

Pecado, delito y enfermedad. El “estigma” de ser homosexual. Notas de sociología crítica a propósito de las uniones homosexuales en América Latina

Carlos Arturo Baños Lemoine*

Pese a que todos los países latinoamericanos sustentan sus pactos constitucionales en la doctrina de los derechos humanos, ésta no ha sido considerada cabalmente en el momento de reconocer los derechos civiles de las personas homosexuales. Esto ha sucedido así porque todavía pesa un gran estigma social sobre la homosexualidad.

En años recientes, sin embargo, los avances de la secularización en el campo jurídico, y la extensión conceptual de la doctrina de los derechos humanos, han permitido que, moderadamente pero con paso firme, las leyes de algunos países latinoamericanos comiencen a reconocer algunos derechos a las parejas homosexuales, siendo ejemplo de ello la legalización local o nacional en países como Brasil, Argentina, México y Uruguay, de las uniones entre personas del mismo sexo.

Palabras clave: homosexualidad, estigma, homofobia, derechos humanos, igualdad jurídica, uniones homosexuales.

*Sin, crime and sickness: the “stigma of being homosexual”.
Notes of critical sociology regarding homosexual
civic unions in Latin-America*

Although every Latin-American country has constitutional pacts about human rights, these have not been totally considered in order

* Maestro en Política Criminal por el Instituto Nacional de Ciencias Penales y doctor en Ciencias Sociales por El Colegio de México. Correo electrónico: cbanos@colmex.mx

to acknowledge homosexual's civil rights. A reason to explain this is the social stigma existing about homosexuality.

Nonetheless in recent years there have been improvements in the secularization of legal rulings and the conceptual extension of the human rights theory, which have allowed in a slow but steady pace, that some Latin-American countries recognize some rights of the homosexual couples. Brazil, Argentina, Mexico and Uruguay have experiences of local or national legalization of homosexual civil unions.

Keywords: homosexuality, stigmata, homophobia, human rights, juridical equity, homosexual unions.

Para Karine, Vanesa, Norma y Eduardo.

“Lo malo con este mundo, es que existen demasiadas personas convencidas de que poseen la patente de lo correcto; de que su modo de actuar es el único en que conviene hacer las cosas”.

Donatien Alphonse François (Marqués de Sade)

Introducción

El jueves 9 de noviembre de 2006, se aprobó en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF) la polémica Ley de Sociedad de Convivencia. Aunque mucho se dijo y se aclaró en el sentido de que la nueva figura jurídica (la “sociedad de convivencia”) no estaba diseñada sólo para parejas integradas por personas del mismo sexo (es decir, parejas homosexuales), durante las semanas previas al ríspido debate parlamentario, y durante éste, quedó más que claro que las grandes destinatarias de dicha ley eran las parejas formadas por personas homosexuales. No fue gratuito que la Ley de Sociedad de Convivencia para el Distrito Federal fuera promovida e impulsada por organizaciones civiles y por activistas del movimiento gay, lésbico, bisexual, travesti, transexual y transgénero (movimiento GLBT).

El hecho fue, en sí mismo, muy significativo y trascendente. El Distrito Federal de México se sumó a la serie de localidades que han implementado cambios en esta materia. Con Argentina (2003) y Brasil (2005), México ha dado los primeros pasos en América Latina den-

tro de la larga ruta, muy larga, de la desestigmatización de la homosexualidad y, por extensión, de las demás formas alternas de asumir, de vivir y de expresar la identidad sexo-genérica; alternas, es obvio, respecto a la forma tradicional instituida: la heterosexual.

En el momento en que se escribe este artículo, las uniones de parejas homosexuales sólo están reguladas en la ciudad de México y el estado de Coahuila (México), en Río Grande del Sur (Brasil), y en la Ciudad Autónoma de Buenos Aires, Provincia de Río Negro y Villa Carlos Paz (Provincia de Córdoba), estos tres últimos sitios en Argentina. Mención especial merece la ley que, a finales de 2007, fue aprobada en Uruguay con alcances nacionales, que estipula la figura jurídica de “unión concubinaria”, cuyos contenidos y alcances sociojurídicos superan, en mucho, a los de la “unión de hecho” argentina, la “unión civil” brasileña y la “sociedad de convivencia” mexicana.

La unión de hecho (Argentina), la unión civil (Brasil) y la sociedad de convivencia (México) guardan, entre ellas, muchas similitudes, sobre todo en cuanto atañe al reconocimiento de algunas consecuencias, en el mundo del derecho, a favor de las parejas formadas por personas del mismo sexo. Las tres figuras jurídicas parten de la consideración de que dichas parejas deben ser reconocidas y protegidas por la ley cuando demuestran ser constantes y estables a través del tiempo, en tanto producto natural de una relación afectiva de ayuda y de solidaridad mutuas que supone comunidad de vida (o cohabitación), publicidad y singularidad. De un hecho social, en principio atípico mas no ilegal, se deriva una protección jurídica. En cierto sentido, en estos casos se aplica la misma lógica que, en su momento histórico, se aplicó al concubinato y a las uniones libres existentes entre personas de sexo distinto, integrantes de una relación de pareja heterosexual.

El problema que afecta a la unión de hecho, a la unión civil y a la sociedad de convivencia, en lo general, es que no tienen los alcances garantes ni protectores del concubinato ni de la unión libre, especialmente en lo que se refiere a las prestaciones económicas, asistenciales y de servicios de salud asociadas con los regímenes de seguridad social.

Dado este antecedente, resulta notoria la importancia de la “unión concubinaria” uruguaya. Por medio de esta figura, se les reconocen a todas las parejas homosexuales los mismos derechos de los que

gozan, desde mucho tiempo atrás, las parejas heterosexuales. De entre estos derechos destacan: la asistencia recíproca, la creación de comunidad de bienes, los derechos sucesorios, el cobro de pensiones por fallecimiento de la pareja y algunas prestaciones más relativas al régimen de seguridad social.

Estos primeros pasos están marcando una clara ruta hacia la “sociedad de iguales” que subyace como idea fundamental en todos los sistemas democráticos. Estas medidas públicas, paulatinas pero sostenidas, anuncian las primicias del fin de la discriminación social a la que estuvieron sometidas, por siglos, todas las personas que no se amoldaron a los patrones axiológicos (de carácter judeocristiano) en materia de hogar, pareja, sexualidad y familia que fueron impuestos durante el proceso de conquista y colonización que el imperio español llevó a cabo en lo que hoy llamamos “América Latina”.

El “estigma” de ser homosexual tuvo más peso, y lo tuvo durante mucho tiempo, que los valores elementales de la democracia. Para que esto comenzara a dejar de suceder, las normas y las instituciones públicas han tenido que dejar de ver a la homosexualidad como pecado, como delito y como enfermedad, para verla, simple y sencillamente, como una autodeterminación identitaria, una opción de vida más, una orientación sexo-genérica o una preferencia legítima. Dentro de un régimen de libertades, los cuerpos sexuados pueden asumir identidades diversas. Las prácticas y las ideas en torno al cuerpo sexuado, en tanto potencia erótica y convivencial, son, en la democracia, un derecho de las personas, no un patrimonio de los Estados y, menos aun, un monopolio de las asociaciones religiosas.

