortalidad materna e infantil, así como los embarazos no deseados y el impacto de las ETS y el SIDA en jóvenes y adolescentes. Un tercer patrón está relacionado con el tutelaje y las normas respecto a la edad para consentir relaciones sexuales y para contraer matrimonio. Un patrón especial es el relativo a la criminalización y penalización del aborto, y en general a todo lo relacionado con la salud reproductiva y la integridad corporal, que suele afectar a las mujeres en una proporción mayoritaria (en casos como las esterilizaciones forzadas, la desinformación en materia de anticoncepción, la experimentación científica sin consentimiento, entre otros). Finalmente, los casos de persecución, tortura, penas o tratos crueles, degradantes e inhumanos por orientación sexual, así como los relativos a la esclavitud y trata de mujeres y menores con fines de explotación sexual, han sido materia de observaciones y recomendaciones a los Estados.

¹⁰ Para una revisión detallada de cada punto, véase Tamayo (2001: 125-138 y anexo1). Para una aproximación a las diversas situaciones de vulneración, persecución y violencia por identidad sexual y de género en el mundo, véase AI (2001). Véase también los informes publicados por Amnistía Internacional en: <http://www.a-i.es/temas/minorias/documentos.shtm>.

Estos ejes y contenidos definen una acepción predominantemente negativa¹¹ de los derechos sexuales que garantizan el libre ejercicio de lo sexual. Sin embargo, una visión integral de los derechos sexuales podría sintetizarse en dos principios: el derecho a la vida y a la libertad de elección, decisión y acción de sí; y el derecho a la igualdad en el acceso y apropiación del placer y el cuerpo como bienes para sí. Es decir, la justicia y la dignidad deben ser referentes sustanciales que garanticen las libertades reconocidas en el marco de los derechos sexuales en tanto derechos humanos (en sí). Sin embargo, los sistemas y estructuras de poder que se fundamentan en la apropiación, restricción y regulación de los cuerpos y de la vida obstaculizan la materialización de estas reivindicaciones (para sí), pues incluso conseguir reformas jurídicas ha sido fruto de un largo proceso de marchas y contramarchas, donde no hay un guión escrito de antemano. Podemos afirmar entonces, conjuntamente con Tamayo, que los derechos sexuales son un espacio de disputas, cuyos contenidos requieren el desarrollo de un enfoque de derechos humanos que sirva como el marco jurídico que garantice su defensa y protección.¹² Con este marco de aspiraciones universalistas, y a medida que logremos situar la emergencia de los grupos GLBT en las luchas por los derechos sexuales en el país, podremos aproximarnos a una mejor comprensión de las alternativas GLBT al modelo social sexualmente existente. Esto nos permitirá una primera aproximación a los grupos que en el Perú se adscriben a este discurso, así como a una primera evaluación de sus límites y posibilidades.

El tránsito de la igualdad a la diversidad

En la actualidad, el derecho a la diferencia parece empezar a formar parte de un proceso mayor de reivindicación de la diversidad sexual. Este proceso, al no lograrse una igualdad de condiciones para el ejercicio de los derechos sexuales, se halla en tensión con los hábitos y creencias que disputan un sentido restringido y exclusivo de la ciudadanía. En este proceso, aunque los feminismos liberales han integrado los derechos sexuales y reproductivos como parte sustancial de sus demandas particulares, la relación entre el feminismo y el fujimorismo en el país conllevó situaciones que cuestionaron la eficacia del movimiento de mujeres, engarzado en un “pacto” tácito con el gobierno que terminó siendo contraproducente para los objetivos políticos del feminismo.¹³

Esto nos lleva a una segunda definición de los derechos sexuales, entendidos como: “el conjunto de derechos humanos inalienables que tienen las personas de tomar decisiones libres y sin coacción ni discriminación de ningún tipo, sobre su propia sexualidad, tanto

¹¹ Negativa en el sentido de que son libertades otorgadas y reconocidas por una comunidad política, mediante la liberalización de los márgenes de acción individual. Una acepción positiva de los derechos implica el ejercicio y la participación en las decisiones públicas, lo que supone mayores márgenes de autonomía, que son posibles en la medida en que se reconozca la capacidad individual de decidir sobre sí.

¹² Pese a los avances logrados por los feminismos en la inclusión del reconocimiento de los derechos de las mujeres en las Conferencias Mundiales de Naciones Unidas, pesan muchas resistencias por parte de Estados, naciones e instituciones fundamentalistas. Por ello, afirma Tamayo que “la lucha por la dignidad humana, aunque aparezca narrada como una cronología de valiosos instrumentos sobre acciones autorizadas, es un camino que los sujetos construyen afirmando potencialidades, imaginando significados a las palabras y avanzando aquellos medios que los protejan de la adversidad. Polemizar con lo dado, es el *realismo político* que ha hecho avanzar las libertades humanas” (Tamayo 2001:106).

¹³ Así, mientras unas feministas privilegiaron la fiscalización, otras optaron por negociar con el Estado, moderando su discurso de modo que “un tema, el de los derechos sexuales y reproductivos –que implica también el acceso a un amplio abanico de métodos anticonceptivos– y que fuera el vértice de los esfuerzos, movilizaciones, estudios y acciones públicas de las feministas en las últimas décadas, se les fue de las manos” (Barrig 2000:37).

en sus aspectos corporales y relacionales como en sus aspectos reproductivos” (Palma, cit. en Durand y Gutiérrez 1999:229). Esta definición tiene que ver con la capacidad de los sujetos de construir nuevas concepciones de ciudadanía, “donde la diferencia sexual lleve a ser efectivamente no-pertinente” (Mouffe, cit. en Molyneux 1997:25). Esto implica un tipo de relación entre el Estado y las políticas de identidad, mediado por el contexto en que se desarrollan las estrategias de promoción, protección y defensa de los derechos.¹⁴ Por ello, para definir la ciudadanía en lo sexual conviene destacar los contextos en que los sujetos deciden sobre su sexualidad y sobre sus cuerpos.

Hannerz (1998) afirma que las actuales interconexiones transnacionales producen formas culturales inéditas, en espacios que no pertenecen totalmente al centro ni a las periferias, sino que se hallan dentro de una asimetría de flujos que producen una nueva diversidad generada por el “ecumene global”, es decir por los procesos de interconexión a escala mundial. Appadurai señala que, en este contexto, los “paisajes” mediáticos e ideológicos se encuentran en estrecha relación, en tanto productores de sentido social. En efecto, los paisajes mediáticos, al proveer de imágenes, narraciones y paisajes étnicos a todo el mundo, incrementan la capacidad de gestar mundos imaginados desde otros mundos imaginados. En cambio, los paisajes ideológicos están compuestos de un contenido político, con una perspectiva ilustrada que incluye las ideas de libertad, bienestar, derechos, soberanía, representación y democracia, es decir narrativas políticas que cada comunidad política ha adaptado a sus convenciones culturales. Señala que: “esto genera caleidoscopios terminológicos siempre en renovación en la medida en que los Estados (así como los grupos que intentan conquistarlo) buscan pacificar poblaciones cuyos propios paisajes étnicos están en movimiento y cuyos paisajes mediáticos pueden causar severos problemas a los paisajes ideológicos con los que entran en contacto” (Appadurai 2001:50). Esto se complica, advierte Appadurai, con la creciente diáspora de intelectuales que redefinen el discurso de la democracia en el mundo.