El presente artículo es un conjunto de reflexiones críticas, hechas desde la sociología pero con auxilio medular de la historia, en torno al proceso de desestigmatización de la homosexualidad por el que tuvo que transitar la sociedad occidental a fin de ser menos incoherente e incongruente consigo misma, en cuanto atañe a la aplicación del principio de igualdad (extensible al principio de no-discriminación). La institucionalización del principio jurídico de no-discriminación supone el respeto, en un clima de tolerancia¹ e inclusión social, de los

¹ Prefiero emplear el término “tolerancia” antes que el de “respeto”, siguiendo no sólo sus significados esenciales en la lengua española, sino también apelando a

derechos civiles de las personas que viven una sexualidad alterna a la heterosexual. En este orden de ideas, el objetivo central de este artículo es el de exponer analítica y críticamente, a través de grandes etapas e hilvanando de forma previa ideas fundamentales sobre el cuerpo sexuado, el proceso de desestigmatización de la homosexualidad. El estudio de este proceso es de enorme importancia ya que, gracias a él, hoy es posible ver cómo en algunas naciones latinoamericanas, y pese a las todavía poderosas inercias ideológicas y actitudinales del orden colonial (judeocristiano), comienzan a ser avaladas distintas figuras jurídicas de unión homosexual.

El poder del estigma: la taxonomía social que ordena y legitima (y margina)

En 1963, el sociólogo canadiense Erving Goffman (1922-1982) escribe una obra fundamental de la sociología contemporánea: *Stigma. Notes on the Management of Spoiled Identity* (*Estigma. La identidad deteriorada*, en castellano). En ella, Goffman estudia, con un gran poder de incisión, los procesos psicosociales inherentes al establecimiento del orden social (micro y macro), a partir de la institucionalización de una taxonomía de aplicación colectiva, que, en tanto tal, determina lo “normal” y “anormal”, “correcto” e “incorrecto”, “justo” e “injusto”.

la connotación liberal-ilustrada que tiene el término “tolerancia” (sobre todo en el pensamiento y la obra del filósofo francés Voltaire). De conformidad con el *Diccionario de la Lengua Española* (2001), el *respeto* supone “veneración” y “acatamiento”. En contraste, y añadiendo a su significado gramatical el significado liberal-ilustrado, la *tolerancia* acepta, inclusive, la posibilidad de una franca desaprobación frente a aquello que es “tolerado”, si bien sobre esta posible desaprobación el individuo tolerante, de manera convencida, coloca la certeza de que lo “tolerado” tiene todo el derecho a ser y a manifestarse en igualdad de circunstancias respecto a todo lo demás. Así supo expresarlo, sintetizando de forma magistral el pensamiento de Voltaire, la escritora inglesa Evelyn Beatrice Hall, quien en su libro *The Friends of Voltaire* (1906) resume en una frase ya muy famosa la esencia de la tolerancia en su calidad de virtud democrática y republicana: “*I disapprove of what you say, but I will defend to the death your right to say it*” (“No estoy de acuerdo con lo que usted dice, pero defenderé hasta la muerte su derecho a decirlo”).

Dicha taxonomía es de aplicación general, pero dista mucho de ser de aceptación general y, menos aun, de elaboración colectiva. Parte del proceso de socialización por el que transita todo individuo en tanto ente con vínculos sociales, consiste en asumir como propias las ideas y las prácticas comunes a su grupo de origen, respecto a las cuales jamás se le solicita su parecer ni su opinión. Ideas y prácticas convencionales deben ser asumidas y ya. El margen que tienen los individuos para la autodeterminación identitaria es sumamente reducido, por no decir inexistente. Sobre todo en la socialización primaria, el individuo no puede ser lo que él quiere. Debe ser lo que su grupo le impone: la persona tiene una identidad social que no es suya propiamente dicho.

¿Y qué sucede cuando un individuo no se aviene a las ideas y a las prácticas que han sido socialmente instituidas dentro de su grupo de origen (familia, escuela, iglesia, barrio, nación, etcétera)? Simple: se le cataloga como “reprobable”, “rebelde”, “insumiso”, “remiso” o “peligroso”, y se le castiga, margina, persigue y/o excluye. Los grados de estas respuestas grupales varían de sociedad en sociedad, y pueden ir desde la “ley del hielo” (incomunicación cotidiana) hasta el encarcelamiento, el destierro, la punición física o la pena de muerte.

Dice Goffman:

La sociedad establece los medios para categorizar a las personas y el complemento de atributos que se perciben como corrientes y naturales en los miembros de cada una de esas categorías. El medio social establece las categorías de personas que en él se pueden encontrar. El intercambio social rutinario en medios preestablecidos nos permite tratar con “otros” previstos sin necesidad de dedicarles una atención o reflexión especial. Por consiguiente, es probable que al encontrarnos frente a un extraño las primeras apariencias nos permitan prever en qué categoría se halla y cuáles son sus atributos, es decir, su “identidad social” (Goffman, 1998, 11-12).

Así, al conjunto de personas que se distancian de los patrones de pensamiento y de conducta que resultan ser los socialmente imperantes, se les “marca” a objeto de distinguirlos y de tomar las medidas consecuentes de rechazo y control sociales: se les estigmatiza.

Como bien explica Goffman, apelando a la historia clásica, por *estigma* los griegos entendían cualquier signo corporal con el cual se intentaba exhibir algo malo y poco habitual en el estatus moral de quien lo presentaba, de tal suerte que se puede afirmar que el estigma representa la situación de un individuo que está inhabilitado para acceder a una plena aceptación social (Goffman, 1998, 7-11). Y no sólo eso: la no-aceptación social puede suponer grados extremos de rechazo, como el encarcelamiento, la expulsión territorial e, inclusive, el asesinato. El término estigma, por tanto, hace referencia a un “atributo profundamente desacreditador” dentro de un grupo social (Goffman, 1998, 13). Vivir con un estigma es sobrevivir y, en no pocas ocasiones, colocarse en una situación de acentuado riesgo a perder los bienes propios y la vida misma.

La historia de la humanidad puede ser contada de múltiples formas, y sin duda, todavía está pendiente de contarse la historia de la especie humana a partir de los múltiples estigmas que han sido empleados por las distintas sociedades a lo largo de los siglos. Prácticamente todos los atributos personales han sido empleados para estigmatizar a los seres humanos a través de la historia: sexo, raza, etnia, género, casta, estamento, gremio, lengua, religión, edad, lugar de residencia, profesión, país de origen, actividad económica, nivel de ingreso, ideología, partido político, parentesco, color de cabello, linaje, situación de dependencia, condición de salud y preferencia sexual, entre muchos otros.

Las taxonomías excluyentes han sido la nota dominante de la historia de la humanidad. Sólo con el ascenso de la modernidad esta situación comenzó a cambiar, si bien debe aceptarse que aún dista mucho de desaparecer. En efecto, los ideales libertarios e igualitarios que han marcado el inicio y el avance de la modernidad, sobre todo a partir del nacimiento y de la expansión del liberalismo clásico (siglos XVII-XVIII), poco a poco (mas nunca decisivamente, al menos hasta el momento) han empujado a las sociedades modernas a la adopción de patrones de convivencia más acordes y consistentes con la idea de equidad y de inclusión sociales. La pretensión final es arribar a la “sociedad de iguales”, caro sueño democrático, en donde las clasificaciones sociales (inevitables de suyo, al parecer) al menos no se con-

viertan en estigmas, ya que éstos resultan ser la raíz de procesos sociales de discriminación y de exclusión.