Para el caso del Perú es particularmente útil entender la relación entre estos dos paisajes, enmarañados con conflictos étnicos y raciales no resueltos. Callirgos sostiene que “las imágenes que se proponen, vía medios de comunicación, como socialmente deseables, no corresponden con la figura que la mayoría de peruanos observa al mirarse al espejo” (Callirgos 1993:166-167). Si esto es así para las mayorías, cabe preguntarse ¿qué ocurre con las “minorías”? ¿Sienten que su imagen no corresponde a la imagen socialmente deseada?, ¿cómo son percibidas y estigmatizadas en una sociedad escindida por un proceso de colonización? Queremos centrarnos básicamente en los factores que intervienen en la aceptación o el rechazo de sí, y en qué medida estos factores repercuten en la formación de una identidad política, como es el caso de los grupos GLBT. Para ello, conviene situar esta formación de identidades en un contexto específico, como es el proceso de transición abierto tras décadas de violencia política y autoritarismo que, como señala Stern (1999), tuvieron efectos destructivos en la política, en la economía y en la cultura;

¹⁴ La aplicación del principio de relevancia en las políticas gubernamentales de los noventa en el Perú, puso de manifiesto que no basta con incorporar una “perspectiva de género” (que terminó siendo apropiada y devaluada por el aparato fujimorista) para incluir mayores “cuotas” de mujeres en los partidos y en los escaños parlamentarios, sino que se trata de generar las condiciones que hagan posible una competencia igualitaria, así como la toma de decisiones y responsabilidades con una perspectiva integral e intercultural.

pero también impactos generativos, posibilitando el surgimiento de las mujeres como sujetos ciudadanos, y de una actitud de resistencia y rechazo ciudadano a la violencia, que forma parte de un proceso abierto y aún no resuelto.¹⁵

Turner (1989), quien enfoca el cuerpo desde una sociología que rescata el aporte de la teoría social clásica, señala que en el sistema capitalista las brechas generadas entre los deseos (expectativas) y el consumo (reproducción) ocasiona malestares y desequilibrios que impulsan nuevas formas de gobierno y regulación de los cuerpos, a menudo a través de éticas y prácticas corporales que restringen los placeres y subordinan los deseos. Parte central de este proceso de normalización de los individuos es el que atañe a la representación de las enfermedades como síntomas del desorden. Lamas (1994) sostiene que estos mecanismos representan a su vez formas normativas de producir cuerpos sexuados y de construir sujetos heterosexuales, mediante la materialidad de la diferencia sexual.¹⁶ La hegemonía de la heterosexualidad (fundamentada en el ejercicio del poder basado en un consenso, que interpreta la “desviación” del patrón hegemónico como una peligrosa fuente de desorden) se pone en cuestión frente a realidades como la intersexualidad, pues la biología misma aparece como un *continuum*, lo cual deslegitima toda naturalización de las diferencias.

En lo que respecta al estudio de la diversidad sexual, Weeks (1998) distingue una tradición esencialista (la identidad como sustancia) de una tradición constructivista (la identidad como forma). Se trata finalmente de reconocer la diversidad humana; en ese sentido, la producción de sujetos políticos que reivindican sus derechos sexuales fue efecto del cruce de dos movimientos: por un lado, los estudios motivados por investigaciones en disciplinas como la antropología y la sexología mientras, por otro lado, los avances en las técnicas de control de la reproducción impulsaron una revaloración cultural del placer en Occidente, reivindicada por los movimientos de las minorías sexuales (principalmente gay-lésbicos). Para Butler –quien critica la división entre esencialistas y constructivistas, así como el abuso del término performatividad– la crítica al sujeto unitario de la política (definido desde una tradición esencialista) pasa por asumir la performatividad del género como una “ruptura con las ilusiones de la realidad”, lo cual implica reconocer la materialidad de los cuerpos como una permanente construcción, y entender la producción de sujetos activos, con capacidad de acción y de discurso, que se construye en la acción y a través de ella, pero que no es meramente reiterativa sino intencional (Butler 2002). Es decir, mientras esencialismos y constructivismos reifican las diferencias, las políticas performativas suponen el desplazamiento de la representatividad, al desafiar la posibilidad de referencialidad.

¹⁵ Frente a la realidad del mestizaje y el colonialismo, los prejuicios y las conductas discriminantes en nuestro país suelen convivir con un ambiguo discurso democrático. Esta “doble moral”, tolerante y excluyente, se expresa de forma violenta en situaciones de crisis social. En ese contexto, los grupos más vulnerables a la violencia son los que portan los signos de la estigmatización. Así, mientras secularmente “indios”, “indias”, “cholos” y “cholas” son sujetos (la categoría sujeto denota sujeción) producidos y repudiados por el orden colonial, “travestis” y “fletes” constituyen nuevos sujetos expuestos a formas de violencia y discriminación en los espacios públicos, sobre todo por estar más vinculados al comercio sexual (véase Cáceres y Rosasco 2000). La “doble vida” que adoptan cotidianamente se auna al silenciamiento que, al institucionalizarse, minimiza la gravedad de estos hechos al punto que, por ejemplo, existe un vacío en el estudio de la violencia política y su impacto en las minorías sexuales en el Perú.

¹⁶ “En cada cultura, la oposición binaria hombre/mujer es clave en la trama de los procesos de significación” (Lamas 1994:8). Para Lamas, la identidad se constituye en un juego de estructuración psíquica que opera en función de cómo se posicionan los sujetos ante la diferencia sexual.

Por tanto, los “nombres” implican relaciones sociales que no pueden resumirse en términos de políticas de identidad.

Esta emergencia de la diversidad significa además que, en el contexto de la modernidad, los sujetos subalternos adquieren recursos y dejan de ser subalternos; es decir, adquieren agencia y recuperan (se reapropian) sus cuerpos en torno a voluntades específicas, como son el derecho a tener derechos y a la vida misma.¹⁷ Pero también surgen reacciones que pretenden blandir un nuevo discurso sobre la naturaleza humana, que aunque “tolera” que alguien es dueño de su propio cuerpo, cree que esa persona no podría disponer de su cuerpo sino en función de los objetivos del cuerpo social. Esto significa que hay una contradicción entre el discurso y la práctica de la “tolerancia”, que a menudo se revela como una paradoja donde se pretende negar a los sujetos subalternos su capacidad de “interpretar sus experiencias, narrar su historia y simbolizar sus anhelos” (Tamayo 2002:20).¹⁸

Según Mignolo (cit. en Castro 1998), a partir de la posguerra y ante el desplazamiento de la hegemonía eurocentrista en la construcción y ordenamiento de la realidad, surgieron tres modelos para entender el escenario mundial: el posmodernismo, el poscolonialismo y el posoccidentalismo. Aunque a menudo se tradujeron en un doble reduccionismo (que otorga toda agencia al dominante y toda resistencia al subalterno),¹⁹ estos modos de plantear la producción de discursos sobre el sujeto destacaron el papel de los procesos de autorreflexión desde el sujeto mismo y desde el lugar en que se producen esos saberes del sujeto. La reflexividad social abordada desde estos modelos abarcaría tanto los aspectos cognitivos como los aspectos hermeneúticos y estéticos de la vida social.