El principio jurídico de igualdad como componente del moderno Estado de derecho

Desde el Renacimiento (siglos XIV-XVI), cuna de la modernidad, el mundo occidental ha venido impulsando los valores que han intentado convertirse, con cierto grado de éxito, en los valores más comunes de la humanidad entera. Estos valores tomaron forma paradigmática en los ideales de libertad, igualdad y fraternidad que fueron enarbolados por los grupos y sectores políticos que impulsaron, primero, la independencia de las colonias inglesas en América del Norte (1776) y, posteriormente, la revolución francesa (1789) (Jardin, 2005, caps. IV-VI).

El liberalismo, filosofía política desde la que se acuñaron dichos ideales, terminó por dar forma a la doctrina de los derechos humanos, doctrina que hoy por hoy es el máximo referente discursivo a nivel mundial de las relaciones humanas, desde las internacionales hasta las interpersonales. Y esta doctrina se ha venido hilvanando, históricamente, a partir de las críticas que el liberalismo ha ejercido contra sí mismo (a raíz de sus propias contradicciones), así como de las críticas que otras ideologías le han propinado con certera agudeza (por ejemplo: socialismo, anarquismo, comunismo, mutualismo, sindicalismo, socialdemocracia, feminismo, etcétera).

Respecto al principio de igualdad, el liberalismo pronto se dio cuenta de que su primera exposición teórico-práctica (el liberalismo clásico) exhibía notables fisuras, ya que dejaba a muchas personas al margen de las decisiones fundamentales del orden republicano, base éste del nuevo régimen político: la democracia. Una sociedad no podía ser tan igualitaria si dejaba fuera de la toma de las decisiones sustanciales a los analfabetas y a los pobres, muchos de los cuales habían cogido las armas para acabar con el antiguo régimen. No resultaba justificable que, tras la caída de las monarquías, tanto los analfabetas como los pobres quedaran en los márgenes del nuevo orden, del orden democrático, del “orden del pueblo”.

Por ello, no fueron pocos los integrantes de la primera generación de teóricos liberales que sostuvieron la idea de que el Estado debía hacerse responsable de un sistema de instrucción mínima para beneficio de todos los ciudadanos (así nace la escuela pública), y que, además, el Estado debía impulsar medidas tendientes a incrementar la riqueza y a distribuirla de forma más equitativa entre todos los miembros de la sociedad. Detrás de estas consignas, estaba la idea voltaireana de que la democracia no crece en medio de mentes ignorantes sino de mentes ilustradas, y la idea rousseauiana de que la excesiva diferencia de riqueza entre la población a unos los hace amos y a otros esclavos, siendo esto incompatible con la ideal “sociedad de iguales” inherente a la democracia (Rousseau, 1993, 4 y ss.; Cropsey y Strauss, 2006, 529 y ss.; Sabine, 1984, 412-414).

Desde entonces, el liberalismo no ha dejado de reinterpretarse, ejerciendo la autocrítica con el fin de ampliar y de depurar el significado de sus propios principios, descubriendo, con cada nueva generación de pensadores, que los principios liberales fundamentales (a saber: libertad, igualdad y fraternidad) no han dejado de redimensionarse a sí mismos a partir de sus propias insuficiencias y contradicciones. Unas y otras salen a la luz pública cuando grupos sociales “estigmatizados” pretenden hacer valer su derecho a la no-discriminación mediante la revisión teórica y la movilización social de protesta. Quizá por esto, el liberalismo bien puede ser visto como el pensamiento más acorde con la modernidad, ya que, en su búsqueda constante de coherencia y de congruencia internas, termina siempre criticándose y superándose a sí mismo, suponiendo que cada nuevo estadio de su desenvolvimiento es transitorio y perfectible (Bobbio, 1996; Guilherme, 1993).

Justo por todo esto, resulta comprensible el hecho de que la democracia moderna haya estado redimensionando incesantemente su principio de igualdad, a objeto de superar la idea de que en la democracia sólo tienen cabida, para asuntos definitorios, los varones ilustrados con un comprobado nivel de fortuna. La revisión crítica y la consecuente extensión conceptual del principio de igualdad a través de la historia, han llegado a considerar e integrar con seriedad las ideas y las demandas de los grupos sociales por mucho tiempo “estigmatizados” y, por ello, ajenos al pleno ejercicio de sus derechos civiles y/o

políticos: mujeres, huérfanos, campesinos, negros, jóvenes, discapacitados, dementes, indígenas, ancianos, trashumantes, prisioneros, desplazados, migrantes, refugiados, etcétera.

La extensión conceptual del principio de igualdad ha comenzado a incluir, desde al menos hace 40 años, las ideas y demandas de la comunidad homosexual en relación con su poder de ejercer a plenitud sus derechos civiles en materia de hogar, relaciones de pareja, sexualidad y familia fuera de los cánones convivenciales que, durante mucho tiempo (siglos, incluso), fueron considerados como los únicos posibles y legítimos: los cánones heterosexuales.

El Estado moderno ha tenido la virtud de ir fraguando un derecho secular, un derecho laico, que cada vez acepta menos la influencia de las concepciones religiosas como notas definitorias de las normas públicas aplicables a todas las personas, incluidas aquellas que no tienen ningún género de creencias religiosas. En este sentido, el moderno Estado de derecho continúa trabajando en aras de establecer un sistema de normas impersonales, generales, imparciales y abstractas que, sin menoscabo del derecho de la gente a creer en lo que mejor le apetezca, pretende eliminar las impropias influencias de las creencias, prácticas e instituciones religiosas sobre un universo de normas diseñadas para el único mundo del cual todas las personas tienen constancia: este. El ideal sigue siendo un Estado cuyas normas públicas sean y devengan legítimas y obligatorias en virtud de ser racionalmente debatidas, y aceptadas, justo por quienes van a quedar sometidas a ellas (Habermas y Rawls, 2000, 11 y ss.).

En este orden de ideas, la inclusión social y la tolerancia ante la otredad a la que está obligada toda legislación democrática, obligan a que ésta incorpore el reconocimiento y la defensa de los derechos civiles de las personas cuya identidad sexo-genérica puede no casar con las creencias, prácticas e instituciones religiosas predominantes dentro de la sociedad, pero sí, en cambio, con los principios elementales de la doctrina de los derechos humanos, base de la democracia. En este caso se encuentran todas las personas que han construido libremente su identidad sexo-genérica al margen, o bien en contra, de las prescripciones judeocristianas, cuya presencia e influencia todavía resulta muy visible en los países occidentales, en especial en los países latinoamericanos.

La taxonomía corpórea y el reto de la autodeterminación identitaria sexo-genérica

Cuando René Descartes (1596-1650), en los albores de la modernidad, concibió la esencia del ser humano, pensó en éste como una cosa con dos grandes cualidades: su corporeidad (*res extensa*) y su racionalidad (*res cogitans*). En sus *Meditaciones metafísicas* (1641), Descartes elabora, en diálogo consigo mismo, una de las ideas más esenciales de la historia de la filosofía moderna: “En suma, ¿qué soy? Una cosa que piensa. ¿Y qué es una cosa que piensa? Es una cosa que duda, entiende, concibe, afirma, niega, quiere, no quiere, imagina y siente” (Descartes, 1992, 60).

En su concepción del ser humano, Descartes se da cuenta de que la corporeidad del ser humano es un referente obligado de su identidad, de su ser, de su “yo mismo”. El contenido mental de una persona se encuentra íntimamente ligado con su condición corpórea, de tal suerte que mente y cuerpo parecen confundirse en una sola cosa. Así lo dijo: “[...] no sólo habito mi cuerpo sino que estoy unido a él tan estrechamente y de tal modo confundido y mezclado con mi cuerpo que componemos un todo” (Descartes, 1992, 85).