Foucault señalaba que las relaciones entre sujeto y poder están mediadas por diversas formas de gobierno, que no se limitan al Estado, y que determinan diferentes modos de objetivación del sujeto (como sujetos de conocimiento, sujetos escindidos y sujetos de acción moral). Así, las prácticas concretas que determinan la sexualidad como un modo de experiencia históricamente singular, están tensionadas entre las técnicas de coerción y los procesos de construcción de sí. En ese sentido, el problema ético de definir prácticas de libertad “es más importante que la afirmación (además, reiterada) de que la sexualidad o el deseo deben ser liberados” (Foucault 1996a:146).²⁰

¹⁷ Al respecto, podemos entender esta apropiación en los términos en que los historiadores culturales definían sus investigaciones, como “una historia social de usos e interpretaciones que están relacionados con sus determinaciones fundamentales e inscritos en las prácticas específicas que los producen”, es decir reconociendo que sentidos y categorías sociales se construyen “en la discontinuidad de las trayectorias históricas” (Chartier 1992:53).

¹⁸ Uno de los hechos emblemáticos de esta contradicción entre derechos y realidades se encuentra en la lucha contra el aborto, destacada por los grupos fundamentalistas como una defensa de la vida “del no-nacido”, a pesar del riesgo que presupone para la vida de la madre gestar en condiciones de riesgo, mientras no tienen problemas de conciencia en legitimar el bombardeo de pueblos y la militarización del mundo en nombre de la seguridad de la vida o, mejor dicho, de asegurar un modo de vida al costo de miles de vidas.

¹⁹ “La globalización desancla las relaciones sociales de sus contextos locales (tradicionales) y las inserta en mecanismos des-territorializados de acción, pero también provee a los sujetos de competencias reflexivas que les permiten re-territorializar esas acciones en condiciones locales (postradicionales) de tiempo y lugar” (Castro 1998). Por ello, de lo que se trata es de “aclarar genealógicamente de qué manera se ha inscrito históricamente la reflexividad global de las ciencias sociales en los contextos locales de América Latina y cómo, a partir de ahí, se producen saberes de auto-observación social que reproducen los mecanismos de anclaje y desanclaje” (*ibid*).

²⁰ Para Foucault, el sujeto es una forma constituida por prácticas de sujeción y por prácticas de libertad. Las relaciones que establece el propio yo con los distintos tipos de sujeto están históricamente relacionadas con juegos de verdad. El cuidado de sí, como una práctica de libertad, implica el cuidado de otros. Es interesante que Foucault advierta que, aunque la relación con el yo es prioritaria porque define estrategias de gobernabilidad, es necesario considerar el concepto jurídico de sujeto, en situaciones en las que los sujetos no son sujetos de derecho (Ver Foucault 1996a).

¿Contienen las reivindicaciones GLBT prácticas de libertad alternativas frente a los paisajes mediáticos e ideológicos globales, como el producido por la izquierda y su Gran Marcha? En parte no, porque las izquierdas, siguiendo la lógica de la razón política, están sustentadas en un sistema de prácticas que usa la diversidad humana como una herramienta política más que como un valor en sí, instrumentando la diversidad a favor de una lucha contra el mal encarnado en diferentes máscaras (hambre, guerra, represión, miseria) que se atribuyen a un sistema sin dios ni amo. Esta apreciación parece ser común al movimiento anticapitalista, al punto que se puede hablar de los Foros Sociales como de una oportunidad de rearticulación de las izquierdas. Sin embargo, los grupos GLBT no son alternativos simplemente por denunciar que las izquierdas son producto de una tradición occidental de práctica partidocéntrica, donde lo que cuenta es afianzar el control del individuo mediante las sujeciones partidarias. Es decir, si las izquierdas promueven una liberación social que termina generando nuevas relaciones de poder, sin proponer una ética individual de cuidado de sí frente a nuevas situaciones de dominio, ¿son los grupos GLBT capaces de plantear prácticas de libertad que no reproduzcan efectos de sujeción?

Entonces, es en la aparente clausura de la Gran Marcha (marginada por la marcha anónima y desterritorializada del capital) que aparece repentinamente este fenómeno que denominamos *Otra Gran Marcha* o la emergencia de la diversidad. ¿Cómo situarlo?, ¿qué significa?, ¿cuáles son sus alcances? Tal vez se trata de la punta de una madeja dentro del laberinto de los goces y de las pasiones revolucionarias; una punta que en Lima ganó espacios desde los ochenta y voz a mediados de los noventa (Ugarteche 2001); que se movilizó desde la periferia de la gran marcha pero que se aisló, hasta literalmente desaparecer por efecto del SIDA y por la desarticulación del movimiento social. Hoy en día, esta otra marcha aparece nuevamente en la escena mundial como un actor particular y con nombre propio: el movimiento GLBT.²¹ Sin embargo, su viabilidad es incierta en contextos como el nuestro, donde el conflicto racial heredado de una percepción mellada de la identidad nacional encontró en la homogeneización una forma de controlar lo diverso, siendo “toleradas” las diferencias en el discurso del mestizaje y del multiculturalismo, a la vez que persiste la doble moral y el cinismo en la práctica. El universalismo de los derechos humanos aparece así como un espacio para negociar y para transar frente a los obstáculos que ponen los Estados al establecimiento de mejores condiciones de vida a los pobladores, pero se hacen necesarios mecanismos que permitan que dichas reformas no reproduzcan situaciones de marginalidad y exclusión en contextos donde la concepción de sí mismos (como otros) aparece estereotipada.

¿Cuál es, entonces, el lugar de enunciación de la diversidad sexual? Podemos afirmar que el lugar de enunciación de lo diverso empieza en los cuerpos, en la experiencia corporal. Por lo tanto, historiar la experiencia corporal de las identidades GLBT implica una crítica del modelo político que sustenta la creencia en el orden bipolar de los cuerpos

²¹ Al respecto, afirma Amnistía Internacional, “Existe actualmente un vibrante movimiento que se hace oír en todo el mundo para romper la conspiración de silencio en torno a la discriminación y la violencia que sufren gays, lesbianas, bisexuales y transexuales, y cuestionar la retórica de los gobiernos que tratan de negar la existencia de la identidad y la conducta homosexual en todas las culturas. Como dijo Ashok Row Kavi, activista indio de los derechos de los gays: «Somos realmente internacionales y somos realmente una minoría planetaria». Aunque este activismo global tiene raíces diversas, ha surgido en parte del movimiento de los derechos de la mujer, que abarca los derechos sexuales de la mujer” (AI 2001:19).

y sus goces, y que no es otro que una noción de ciudadanía estadocéntrica, fundamentada en la identificación de lo privado con la familia y lo político con lo público. Para el caso peruano, este modelo está enmarañado con la herencia colonial, con el prejuicio étnico-racial y con la fragilidad del orden público. Es decir, la materialización del cuerpo se lleva a cabo en relación con las políticas públicas erigidas a partir de un Estado ausente e incapaz de asumir sus responsabilidades. Las libertades y obligaciones ciudadanas adquiridas pierden su valor en este escenario precario. Los derechos son sistemáticamente vulnerados pese a su reconocimiento, y eso trae conflictos en la definición misma de la gobernabilidad, entendida como la interacción entre historia y gobierno de sí.²² Paradójicamente, ese Estado es el objetivo de las demandas de todos los grupos sociales, entre los cuales los grupos GLBT no son la excepción. En el tránsito de la igualdad hacia el reconocimiento de las diferencias experimentado en movimientos como el feminismo, se ha producido la inclusión de una perspectiva sobre los derechos de las mujeres durante uno de los regímenes más patriarcales y antidemocráticos que ha tenido el Perú. El tránsito hacia la diversidad, en un contexto de “transición democrática”, no puede perder de vista este hecho, pues la incidencia política no sólo depende de la influencia política sino principalmente de la capacidad que tengan las y los sujetos de interpretarse e historiarse a sí mismo/as.