Descartes institucionalizó, con sus agudas reflexiones sobre la *res extensa*, una actitud esencial del pensamiento occidental moderno: la de relacionar las ideas de una persona con su condición corpórea. Descartes hizo este ejercicio en función de sus profundos estudios epistemológicos. Otros pensadores, un poco antes de Descartes y sobre todo después de él, los emplearon para tratar de comprender, criticar y modificar el orden social: el cuerpo (su constitución y sus usos) no sólo es la base orgánica de la actividad racional; también es la base de la clasificación social que determina la validez, o no, de los pensamientos y de los comportamientos.

Cuando los atributos anatómico-fisiológicos de un cuerpo son vinculados con pautas aceptables de ser, de pensar y de actuar dentro de la sociedad, y además se sostiene que esta relación es “natural”, nos hallamos frente a un fenómeno de suma importancia para las ciencias sociales: el de la taxonomía corpórea que fundamenta un orden social determinado, que, la mayoría de las veces, supone al mis-

mo tiempo la justificación de un *statu quo*. Este fenómeno adquiere mayor relevancia cuando el *statu quo* que termina por ser “justificado” supone, o requiere de, la sumisión o la opresión de, al menos, una parte de los integrantes del conglomerado social dentro del cual opera.

De este modo, y por ejemplo, un sistema de explotación económica basado en la esclavitud de la gente de piel negra, sostendrá la “validez y legitimidad” de una taxonomía racista de acuerdo con la cual “es natural” que la gente de piel negra sea sometida a dominación. En este sentido, una taxonomía diseñada y avalada por el supremacismo blanco justificará la privación de la libertad de la gente negra, así como su explotación económica, en virtud de que su “inferioridad” les viene dada por “naturaleza”. *Mutatis mutandis*, este tipo de clasificaciones sociales, con un alto grado de exclusión e inequidad, se ha reproducido innumerables veces a lo largo de la historia de la humanidad. Salvo excepciones, las taxonomías sociales en torno al cuerpo han tenido, a lo largo de la historia, una función de control punitivo y de actitud discriminatoria respecto a las otredades “indeseables”.

Ahora bien, de los muchos estigmas que han pesado sobre la corporeidad del ser humano en la órbita occidental, sin duda alguna que uno de los más constantes y profundos es el que está relacionado con la homosexualidad (por extensión, con las formas alternas de sexualidad). En efecto, el cuerpo, en tanto realidad sexuada, ha sido sometido (desde la Edad Media, el menos) a la taxonomía judeocristiana.² Hasta la fecha, esta taxonomía, que de suyo es profundamente homofóbica, sigue manteniendo la hegemonía de los patrones de pensamiento y de conducta de los individuos respecto a las formas convivenciales en materia de sexualidad, hogar, pareja y familia.

La tradición judeocristiana ha puesto el acento en la supremacía de los varones heterosexuales. No resulta gratuito, por ello, que las mujeres ocupen posiciones secundarias y dependientes, en tanto que los varones homosexuales sean considerados como “degenerados” (esta categoría de reprobación es ampliable a las mujeres homosexuales, claro está).

² Grecia y Roma tuvieron, en lo general, posturas más benignas respecto a la homosexualidad. Véase Herrero (2001, cap. IV).

Desde la óptica judeocristiana, sólo son válidas y legítimas las relaciones sexuales entre un hombre y una mujer, previa celebración matrimonial. La unión entre un hombre y una mujer, además de estar abierta a la procreación (no hay familia sin descendencia), debe ser exclusiva: no acepta el ayuntamiento fuera de la relación de pareja, menos aún si este ayuntamiento es de carácter homosexual. Por ello, el adulterio y la sodomía han estado penados desde siempre según dicha tradición, y llegaron a estarlo inclusive con la castración y la pena de muerte. Bajo este parámetro convivencial, poco margen de maniobra queda. No hay alternativas.³

Esto explica, en gran medida, por qué tan sólo hablar de la homosexualidad (o de cualquiera otra forma de sexualidad alternativa) en los países impregnados culturalmente por la civilización occidental,⁴ en específico por la tradición judeocristiana, es causa de, por lo menos, disputas enconadas. Ni siquiera los cinco siglos de historia moderna, marcados los más de ellos por la impronta del pensamiento liberal, han podido erradicar del todo el poder de presión social y de influencia mental atribuible a la tradición judeocristiana.

Esta tradición ha creado estereotipos para hombres y para mujeres. Esto quiere decir que hay un conjunto de ideas y de prácticas que se consideran apropiadas, y esperables, para los hombres y para las mujeres. Este conjunto de ideas y prácticas está vinculado, de forma muy estrecha, con las características del cuerpo sexuado que hombres y mujeres presentan al nacimiento, y que, se cree, son reforzadas con la aparición de los caracteres sexuales secundarios durante la pubertad. Dichos estereotipos estipulan la existencia de roles sexo-

³ La versión oficial más actualizada de la tradición judeocristiana a este respecto se puede hallar en el *Catecismo de la Iglesia católica* (1992), párrafos 369-373, 1601-1666, 2197-2233, 2258-2283 y 2331-2400, básicamente. Para una exposición crítica de la taxonomía judeocristiana en materia de cuerpo y de sexualidad, véanse Herrero (2001, cap. VII), Mondimore (1996) y Naphy (2006, cap. III).

⁴ La *civilización occidental* aglutina, en lo general, tres grandes tradiciones culturales: la *greco-romana* (en la Edad Antigua), la *judeocristiana* (en la Edad Media) y la *liberal-burguesa* (en la Edad Moderna). Para efectos de la historia cultural de América Latina, indispensable deviene considerar el aporte de los pueblos originarios, es decir, de los pueblos asentados en estas tierras antes de la invasión española (razón por la cual también son llamados pueblos prehispánicos).

genéricos, es decir, de pautas predeterminadas de pensamiento y de conducta en torno al cuerpo sexuado. Mujeres y hombres deben actuar en sociedad como si de una obra de teatro se tratara: nadie puede actuar sino siguiendo de manera estricta el guión del personaje que previamente se le ha asignado. Salirse del guión es motivo de rechazo y reprobación. En la tradición judeocristiana no hay lugar, por tanto, para la autodeterminación identitaria.

Este hecho se ha constituido en parte sustancial de los estudios de género, que hunden sus raíces en las teorías sociales críticas de los siglos XVIII-XIX sobre la condición de la mujer, y que tienen su antecedente más inmediato en los *Cultural Studies* de las décadas de 1960 y 1970. Los estudios de género, de inicio, cuestionan radicalmente la existencia de una “relación natural” entre las características biológicas del cuerpo sexuado, por un lado, y las identidades y las prácticas sexo-genéricas de los individuos, por el otro. Mientras que el sexo en términos estrictos es un asunto biológico (o sea, anatómico-fisiológico), el género es un asunto cultural, de asignación social de roles y de estereotipos, los cuales, cuando se los analiza con detenimiento, resultan validar y justificar casi siempre un *statu quo* inequitativo y discriminatorio (Héritier, 2007; Bourdieu, 2007; Lamas, 2003).

Puntos clave de la historia de la perspectiva de género, en este sentido, son las obras de la antropóloga cultural estadounidense Margaret Mead (1901-1978), de la filósofa y escritora francesa Simone de Beauvoir (1908-1986), y del psicólogo y sexólogo neozelandés John William Money (1921-2006). A este pensador, de hecho, se debe la introducción (en 1951), y la primera definición, del hoy tan empleado y conocido concepto *género* (con sus derivaciones: identidad de género y rol de género), si bien la realidad social a la que este concepto quedaba adherido ya había sido identificada y estudiada desde el Renacimiento (al menos).