Es así que podemos encontrar que las luchas en torno al derecho a la vida aparecen en toda su dimensión originaria como un derecho al propio cuerpo, a la integridad personal y corporal, y que toda discusión política sobre el sujeto pasa por una crítica de las tecnologías de dominación gestadas en la fase actual de modernidad capitalista. Recapitulando, encontramos que entre los múltiples factores que posibilitan un discurso sobre la diversidad sexual destacan: el rechazo de la violencia, el conocimiento de la intersexualidad y de la materialidad de los cuerpos, el reconocimiento de la diversidad humana, la reapropiación del cuerpo, la capacidad de imaginación, la autorreflexión de sí y la conciencia del lugar de enunciación en que se definen las prácticas y experiencias corporales. Sin una perspectiva que profundice en los alcances de estos factores, las nociones de diversidad y ciudadanía constituyen sólo términos en disputa, que atraviesan de manera conflictiva las demandas del discurso GLBT.

El malestar de la diversidad, o paradojas del orgullo GLBT en Lima²³

Destaca Weeks que el tema de la diversidad sexual ha abierto un abismo entre perversidad y diversidad, una revolución copernicana en el lenguaje de la sexualidad (1998:71). De este modo, en la actualidad la lucha por la diversidad se ha constituido en un requisito por una democracia y ciudadanía plenas, que se apoya en un “piso” de alianzas y agendas en torno a temas y espacios propicios al impulso de los derechos sobre diversidad sexual,

²² Aunque el término *gobernabilidad* alude a realidades como soberanía nacional y orden institucional, que giran en torno a la capacidad de la autoridad política para organizar y dirigir efectivamente los asuntos públicos, creemos que la definición de Foucault es más acorde con un concepto de ciudadanía que transforme los límites de lo público y lo privado, a partir del reconocimiento del cuerpo como una dimensión significativa de la ciudadanía. En ese sentido, la gobernabilidad es la relación entre las tecnologías de dominación de los demás y las tecnologías referidas a uno mismo (Foucault 1996b:48-49).

²³ Algunos conocidos han criticado la oposición que, entre el Mhol y la red GLBT, señalo en el texto en términos de disputa intergeneracional. No he variado mis apreciaciones al respecto, pues ello implica un trabajo cualitativo que no abordo en el ensayo. De todos modos, dejo abierta la posibilidad de matizar dicha observación posteriormente.

como son los relacionados con mujeres y género, con VIH/SIDA, con racismo y otras formas de intolerancia; es decir, desde políticas transversales que permitan el avance en la definición, defensa y ampliación de los derechos humanos. Así, en la lucha por la plena igualdad ante la ley y por el disfrute de derechos en condiciones de igualdad, los grupos GLBT apuestan por la creación afirmativa de condiciones para la diversidad sexual, mediante la lucha por constituciones no discriminatorias y el reconocimiento de la orientación sexual, de los derechos sexuales y de la diversidad. Estas demandas van de la mano con la lucha por la soberanía nacional frente a acuerdos comerciales (como el ALCA) y en contra de las intolerancias institucionalizadas, presionando a los Estados en el cumplimiento de su responsabilidad de “respetar, proteger y satisfacer” (León y Mtetwa 2003).

¿Qué significa el derecho a la diversidad y al libre ejercicio de la sexualidad en los grupos GLBT peruanos? En principio, podemos afirmar que no existe un movimiento social propiamente dicho en el Perú que asuma la defensa de la diversidad sexual, sino una incipiente articulación de grupos en Lima que apuestan por un cambio generacional al interior del movimiento lésbico-gay peruano, el cual se caracterizó por su anonimato, a pesar de lograr (en su momento) dar la cara “con voz oral política” (Ugarteche 2001). En efecto, la diversidad de grupos que conforman el denominado grupo impulsor de la red Peruana GLBT²⁴ se encuentra en disputas interpretativas con organizaciones como el Movimiento Homosexual de Lima (MHOL) y el Grupo de Autoconciencia Lésbico Feminista (GALF), ambos fundados en los ochenta. Aunque pareciera que el MHOL pierde la centralidad que tuvo en otros años, tampoco pierde del todo su hegemonía. Para el caso del Mes del Orgullo en el 2002, se hizo evidente esta tensión en la propia expresividad que adquirió la celebración del Orgullo.

Según Duncan Idaho (2002): “Toda marcha de este tipo tiene que ser colorida, fastuosa y alegre. Debe parecerse más al curso de Wong que a una marcha de protesta de la CGTP. Debe llevar algo de fantasía producida sobre sus carrozas y tiene que mostrar la diversidad dentro de la diversidad. Si los medios apuntan sus cámaras hacia algunos más que a otros, qué importa. Conforme la marcha sea más conocida, multitudinaria y organizada, los medios le darán mayor cobertura y por lo tanto habrá más variedad en lo mostrado”. Es decir, en su percepción hay una clara conciencia de “visibilizarse”; y visibilizarse significa acceder a los medios de comunicación. Esto se puso de manifiesto en las diferentes estrategias organizadas por los diferentes grupos en Lima en torno a las celebraciones del año 2002.

Es el caso del FREDIF (Frente por el Derecho a Ser Diferente), espacio que articulaba a diferentes grupos GLBT convocados por el MHOL, que inició en marzo del 2002 la campaña “es hora de estar” por la inclusión de la no-discriminación por orientación sexual en la reforma constitucional. En el sitio web del Frente se afirma: “Los esfuerzos anteriores se hicieron sobre todo para la aprobación de una ley sobre la no-discriminación (Ley 27270) y la modificación de la Ley Antidiscriminatoria, a fin de incluir el término de orientación sexual como una causal de discriminación omitida en la ley aprobada en el año

²⁴ Conformado por grupos relativamente recientes tales como Encuentros con el Arte, Asociación Angel Azul, Mujeres Diversas, Colectivo Paréntesis, Amistad y Respeto, Apertura, Núcleo de Diversidad Sexual y Cultural del Movimiento Raíz, Leslima, Puentes y el Colectivo TransfHorMa.

2000. La oportunidad que se presenta ahora es lograr introducir el término 'orientación sexual' en la Constitución Política del Perú, que está por encima de cualquier ley... y esta oportunidad hay que aprovecharla". Cabe añadir que, pese a contarse con congresistas aliados, la propuesta no fue aceptada en la Comisión de Reforma Constitucional.