En su célebre obra *El segundo sexo* (1949), Simone de Beauvoir nos recuerda que ya Michel de Montaigne (1533-1592), en los cabos del Renacimiento, había reparado claramente en el hecho de que las normas sociales con las que se juzga y califica el comportamiento de las mujeres, son normas que están hechas por los hombres para beneficio de los mismos. Por este motivo, cuando las mujeres se vuel-

ven conscientes de este hecho de control social machista, y lo perciben con actitud rebelde, es lógico que se generen disputas (De Beauvoir, 1997, 20).

La división por sexos es un hecho biológico incontestable,⁵ no así la determinación social de los géneros, que depende no de la ciega biología sino de un bien calculado uso del poder con miras a establecer relaciones de dominación o, al menos, situaciones de hegemonía. No en balde, el eminente filósofo Platón le agradecía a los dioses haber nacido hombre y libre. Triste destino era nacer hombre-esclavo o, bien, mujer. Por ello, “Todo cuanto ha sido escrito por los hombres acerca de las mujeres debe considerarse sospechoso, pues ellos son juez y parte a la vez” (De Beauvoir, 1997, 19), tal como lo dijo, en el siglo XVIII, Poulain de la Barre, un filósofo ilustrado feminista que Beauvoir gusta de recuperar.

Mediante la taxonomía implantada por la supremacía de los varones heterosexuales, la mujer queda reducida a matriz, a ovario, es decir, a instrumento de placer y a depósito de semen. De Beauvoir descubre que la mujer debe ser, “naturalmente”, esposa y madre. Este es “su destino”. Que la mujer no nace sino que se hace, es la idea básica de la teoría feminista de De Beauvoir. Pero sería más exacto decir que la mujer no nace, la hacen. ¿Y quiénes la hacen? La hacen los varones que hacen prevalecer su taxonomía machista de supremacía al interior de la sociedad y también, paradójicamente, la hacen aquellas mujeres que creen y aceptan esta taxonomía. Al cuerpo de la mujer se le imponen muchos significados sexo-genéricos desde y para el cuerpo sexuado del hombre; pero no de cualquier hombre, sino del hombre que es heterosexual (en esto no reparó mucho Simone de Beauvoir, por cierto).

Por eso, como bien lo apuntó De Beauvoir, el cuerpo, más que una cosa, es una situación relacional respecto a los demás; una situación relacional en donde los varones (heterosexuales) ejercen, claramente, un poder hegemónico (De Beauvoir, 1997, 59 y ss.). La mujer ad-

⁵ Sólo una acotación le hace falta a esta observación de De Beauvoir: que la tradicional división sexual binaria (macho-hembra) debe reservar un espacio para la excepción que confirma la regla: el hermafroditismo. Al respecto véase Money *et al.* (1955a, 301-319 y 1955b, 284-300).

quiere conciencia de sí misma en función del sí mismo del hombre, lo que viene a resultar una contradicción: la mujer es presionada a admitir que su conciencia y su vocación de mujer dependen de un “otro” que ni siquiera es mujer. La mujer no es mujer para sí, sino mujer para el varón. Sólo es tenida y valorada como mujer en la medida en la que este rol sexo-genérico resulta funcional para los fines y para las actividades del hombre, del varón. Así, entonces, “La historia nos muestra que los hombres han tenido siempre todos los poderes concretos; desde los comienzos del patriarcado han juzgado útil mantener a la mujer en un estado de dependencia; sus códigos han sido establecidos contra ella [...]” (De Beauvoir, 1997, 185).

La tradición judeocristiana está de forma estrecha enlazada con la predominancia del varón, cuando no de su franca y abierta dominación. Pero, como se ha señalado antes, no de cualquier varón, sino del varón heterosexual. Según este patrón, los hombres homosexuales no son hombres, o lo son en situación de deficiencia. Los hombres homosexuales son, en parte, mujeres: son hombres afeminados. ¿Y las mujeres homosexuales? Son otra “aberración de la naturaleza”, porque son mujeres que se rehúsan a asumir y a aceptar el papel sexo-genérico que les ha sido socialmente (“naturalmente”) asignado.

La homosexualidad, de hombres o de mujeres, masculina o femenina, es un defecto. De ninguna manera la tradición judeocristiana reconoce el derecho (el poder) de las personas a autodefinirse sexo-genéricamente. La autodeterminación identitaria no tiene, por tanto, cabida ni legitimidad. No se puede comprender, desde dicho esquema mental, que las determinaciones biológicas al nacimiento no son, en sí mismas, obstáculos definitivos para la afirmación autónoma de la propia personalidad, menos todavía desde que los procesos quirúrgicos y los tratamientos hormonales son capaces de reasignar el sexo (en todo o en partes).

Todas las personas vienen con cargas biológicas al nacimiento, cierto es. Pero éstas no obstan para que las personas puedan, dentro de las condiciones y las posibilidades imperantes en un momento dado, autoasignarse nuevas características corpóreas cargadas de nuevos significados individuales. El ser humano nace hecho de determinada manera, pero esto no impide que pueda ejercer su capacidad de auto-

construirse permanentemente sobre la base de un cuerpo sexuado dado de nacimiento, el cual de ningún modo es definitivo, ni inmutable. Esta idea sustancial ha sido la puerta de entrada de las ideas y demandas del movimiento GLBTTT al mundo actual.

Al menos desde la Edad Media, y debido al peso de la tradición judeocristiana, en Occidente el poder de los individuos a autodeterminarse de manera identitaria en cuanto a su conformación sexo-genérica, ha quedado reducido casi a la nada. La resistencia transgeneracional exhibida por las sexualidades alternativas tuvo que esperar a la secularización del derecho, esto en el marco del metadiscurso de los derechos humanos (discurso sustancialmente teñido de liberalismo), para que la resistencia social se transformara en demanda colectiva de contenido sociojurídico. Fue indispensable que el derecho se desprendiera de las concepciones religiosas y metafísicas, para que las normas que regulan las interacciones sociales tengan cada vez menos influencia de los dogmas y de los códigos morales sustentados en concepciones inapelables desde la mundanidad habitual de todos los seres humanos (Luhmann, 2005, caps. 6, 9 y 12; Luhmann, 2007, cap. 8; Habermas, 2000, caps. II-IV y IX).

Poco a poco, el moderno Estado de derecho ha venido incluyendo la idea de que el ser humano no debe ser discriminado por sus características biológicas, ni menos aun por sus preferencias personales legítimas (“legítimas” desde la perspectiva de la doctrina de los derechos humanos). Falta, sin duda, que el moderno Estado de derecho le reconozca mayores márgenes de maniobra al poder de las personas a autodeterminarse de manera identitaria en el ámbito sexo-genérico. En este campo, el derecho se ha mostrado todavía muy tibio y dubitativo.

Y mientras el derecho, en tanto conjunto de normas elementales de carácter heterónomo para la convivencia humana y el orden social, se muestra muy reservado, las personas incrementan día a día su poder de autodeterminación identitaria. Así, mientras en las partidas o actas de nacimiento se continúa clasificando a las personas con base en sólo dos categorías (hombre o mujer), según los caracteres sexuales primarios de los cuerpecitos que se presentan en los juzgados, el poder de autodefinition sexo-genérica de los individuos comienza a rebasar esta clasificación binaria, de tal suerte que las identidades

combinables, neutrales, flexibles o mutables, como la androginia, lo unisex, lo trans y lo *queer*, impregnan cada vez más ámbitos de la vida cotidiana de los individuos, sin que éstos incluso lleguen a ser en su totalidad conscientes de este hecho (Butler, 2004).

El “estigma” de ser homosexual: pecado, delito y enfermedad

Así como el suelo que pisan nuestros pies se va formando por acumulación y por diferenciación paulatinas de sustratos, formando niveles de distinta dureza y distinto grosor, las sociedades se conforman a partir de los sedimentos culturales que van dejando sus múltiples tradiciones. Sólo que, a diferencia del proceso de acumulación física que corresponde a los suelos, los sedimentos culturales son siempre motivo de tensión social, la cual ni siquiera en los regímenes totalitarios desaparece. En el seno de cada sociedad subsisten y persisten distintas tradiciones, casi siempre enzarzadas en tenaces luchas intestinas. Todas las tradiciones tienden a la hegemonía y algunas la alcanzan; pero la lucha es constante, por no decir permanente.

En México y el resto de Latinoamérica, y al menos hasta la fecha, todo lo que se haga o deje de hacer en materia de moral pública y de costumbres, aún en los albores del siglo XXI y aun en las localidades más secularizadas (por ejemplo el Distrito Federal de México), tiene un subsuelo inmediato: el de la tradición judeocristiana, en su vertiente hispano-católica. El imperio español conquistó y culturizó una enorme área de lo que hoy en día se llama América Latina, y aunque tal área continental se ha emancipado de su conquistador, la tradición judeocristiana inoculada en estas latitudes permanece viva y actuante. Se puede decir, en consecuencia, que en América Latina se acabó el imperio español, pero permaneció y permanece la tradición religiosa impuesta por los conquistadores españoles, la cual, por cierto, se ha constituido como la tradición cultural hegemónica de estas tierras en cuanto concierne a moral pública y costumbres.

La independencia de las colonias españolas en América estuvo inspirada en los ideales liberales de la Ilustración (siglo XVIII), de la independencia de las colonias británicas en América del Norte (1776)

y de la revolución francesa (1789). En el caso de México, además, la tradición liberal se proyectó, durante el siglo XIX, a niveles vanguardistas a través de las Leyes de Reforma⁶ y de la Constitución de 1857. Muchos cambios sociales relevantes del México independiente y moderno se deben al espíritu liberal impregnado en el derecho mexicano desde el siglo XIX. Sin embargo, ha habido áreas del derecho y del espectro social que han permanecido intactas; áreas en donde la tradición liberal ha tenido que caminar pisando las huellas que previamente ha dejado marcadas, y marcadas con profundidad, la tradición judeocristiana que dejó en herencia la Colonia.

La tradición judeocristiana ha tenido, durante su historia, un acentuado componente homofóbico. En la Biblia misma, texto considerado “sagrado” por dicha tradición, contiene no pocas ideas y citas claramente encaminadas al aborrecimiento y a la reprobación de las relaciones homosexuales y de la homosexualidad misma. Así, por ejemplo, desde el primer libro de la Biblia encontramos una clara condenación de las prácticas y conductas homosexuales; esto en uno de los relatos más conocidos: el correspondiente al “pecado de Sodoma y Gomorra”, localidades en las que Yahveh (nombre supuesto de Dios) hace llover azufre y fuego hasta arrasrarlas. Su pecado: el ejercicio de la homosexualidad (Gn. 19, 1-29).⁷

En el Levítico, que también es uno de los primeros libros bíblicos y que resulta fundamental dentro de la normatividad esencial del judeocristianismo, se dice:

“No te acostarás con varón como con mujer; es abominación” (Lv. 18, 22).

“Si alguien se acuesta con varón, como se hace con mujer, ambos han

⁶ Entre 1855 y 1872, los gobiernos liberales, la mayoría de ellos bajo el liderazgo de Benito Juárez, emitieron 174 ordenamientos jurídicos de distinta naturaleza que, en conjunto, son conocidos como *Leyes de Reforma*. Con su contenido modernizador, estas normas jurídicas impulsaron la secularización y la laicización del orden político mexicano en detrimento del orden colonial. De esta forma, las generaciones de liberales de la segunda mitad del siglo XIX colocaron los fundamentos ideológicos, jurídicos e institucionales para la modernización de la república mexicana.

⁷ La fuente de todas las citas y referencias será la llamada *Biblia de Jerusalén*, por ser ésta una de las versiones más autorizadas no sólo por la Iglesia católica romana sino también por otras asociaciones religiosas cristianas.

cometido abominación; morirán sin remedio; su sangre caerá sobre ellos” (Lv. 20, 13).

Los libros bíblicos pasan del Viejo al Nuevo Testamento enunciando cosas idénticas o similares. Y no obstante que los intérpretes bíblicos arguyen que el Nuevo Testamento significa la nueva alianza sellada por Dios y el género humano a través del “sacrificio redentor” de Jesús, razón por la cual esta nueva alianza está basada en el amor más que en el miedo y el castigo, no se suaviza siquiera un poco el riguroso rechazo y la enconada reprobación de cara a la homosexualidad.

Así tenemos que Saulo de Tarso (San Pablo), judío converso al cristianismo y personaje central dentro del proceso de fijación del dogma cristiano y de su moral adyacente, afirma tajante:

Por eso los entregó Dios a pasiones infames; pues sus mujeres invirtieron las relaciones naturales por otras contra la naturaleza; igualmente los hombres, abandonando el uso natural de la mujer, se abrasaron en deseos los unos por los otros, cometiendo la infamia de hombre con hombre, recibiendo en sí mismos el pago merecido por su extravío (Rm. 1, 26-27).

¿No sabéis acaso que los injustos no heredarán el Reino de Dios? ¡No os engaños! Ni los impuros, ni los idólatras, ni los adúlteros, ni los afeminados, ni los homosexuales (1 Cor. 6, 9).

Sí, ya sabemos que la Ley es buena, con tal que se la tome como ley, teniendo bien presente que la ley no ha sido instituida para el justo, sino para los prevaricadores y rebeldes, para los impíos y pecadores, para los irreligiosos y profanadores, para los parricidas y matricidas, para los asesinos, adúlteros, homosexuales, traficantes de seres humanos, mentirosos, perjuros y para todo lo que se opone a la sana doctrina, según el Evangelio de la gloria de Dios bienaventurado, que se me ha confiado (1 Tm. 1, 8-11).

No hay una sola cita en todo el texto bíblico, ni una sola, que trate al menos compasivamente y con un poco de benevolencia (ya no digamos “tolerancia”) a las y los homosexuales, ni siquiera en los textos más humanistas que se le atribuyen a Jesús, figura principalísima del cristianismo. Queda más que claro el asunto: el componente fun-

damental del *corpus* judeocristiano (es decir, la Biblia, la “sagrada escritura” de dicha tradición) es acentuadamente homofóbico.

Sobre esta base, no nos es dable esperar que la doctrina, la moral y la práctica litúrgica asociadas con la tradición judeocristiana se exhiban de otra forma que no sea homofóbicamente. De hecho, desde antes de que se establecieran el credo oficial (en el 325 d.C., durante el Concilio de Nicea) y el canon bíblico (393 d.C., durante el Concilio de Hipona) del cristianismo católico, resultaba más que evidente que la tradición cristiana hegemónica estaba impregnada de homofobia.