Por otro lado, puede constituir un avance el hecho de visibilizar las identidades diversas a través de campañas mediáticas, pero la forma en que los medios presentan el tema pone de manifiesto otros problemas. Por ejemplo, un canal local de televisión informaba sobre la campaña en estos términos: "Escándalo, prostitución y SIDA son las únicas caras que muchos ven a la homosexualidad. Y, sin embargo, hay muchos que lejos de plumas y lentejuelas cumplen una función en la sociedad y sobresalen" (Frecuencia Latina, 9 de abril 2002). Es decir, un homosexual tiene derechos si cumple una función social y si no hace "escándalo". Sin embargo, esta percepción homogeneiza la diversidad sexual en torno a la homosexualidad,²⁵ y asocia el escándalo con las "plumas y lentejuelas", que curiosamente definen al vedetismo y a las prácticas travestis. ¿Qué significa este "escándalo"?, ¿a quién escandaliza la subversión de la identidad? Aunque la respuesta puede resultar obvia, encontramos que identidades como el travestismo no sólo "escandalizan" a la sociedad "normal", sino que pueden ser motivo de "visibilización política". Profundizaremos más adelante en esta paradoja.

Sobre la celebración del Día del Orgullo, encontramos que la página de la GPUC (una agrupación de estudiantes y egresados de la Universidad Católica) afirma que el 6 de julio del año 2002, "por primera vez en la historia del país, se realizó un desfile, corso, marcha o como prefieran llamarlo de gays, lesbianas, bisexuales, travestis y transgénero por las calles de Lima".²⁶ Por su parte, el Director Ejecutivo del MHOL destaca que se tuvo que vencer diversos obstáculos para la realización del evento, empezando por la obtención del permiso municipal. El permiso fue negado en Miraflores, que justificaba esta disposición por una queja que calificaba el festival como "un mal ejemplo para la sociedad". Se tuvo problemas con la fecha en el momento de poner en práctica el permiso del municipio limeño, pues se obtuvo permiso para el 30 de junio, fecha que coincidía con el "clásico", evento futbolístico que disputan Alianza Lima y Universitario de Deportes, los dos rivales emblemáticos de la conflictiva identidad limeña: "mala suerte, las barras bravas de los equipos de fútbol de la Alianza y del Universitario realizan actos vandálicos en el partido que se jugó en el Estadio de la U. Acto seguido el permiso para el desfile es negado, pero con la condición de que podíamos pedir otro día. Entonces se cambió la fecha para el 7 de julio. Pero paralelamente la Prefectura anula el partido que se llevaría a cabo ese domingo 30 y lo traslada al domingo 7. Una vez más cambiamos la fecha al día sábado 6 de julio" (Araujo 2002).

²⁵ En un cuento de Sergio Galarza titulado "Matacabros", el asesino de un travesti se justificaba por el hecho de asociarlo con un "cabro", es decir un homosexual. La confusión de términos revela que la homogeneización es a su vez una estrategia de control y de exterminio del "otro".

²⁶ La página de Encuentros por el Arte señala que en junio de 1999 ya se había realizado en Lima el Primer Festival de Arte Gay-Lésbico, titulado "Salvándonos de la Hoguera". Ugarteche destaca que la primera convocatoria para el Día del Orgullo fue en 1997. Sólo asistieron 37 personas (Ugarteche 2001).

Araujo finaliza su balance con la siguiente apreciación: "En el correo del MHOL recibimos una amenaza cobarde vía e-mail, de que nos atacarían si la realizáramos, pero lo que nos cayó fue un par de huevos y algunos insultos de la población que se había congregado, pero la mayoría estaba de acuerdo con nuestra manifestación y además muchos familiares fueron acompañando la marcha, entre ellos el hermano de Juan Carlos, Chicho Ferrando, quien se encuentra en silla de ruedas. Y entre globos, banderitas a dos caras de la bandera nacional y de la internacional GLBTT llegamos a la Plaza Francia entre una mar de reporteros, canales de televisión, reporteros gráficos y radiales que nos dieron el encuentro. Por supuesto, Juan Carlos fue el más entrevistado, asimismo el director del MHOL, pero las fotos se las llevaron los *drags* y las travestis, quienes, como en todas partes del mundo, son el sector más atractivo para la prensa" (Araujo 2002).

Araujo consideraba, además, que esta marcha no era la primera manifestación del activismo gay en el país. Entonces, ¿por qué es ahora que adquiere mayor visibilidad? "Por qué será éste el momento, se preguntarán, yo creo que el miedo se está acabando" (Araujo 2002). Sin embargo, el mismo ha dado una posible respuesta al final de su balance: por la presencia *drag* y travesti, "el sector más atractivo para la prensa". Conviene entender exactamente las razones que hacen "atractivas" a las personas transgéneros, aludiendo a dos aspectos que giran en torno al denominado Día del Orgullo: primero, el referente imaginario sobre la revuelta del 28 de junio de 1969 en Nueva York, y segundo el referente mediático que se construye alrededor de las identidades trans.

La revuelta en Stonewall fue decisiva porque aglutinó al movimiento gay-lésbico internacional, y se convirtió en un símbolo para el poder de los gays y las lesbianas. "Un mes después se había creado el Frente de Liberación Gay. Al año se habían formado docenas de grupos de liberación gay. La vida de los gays y las lesbianas ya no volvería a ser igual que antes", reseña la página de GPUC. El paisaje se concentra en torno a Nueva York, referente de los gays de la Universidad Católica que, tal vez, se hallan imaginariamente más cerca de este paisaje que (por poner un ejemplo contrastante) el hijo sanmarquino de un dirigente obrero: "Somos un grupo de amigos y amigas gays y lesbianas, *alumn@s* y *ex alumn@s* de la Pontificia Universidad Católica del Perú. No somos una asociación, ni una institución formal. GPUC reúne a personas de diferentes gustos y edades, por eso es un poco difícil establecer formalidades, pero nos agrupa un concepto: ser gay de la Católica."²⁷ La página web y el nombre GPUC se creó en abril de 1998, pero ellos son enfáticos al afirmar que "el grupo de amigos existe desde mucho tiempo atrás". Coetáneos con ellos encontramos la experiencia "Encuentros con el Arte", que se define como "una propuesta creada en Lima-Perú con el fin de celebrar esta fecha desde una perspectiva artística, y que pretende dejar además un mensaje POSITIVO acerca de lo que somos y mostrar un poco de lo que podemos hacer: cine, teatro, literatura, danza, música, pintura, fotografía, etc."²⁸ Lo curioso de la reivindicación de las identidades sexuales es que parecen explicarlo todo por el sexo: no encontramos una reivindicación por especificidades que serían comunes a la mayoría de la población, y que tal vez no tengan en mente el

²⁷ Quisimos afirmar: «Aquí estamos, somos gays y somos de la PUCP». <http://www.geocities.com/gpuc/>.

²⁸ <http://www.geocities.com/ecarteperu>.

imaginario de Stonewall. Pero sería injusto afirmar que la lucha contra la homofobia encubre otras formas de discriminación e intolerancia, cuando en la actualidad el grupo impulsor busca articularse con otros movimientos y demandas, afines al espíritu de las luchas GLBT articuladas en Porto Alegre.