La Patrística, lo mismo la latina que la griega, condenó acremente todo desorden homosexual. Y los grandes tratadistas (filósofos y teólogos) medievales, comparten, dentro de sus muy variados intereses de pensamiento, la abierta y tajante condena de las prácticas homosexuales. De hecho, desde los albores del cristianismo, pero sobre todo durante la Edad Media, se comenzó a emplear de forma sistemática (hasta institucionalizarse) un término tajante con base en el cual se valoraban, clasificaban y calificaban las prácticas homosexuales de cualquier tipo: por sí mismas, estas prácticas se constituían como comportamientos *contra natura*: contrarios a la naturaleza.

En el siglo XI, se institucionaliza el término *sodomía* (en alusión al “pecado de Sodoma”) gracias al tratado *Liber Gomorrhianus* (el Libro de Gomorra) del monje benedictino Petrus Damianus, quien con toda seguridad y firmeza afirma que quien incurre en dicha práctica comete un pecado compuesto: *el de actuar en contra de la naturaleza, el de someterse a la concupiscencia y el de hacer uso de la sexualidad sin fines reproductivos*. Y en los siglos XIII y XIV, al calor de las últimas cruzadas y de los primeros brotes de heterodoxia en el seno del cristianismo católico, la sodomía llegó a equipararse con la herejía, pudiendo aplicarse la pena de muerte a los transgresores.

La libertad religiosa que comenzó a desenvolverse, sobre todo en Europa occidental, a raíz de la reforma protestante (siglo XVI), prácticamente dejó intacta la moral cristiana histórica respecto a la homosexualidad. Ni una sola de las grandes expresiones del protestantismo (luteranismo, calvinismo, anglicanismo y zwinglismo) mostró una postura moral distinta a la del catolicismo. La tradición cristiana, aún con el añadido protestante, seguía siendo homofóbica.

Sólo con la llegada de la Ilustración (siglo XVIII) y tras la influencia del liberalismo (sobre todo del liberalismo influido por el libertinismo del siglo XVII), la cosmovisión judeocristiana comenzó a ser contrapezada, si bien no con mucho éxito. Si la libertad es un valor moderno, contrario a los tabúes y prohibiciones de la moral convencional heredada del medioevo, no debe existir óbice para que la gente ejerza libre y expansivamente todas sus *sensaciones placenteras*, de cualquier tipo (incluidas, obvio es, las de naturaleza sexual): este era (y, por supuesto, sigue siendo) el mensaje esencial del libertinismo.⁸ Pero la versión libertina del liberalismo fue muy débil como para menguar el poder de la moral convencional con la que tanto se enfrentaba.

Y si bien fue cierto que, gracias a la nueva tradición occidental, es decir, la tradición liberal (la que configura propiamente la modernidad), algunos ordenamientos jurídicos homofóbicos fueron suprimidos o suavizados, otros quedaron intactos e, inclusive, se acentuaron. Así, por ejemplo, en Inglaterra, la Buggery Act, emitida en 1553 en Inglaterra por Enrique VIII y que castigaba la “sodomía” con la horca, fue abrogada en 1861, lo que no supuso el fin de la penalización de la sodomía, delito por el que fue procesado el afamado literato irlandés Óscar Wilde en mayo de 1895, y por el cual se le condenó a dos años de trabajos forzados en la cárcel de Reading. En el siglo XIX, cierto es, desapareció en Inglaterra la pena de muerte para la sodomía; pero de ningún modo desapareció el castigo ejemplar para la misma (Naphy, 2006, 285 y ss.).

Al llegar el siglo XIX, y pese a las ideas y consignas de la Ilustración, la homosexualidad seguía siendo considerada, en su mayoría,

⁸ Julian Offray de La Mettrie, libertino prominente de la primera mitad del siglo XVIII, contradiciendo el estoicismo enseñado por Séneca y por los eclesiásticos católicos, afirma sin ningún escrúpulo: “[...] para explicar el mecanismo de la felicidad sólo consultaremos a la naturaleza y a la razón, únicos astros, en efecto, capaces de esclarecernos y conducirnos si abrimos nuestra alma a sus rayos para cerrarla a los mismos envenenados que forman la atmósfera del fanatismo y el prejuicio. [...]. Nuestros órganos son susceptibles de un sentimiento y de una modificación que nos gusta y nos hace amar la vida. Si la impresión de ese sentimiento es breve, se trata del placer; si más larga, de la voluptuosidad; si permanente, de la felicidad. Es siempre la misma sensación que sólo difiere de su duración y su vivacidad. Agrego esto, porque no hay soberano bien más exquisito que el gran placer del amor, que tal vez lo constituye” (2005, 29-30).

como un pecado y como un delito. De manera más exacta: la homosexualidad era un delito para los tribunales porque, como antecedente, era ya considerada como un pecado por las iglesias cristianas. Curiosamente, la ciencia médica decimonónica, pese a sus grandes avances, no consiguió deshacerse de los prejuicios eclesiásticos ni tribunicios, y, consecuente con ellos, comenzó a tratar a la homosexualidad como una enfermedad.

El siglo XIX fue, entre otras cosas, el siglo de la medicina. Los avances de esta ciencia pasaron de los órganos visibles al mundo microbiano, y de éste a la mente a través de la neurofisiología, la psiquiatría y el psicoanálisis. Es entonces cuando surge el término *homosexual*, empleado por vez primera, en un opúsculo apologético (de 1869), por el poeta y traductor austrohúngaro Karl-Maria Kertbeny, pero siendo popularizado en los ámbitos científico y académico por Richard Freiherr von Krafft-Ebing, psiquiatra alemán, a través de su libro *Psychopathia Sexualis* (de 1886). Krafft-Ebing sostenía que el propósito del deseo sexual era la procreación, por lo que cualquier forma de deseo sexual contraria a este fin tenía que ser catalogado como “perversión”. La homosexualidad nace como “perversión” dentro del discurso médico dominante de finales del siglo XIX. No en balde, los casos clínicos que Krafft-Ebing pudo integrar durante su amplia e intensa práctica profesional, tuvieron como escenario los tribunales y los manicomios, sitios en donde pudo entrevistar a personas homosexuales por hallarse allí en calidad de acusados o de enfermos.⁹

Juzgó bien el psiquiatra estadounidense-húngaro Thomas Szasz cuando al estudiar esta etapa de la ciencia médica, afirmó que, al estudiar las conductas humanas “desviadas”, la inmensa mayoría de los médicos rebasaron por mucho su vocación científica y se asumieron como los celosos guardianes de un determinado orden social; de un orden social bastante *ad hoc* al conservadurismo que primó durante la segunda mitad del siglo XIX (Szasz, 1997, 167 y ss.).

El discurso científico sobre la homosexualidad experimentó un giro trascendente cuando, hacia mediados del siglo XX, el biólogo-psicólogo estadounidense Alfred Kinsey (1894-1956) publicó, en una época de

⁹ Una bien cuidada selección de textos pertenecientes a la *Psychopathia sexualis* de Krafft-Ebing puede encontrarse en el sitio: www.identidades.org/fundamentos.

arrebato conservador que culminaría en el macarthismo (1950-1956), los resultados sobre sus estudios sobre las sexualidades masculina (*El comportamiento sexual en el hombre*, 1948) y femenina (*El comportamiento sexual en la mujer*, 1953). Algunos resultados fueron impactantes para una sociedad que veía en el puritanismo protestante una parte sustancial de su legado histórico nacional.