Sobre el impacto mediático de las identidades transgénero (definidas a partir de la no fijación en normas e identidades sexuales y de género), podemos destacar que el travestismo parodia una identidad de género primaria, que hace difícil a la cultura hegemónica naturalizar el género. De esta manera: “En lugar de una identificación original que sirve como causa determinante, la identidad de género puede reformularse como una historia personal/cultural de significados ya aceptados, sujetos a una serie de prácticas imitativas que se refieren lateralmente a otras imitaciones y que, conjuntamente, construyen la ilusión de un yo primario e interno con género o parodian el mecanismo de esa construcción” (Butler 2001.169). Aunque la parodia en sí misma no es subversiva, es necesario entender el contexto en el cual adquiere significación.²⁹ Es decir, no se trataría simplemente de una lucha por el derecho al goce particularista, sino que estas luchas son parte de una redefinición de la política, por medio del reconocimiento del derecho al placer y al propio cuerpo, que se debería materializar en el libre ejercicio de la diversidad sexual, que por supuesto *incluye* a la heterosexualidad.

Reformulando la apreciación de Idaho (2002): Si esta *otra* gran marcha expresada en la celebración del Orgullo es más “colorida” pero menos “violenta” que una marcha sindicalista, ¿en qué radica su eficacia? ¿En el “escándalo”? Vemos que hay una dimensión negada de la sexualidad, que tiene que ver con el libre ejercicio de los derechos sexuales en Lima. Como contrapunto, recordemos que cuando las marchas de protesta en contra del régimen fujimorista adquirieron un carácter marcadamente simbólico, se hicieron evidentes las brechas existentes entre distintos grupos, en la expresión y en la capacidad de imponer discursos y símbolos. Es el caso de las y los universitarios de las universidades públicas, cuyo accionar político fue ignorado y finalmente desplazado por los medios de comunicación, que optaron por la imagen más mediática de las y los jóvenes-universitarios-manos-blancas de las universidades privadas, reproduciendo a nivel simbólico la discriminación del mercado laboral. Aunque los estigmas se revirtieron en este caso, pues se dejó de asociar en el imaginario social a la universidad con el terrorismo, se reprodujeron en la práctica viejas exclusiones y discriminaciones al interior de la diversidad juvenil. Esto también cuenta para el caso de la diversidad sexual, por estar ligada a un contexto en el cual adquiere significado. Esto nos lleva a los últimos puntos que quiero desarrollar respecto a los derechos sexuales: a) la política nacional y b) las condiciones globales para el libre ejercicio de la sexualidad.

²⁹ Al respecto, es interesante que un documento del MHOL destaque el asesinato de 17 travestis a manos de una organización subversiva como un ejemplo de su vulnerabilidad (MHOL 2001). En efecto, el travestismo puede ser percibido como subversivo (incluso por los grupos subversivos), pero eso no significa que se constituya de por sí en una práctica de libertad, si antes no se dan las condiciones para que efectivamente lo sea. En este punto, Callirgos (1993) señala que las fobias operan como mecanismos de defensa, expresados en prejuicios y traducidos en discriminación y violencia; mientras Zizek (1998) considera que la homofobia, en determinados contextos, no es sino un efecto de censura, que oculta la homosexualidad frustrada y fundamenta la masculinidad. Como señala Ugarteche: “Dios perdona el pecado pero no el escándalo. El escándalo es hablar” (2001:306).

Conclusiones

En primer lugar, podemos destacar la modernidad como el marco en el cual se sitúan diferentes percepciones y experiencias de apropiación y enajenación del cuerpo. Es sintomático que, en este proceso, normas éticas y jurídicas sobre el gobierno de los pueblos y la ampliación de la ciudadanía hayan delimitado un mayor margen de acción para la materialización de los derechos humanos, como una perspectiva cuya realización posibilita un discurso sobre derechos en las esferas de la sexualidad y la reproducción, mediante principios que garantizan la autonomía de su ejercicio en términos de libertades jurídicas, y acuerdos internacionales que fortalezcan las capacidades de acción y los márgenes de decisión y participación en la construcción de una ciudadanía mundial. Sin embargo, los procesos transnacionales producen también nuevos procesos de subjetivación, que van del malestar a la desesperanza de poder trascender un orden de vida donde los paisajes mediáticos neoliberales parecen tener una mayor capacidad de imponer imágenes homogeneizadoras, que suelen reproducir prácticas sociales discriminantes y lesivas para la dignidad humana. Este problema se expresa además en las tensiones entre el discurso universalista de los derechos humanos, frente a la necesidad de construir estrategias que articulen la diversidad y sus conflictos, las cuales no dejan de estar presentes en los espacios y en las mediaciones donde se pretende hacer política de otra manera.

En segundo lugar, podemos ver que los patrones identificados por el derecho internacional en el ámbito de los derechos sexuales y reproductivos (relativos a los problemas de violencia, tutela, discriminación, esclavitud y otras formas de opresión sexual) definen una acepción negativa de los derechos sexuales, quedando por incluirse una acepción positiva que destaque las capacidades creativas del sujeto en el conocimiento de sí. La noción de sujeto de derechos está estrechamente ligada a las concepciones de persona de una determinada sociedad. En ese sentido, los sujetos de derechos sexuales son personas que luchan por el reconocimiento de su diferencia sexual en la igualdad. Para el caso peruano, este modelo está enmarañado con la herencia colonial, con el prejuicio étnico-racial y con la fragilidad del orden público. Los factores que intervienen en la aceptación o el rechazo de sí son múltiples: creemos que su repercusión en la formación de identidades políticas tiene que ver con el desarrollo de las capacidades de las y los sujetos, y con la reapropiación del conocimiento y el gobierno de sí. En ese sentido, la construcción de un nuevo contrato social de respeto, equidad y justicia en lo sexual implica asumir dos cosas: primero, que los particularismos entran en conflicto con el universalismo de los derechos humanos, en tanto no se reconozca que el heterosexismo, al igual que el capitalismo o el socialismo, son construcciones particulares dentro de la diversidad de formas de imaginar y organizar el mundo. Segundo, que la liberación de las diferencias (en sus distintos niveles reflexivos) redefine la práctica cotidiana de la heterosexualidad, que asume que la orientación sexual es fija y que los genitales son la marca que define la identidad.³⁰

Sin embargo, lo que Kundera denominó como “kitsch totalitarios” aún impera en el imaginario social, y ejerce una dictadura que polariza las diferencias sexuales,

³⁰ Pues si una realidad hegemónica por la práctica (heterosexualidad) se niega en la materialidad biológica (intersexualidad), existe entonces la posibilidad de que –sexualmente– el mundo no sea lo que aparenta ser.

obliterándolas y negándolas. Pero si asumimos que los *kitschs* son parte de la vida misma, si son “una estación de paso entre el ser y el olvido” (Kundera 1984), la diversidad sexual también produce sus propias imágenes, sus propios emblemas de un colorido y bizarro orgullo que no ha sido acallado en la inmensa marea de la Gran Marcha, pero que a su vez puede situarse de manera ambigua entre el multiculturalismo y el fundamentalismo, facetas que definen la hegemonía neoliberal. Plantear por tanto los derechos de *gays*, lesbianas, bisexuales y trans dentro de una perspectiva de reconocimiento de la diversidad humana, para ampliar la noción de persona en nuestra sociedad, puede constituirse en la bandera de un movimiento social amplio, en la medida en que forme una conciencia de sí que no se cancele en su enunciación, sino que pueda realizarse en dos planos:

1) Redefiniendo el lenguaje de la política

Las feministas abordaron la crítica del pensamiento político y de la formación ciudadana, en tanto limitaba la igualdad formal al restringir las fronteras de lo público. Sin embargo, sus posiciones frente a la política han transitado en diferentes direcciones. Para el caso de la política latinoamericana, señala Castro Gómez (1998) el disciplinamiento al que se adscribieron revolucionarios y reformistas condujo al olvido del ser: “La modernidad nos permite representarnos como seres libres pero, al mismo tiempo, nos arrebató la posibilidad de realizar institucionalmente esa representación”. En ese sentido trágico que inaugura la modernidad en las colonias americanas, la «paradoja de Abraham» (la disposición al sacrificio en nombre de la identidad) fue una característica “de todos los saberes y prácticas desplegados por la modernidad”.

Reconstruir el cuerpo, objeto de sacrificio escindido en este proceso múltiple y denso, forma parte de la lucha de los pueblos y de los individuos por recuperar su memoria y recuperar su ser. Es decir, la deconstrucción de la política se materializa como reconstrucción de los cuerpos, pues los sentidos que adquieren los derechos sobre el cuerpo pasan por las prácticas que definen y modelan los cuerpos, haciéndolos sujetos de derechos universales. Se trata de una estrategia que combine lo particular y lo universal con lo posible, y en este proceso el Estado es sujeto de crítica y de reformulación radical de sus responsabilidades. Por eso, no deja de ser significativo que las feministas peruanas hayan logrado el acceso de la mujer al poder gubernamental, pero bajo condiciones de predominio de un lenguaje autoritario, donde la imagen de la mujer liberada terminó siendo la caricatura siniestra de una geisha (sirvienta) “más macha que los machos”.³¹ Esta imagen convivió y ocultó muchas otras, pero lo cierto es que en el plano de los hechos concretos y legales, las feministas peruanas claudicaron en su lenguaje y, en consecuencia, claudicaron en sus utopías. El cuerpo y la capacidad reproductiva de muchas mujeres “rurales” fue literalmente destruido en las esterilizaciones por el Estado, generando un efecto no deseado por las feministas. Y esta destrucción no significó nada, no sirvió para fortalecer la soberanía estatal ni para generar una nueva política sexual. Tal vez, como en la destrucción de los recursos que padecen secularmente las comunidades altoandinas y amazónicas,

³¹ Señala Degregori (2001) que hay un paralelo entre las mujeres de Fujimori y las mujeres de Guzmán, entre el proyecto fujimorista y el senderista, al estar ambos fundamentados en *kitsch* totalitarios que masculinizan el ejercicio del poder.

y la consecuente contaminación y destrucción de sus cuerpos, vemos en las políticas neoliberales el sello de una dominación que recorre el mundo en una marcha silenciosa y sin banderas. Entonces, nos toca asumir que el rol del Estado sigue siendo el objeto central de la crítica y de la política. Frente a la necesidad de un cambio de civilización y de mentalidad, un “cambio radical” implica necesariamente la redefinición de las propuestas libertarias ilustradas bajo un enfoque descolonizador, donde la lucha contra la sujeción del placer y el saber sea uno de los referentes de esa gran marcha que aún proclama la izquierda.

Si puede determinarse que en condiciones de intolerancia, doble discurso y marginación, la experiencia de la diversidad sexual se torna anómica y es funcional al multiculturalismo, a la vez debemos considerar que los grupos GLBT emergen como sujetos con un discurso propio, en medio de las contradicciones y conflictos que definen la diversidad en nuestra sociedad. Resulta vital, entonces, crear mecanismos que permitan un acceso igualitario a los recursos cognitivos, hermenéuticos y estéticos que ofrece la modernidad, fomentando además capacidades de autorreflexión. Una pregunta importante al respecto sería: ¿qué tipo de política sexual es posible imaginar desde la diversidad? Las políticas de población y las normas logradas a nivel de salud sexual y reproductiva han estado ligadas a la reproducción del imaginario bipolar; en ese aspecto: ¿qué implicancias tendría la institucionalización de políticas propuestas desde la realidad de las personas trans? A otro nivel, esto implica una reformulación de las convenciones sexuales que anidan al interior de la Gran Marcha, pues ¿de qué modos se asume, en la práctica, la lucha por los derechos sexuales en instituciones y activistas que defienden los derechos humanos? Esto abre perspectivas críticas al interior de los movimientos que reivindican las diferencias desde el universalismo del derecho internacional, y donde la libertad y la autonomía sexual son posibles, pero sólo a través del reconocimiento de la integridad del cuerpo, así como de su condición de realidad imaginada y en constante materialización.

2) *Materializando la libertad corporal en nuevas prácticas*

En el fondo, el discurso ilustrado contiene tanto el contrato social como la anarquía, paradoja de la civilización occidental por tener que recurrir a pensamientos y creencias basados en juegos de oposición fundamentados por prácticas simbólicas que les permiten producir discursos de “verdad.”³² De este modo, universalismo y particularismo pueden coincidir como formas totalitarias de entender y apropiarse de una “verdad” (es el caso de la bandera del orgullo, acompañada de la bandera peruana o de la apelación a la soberanía nacional en el término “red peruana”), pero divergen frente a un horizonte “universal” totalmente nuevo: el otro mundo sexualmente posible, pero socialmente improbable, donde todas y todos sean (legal y realmente) iguales y diferentes.

El problema radica entonces en definir cómo puede practicarse la libertad. El dere-

³² Godelier (2000) afirma que entre los Baruya las diferencias corporales legitiman el orden social, a favor del cual los varones Baruya detentan “la verdad” del lenguaje corporal, a través de ceremonias secretas que reproducen status desiguales entre hombres y mujeres. En ese sentido, oponer “diversidad” y “fundamentalismo” como verdades autocontenidas, sin el desarrollo de estrategias comunicativas eficaces con la sociedad, puede generar un particularismo extremo (ya sea esencialista o constructivista).

cho a la diferencia y al disfrute del placer diverso no es una batalla particularista, a pesar de sus contradicciones y tensiones. Por el contrario, la batalla por la afirmación de los derechos sexuales de gays, lesbianas, bisexuales, trans e incluso heterosexuales,³³ es parte de un nuevo universalismo, parte de la Gran Marcha pero también de otra Marcha posible, en tanto condensa la mayor aspiración a que la humanidad haya podido aspirar: que toda persona sea libre y soberana de su propio cuerpo; a fin de cuentas, el único lugar en donde se alojan y gestan todos los mundos posibles. Creo, en consecuencia, que el destino de los kitschs políticos (sean éstos una gran marcha de anónimos o un desfile multicolor de heterónomos) está ligado a la capacidad que tengan las personas de participar en la construcción de sí mismas. Y esto está en relación con la disposición que tengan de sentirse y saberse partícipes de un único mundo, de una realidad en la que siempre quede abierta la posibilidad de pensar y de vivir de otra manera. Aunque, como visionaba Sade, eso implique la destrucción infinita, la negación de sí (Bataille 1992). En un mundo que se enfrenta a la polarización y al fantasma del totalitarismo, ser libre y decidir sobre la propia sexualidad puede representar el principio de algo nuevo, inédito, pero a su vez el final de todo lo que alguna vez representó lo humanamente posible. ¿Quién puede saberlo?

Referencias bibliográficas

Amnistía Internacional: *Crímenes de odio. Conspiración de silencio. Tortura y malos tratos basados en la identidad sexual*. En: <http://web.amnesty.org/library/esl-347/reports>, 2001.

Appadurai, Arjun: *La modernidad desbordada. Dimensiones culturales de la globalización*. Buenos Aires: Ediciones Trilce, FCE., 2001 (1996).

Araujo, Aldo: "Celebraciones del orgullo gay, lésbico, bisexual, travesti y transgénero. Anécdotas de lo que pasó en la organización", 2002. En: <http://mhol.tripod.com.pe/mhol/id3.html>

Barrig, Maruja: *La persistencia de la memoria. Feminismo y Estado en el Perú de los 90*. Cuadernos de Sociología. Lima: Departamento de CCSS de la Pontificia Universidad Católica del Perú, 2000.

Bataille, Georges: *El erotismo*. Barcelona: Tusquet editores, 1992 (1957).

Bhabha, Homi: *El lugar de la cultura*. Buenos Aires: Ed. Manantial, 2002 (1994).

Butler, Judith: *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós, 2001(1990).

Butler, Judith: *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós, 2002 (1993).

Cáceres, Carlos y Rosasco, Ana María: *Secreto a voces. Homoerotismo masculino en Lima: culturas, identidades y salud sexual*. Lima: UPCH/REDESS Jóvenes, 2000.

Callirgos, Juan Carlos: *El racismo. La cuestión del otro (y de uno)*. Lima: Desco, 1993.

Castro Gómez, Santiago: «Latinoamericanismo, modernidad, globalización. Prolegómenos a una crítica poscolonial de la razón», en Santiago Castro Gómez (ed.), *Teorías sin disciplina. Latinoamericanismo, poscolonialidad y globalización en debate*. México: Porrúa/USF, 1998.

³³ Históricamente, los movimientos clasistas, feministas, étnicos, raciales y generacionales han contado (tanto de forma pública como anónima) con el apoyo de personas que no pertenecían a estos grupos, e incluso que por su posición en el sistema de clasificaciones dominante serían localizados en el bando opuesto. Aunque la presencia de heterosexuales se expresa también al interior del GIRP GLBT, no abordamos el debate ocasionado por encontrarse aún en proceso.

Chartier, Roger: *El mundo como representación. Historia cultural: entre práctica y representación*. Barcelona: Gedisa, 1992.

Degregori, Carlos Iván: *La década de la antipolítica. Auge y huida de Alberto Fujimori y Vladimiro Montesinos*. Lima: IEP, 2001.

Durand, Teresa y Gutiérrez, María Alicia: "Tras las huellas de un porvenir incierto: del aborto a los derechos sexuales y reproductivos". En: Portugal, A.M. y Torres C. (ed.) *El siglo de las mujeres*. Santiago de Chile: Isis Internacional, 1999.

Foucault, Michel: "La ética del cuidado de sí como una práctica de libertad", en: Kaminsky, G (selección), *El yo minimalista. Conversaciones con Michel Foucault*. Buenos Aires: La marca. 1996a (1984).

Foucault, Michel: *Tecnologías del yo y otros textos afines*. Barcelona: Paidós, 1996b.

García Canclini, Néstor: *La globalización imaginada*. Buenos Aires: Paidós, 1999.

Godelier, Maurice: "Cuerpo, parentesco y poderes entre los Baruya de Nueva Guinea", en *Cuerpo, parentesco y poder. Perspectivas antropológicas y críticas*. Quito: Ediciones Abya-Yala, 2000.

Hannerz, Ulf: *Conexiones transnacionales. Cultura, gente, lugares*. Madrid: Ediciones Cátedra, 1998.

Harvey, David: *La condición de la posmodernidad. Investigación sobre los orígenes del cambio cultural*. Buenos Aires: Amorrortu editores, 1998(1990).

Idaho, Duncan: "Orgullo gay peruano", en *Artículo neutro*: http://www.geocities.com/a_neutro/articulos2002/jul_ago_2002.htm, 2002.

Kundera, Milan: *La insoportable levedad del ser*. Barcelona: Tusquets Editores, 1999(1984).

Lamas, Marta: "Cuerpo: diferencia sexual y género", en *Debate Feminista* (Cuerpo y Política), septiembre, año 5, Vol. 10, pp. 3-31, 1994.

Mtetwa, Phumi: "Visiones GLBT para una globalización alternativa" en León, Irene y Mtetwa, Phumi (ed.) *Globalización: alternativas GLBT*. Quito: Diálogo Sur/Sur GLBT., 2003.

López Muñoz, Armando: *Eudemonología schopenhaueriana*. México: Universidad Iberoamericana, 2001.
MHOL: *Elecciones 2001. Por una democracia que nos incluya*. Lima, 2001.

Molyneux, Maxine: "Debates sobre comunitarismo, moralidad y políticas de identidad", en: HOLA y Portugal (eds.) *La ciudadanía a debate*. Santiago de Chile: Isis Internacional, 1997.

Ortiz, Renato: *Otro territorio, ensayos sobre el mundo contemporáneo*. Santafé de Bogotá: Convenio Andrés Bello, 1998.

Rubin, Gayle: "El tráfico de mujeres: notas para una economía política del sexo". En: *Nueva Antropología*, volumen 8, N° 30, México, 1983.

Solanas, Valérie: *SCUM. Manifiesto de la organización para el exterminio del hombre*. Barcelona: Ediciones de Feminismo, 1977.

Stern, Steve: *Los senderos insólitos del Perú: guerra y sociedad, 1980-1995*. Lima: IEP-UNSCHE., 1999.

Stolcke, Verena: "Sexo es a género lo que raza es a etnicidad" en *Márgenes* N° 9. Lima: Sur, 1992.

Tamayo, Giulia: *Bajo la piel. Derechos sexuales, derechos reproductivos*. Lima: CMP Flora Tristán, 2001.

Turner, Bryan: *El cuerpo y la sociedad. Exploraciones en teoría social*. México: FCE., 1989 (1984).

Ugarteche, Oscar: "El movimiento gay: El silencio de la resistencia, Perú 1982-1995", en: Jorge Bracamonte (ed.) *De amores y luchas. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía*. Lima: PEG UNMSM-CMP Flora Tristán, 2001.

Weeks, Jeffrey: *Sexualidad*. México: Paidós, 1998 (1986).

Zizek, Slavoj: "¿Por qué una carta siempre llega a su destino?" en *¡Goza tu síntoma! Jacques Lacan dentro y fuera de Hollywood*. Buenos Aires, Editores Nueva Visión, 1994.

Zizek, Slavoj: «Multiculturalismo, o la lógica cultural del capitalismo multinacional», en Jameson y Zizek. *Estudios culturales. Reflexiones sobre el multiculturalismo*. Buenos Aires: Paidós, 1998.