De acuerdo con el *Informe Kinsey*, el 50% de los hombres era exclusivamente heterosexual, mientras un 13% sentía en ocasiones atracción por otros hombres y el restante 37% había tenido al menos una experiencia homosexual (con orgasmo incluido). Además de esto, el 25% del total de la población masculina tenía experiencias o deseos homosexuales no ocasionales, el 18% de los varones tenía tantas experiencias homosexuales como heterosexuales, el 13% era más homosexual que heterosexual y el 10% era casi exclusivamente homosexual. En tanto, el 13% de las mujeres había experimentado alguna vez algún orgasmo homosexual a partir de la edad adolescente, amén de que la incidencia acumulativa de experiencias homosexuales entre mujeres alcanzaba el 28% (contra el 50% de los hombres). Asimismo, los estudios de Kinsey revelaron que el 60% de los hombres y el 33% de las mujeres habían participado en, al menos, una práctica homosexual manifiesta (con o sin orgasmo) durante o después de la adolescencia; y que entre el 3 y 4% de la población había manifestado tener una vida homosexual exclusiva al menos desde la adolescencia (Gathorne-Hardy, 2000).

Antes de Kinsey, hubo experiencias de investigación científica en el campo de la sexualidad que también apuntaron hacia una desestigmatización de la homosexualidad, hacia un trabajo cada vez más científico y humanista en este campo. Cabe destacar, en este sentido, la labor del Institut für Sexualwissenschaft (Instituto para la Ciencia Sexual), institución privada sin ánimo de lucro que funcionó en Berlín (Alemania) entre 1919 y 1933, bajo la dirección del médico judío Magnus Hirschfeld. Este instituto, además de dar pasos firmes en el estudio científico y humanista de la homosexualidad, de manera sistemática pugnaba por la eliminación de la homosexualidad como enfermedad dentro de los catálogos médicos, así como por el reconocimiento de los derechos de las y los homosexuales. Desafortunadamente, una gran

parte de la obra realizada y acumulada por el Instituto para la Ciencia Sexual se perdió con el ascenso del Tercer Reich. Por ello, la obra de Alfred Kinsey sigue siendo considerada como el parteaguas de los estudios científicos sobre sexualidad: no por ser los primeros, sino por haber logrado trascender los óbices de su tiempo y por haber abierto cauces de investigación científica hasta ahora irreversibles.

La revolución contracultural (que supuso una revolución sexual) de las décadas de 1960 y 1970, con toda su carga de crítica, resistencia, militancia y boicot frente a los cánones autoritarios (incluido el puritanismo en materia de moral y de costumbres), propulsó una nueva mentalidad y una nueva actitud social respecto a la sexualidad y a todas las potencialidades placenteras del cuerpo humano. En este contexto, crece y se potencia en movimiento gay-lésbico (primer eslabón del movimiento GLBT), que de inmediato fue atacado y censurado por los sectores sociales conservadores.

Desde entonces, y al lado de las teorías feministas, las *teorías de la diversidad sexual* se han abocado a desmontar (deconstruir, desestructurar) y deslegitimar el discurso dominante en lo que concierne a los asuntos del cuerpo sexuado; discurso de clara inspiración judeocristiana, para el caso de Occidente, que ha influido, de manera sistemática y de modo hegemónico, los marcos jurídicos y sociales que se aplican a todas las personas. La labor de desmontaje tuvo su primer gran éxito cuando, en 1973, se logró que la homosexualidad dejara de ser considerada como una enfermedad por parte de la mundialmente influyente Asociación Americana de Psicología.

Homosexualidad y democracia: los derechos humanos vs. el estigma

Cuando el discurso médico comenzó a sustraer a la homosexualidad del mundo de la morbilidad, se hizo posible una revisión crítica de la situación jurídica de las y los homosexuales con miras a reconocerles (reconocerles, no otorgarles) los derechos fundamentales de los cuales habían sido histórica y sistemáticamente excluidos. Claro, si la homosexualidad no es una enfermedad sino una forma más de identidad

personal, en específico una forma de autodeterminación sexo-genérica, es menester preguntarse por qué un derecho, que se proclama “moderno”, no reconoce y protege esta forma de identidad.

En el marco de la reflexión jurídica moderna surgieron preguntas acuciosas y trascendentes. Si en el mundo moderno debe privar el derecho secularizado, es decir, el derecho distanciado, separado y ajeno respecto a consideraciones conceptuales y valorativas de carácter religioso, ¿cómo se debe abordar el tema de la homosexualidad cuando la ciencia le ha extraído el estigma de “enfermedad”? ¿cómo deben ser protegidos los derechos de las personas que no comparten los valores morales hegemónicos de raíz religiosa que impropriadamente han influenciado el mundo jurídico?, ¿qué postura deben asumir las autoridades públicas dentro un Estado de derecho que se sustenta en la regla de la mayoría no menos que en el respeto de las minorías?, ¿hasta dónde los regímenes democráticos modernos incumplen su cometido histórico al permitir que el mundo jurídico (el derecho) excluya a las y los homosexuales del goce y ejercicio pleno de los derechos civiles?, etcétera.

Antes, pero sobre todo después del inicio de la desmorbilización mundial de la homosexualidad (1973), la investigación biopsicosociológica de este tipo identitario apuntaba a considerar que si el derecho moderno no había llegado a reconocer y a proteger los derechos fundamentales de las y los homosexuales, era porque aún pesaban sobre él las cosmovisiones heredadas del pasado inmediato, caracterizadas por ser muy resistentes a los procesos de secularización.¹⁰

¹⁰ “Entendemos por secularización el progreso por el cual algunos factores de la sociedad y de la cultura son sustraídos de la dominación de las instituciones y los símbolos religiosos. Cuando hablamos de sociedad e instituciones en la historia del Occidente moderno, está claro que la secularización se manifiesta por la evacuación por parte de las iglesias cristianas de áreas que previamente estuvieron bajo su control e influencia –por ejemplo, la separación entre Iglesia y Estado, la expropiación de los bienes eclesiales inmuebles o la emancipación de la educación con relación a la tutela de la Iglesia. Sin embargo, cuando hablamos de símbolos y de cultura, implicamos que la secularización es algo más que un proceso socioestructural. Afecta a la totalidad de la vida cultural e ideológica, y puede observarse en el declinar de los temas religiosos en las artes, en la filosofía, en la literatura, y sobre todo en el despertar de la ciencia como una perspectiva respecto al mundo, autónoma y eminentemente secular” (Berger, 1999, 154-155).

El discurso médico desestigmatizante caminó de la mano con los estudios de género (*Gender Studies*) y con los estudios críticos del derecho (*Critical Legal Studies*). Los estudios de género, aun los que se realizaron antes de que el término “género” fuera de uso corriente, sirvieron para demostrar no solamente que la cultura dominante y la moral convencional estaba estructura para favorecer a los hombres, pero no a los hombres en general, sino a los hombres heterosexuales. De esta forma, los estudios de género contribuyeron a demostrar que la dominación masculina supone una serie de imposiciones físicas, psicológicas y simbólicas que se aplican de manera sistemática *sobre las mujeres* (hetero y homosexuales) no menos que sobre todos los hombres homosexuales (concebidos, no gratuitamente, como “hombres afeeminados”, como “anormales”). No en balde, los movimientos feminista y gay-lésbico (extensible éste a las demás sexualidades de carácter alternativo: bisexual, travesti, transexual, transgénero, *queer*, pansex, *drag queen*, etcétera) avanzaron aliados y simultáneamente.

Desde entonces, ambos movimientos han venido enfrentando obstáculos comunes, agrupados todos ellos en torno a los valores hegemónicos en materia de moral pública y de costumbres, de notoria raíz judeocristiana (hablando de y desde la civilización occidental). Salió a la luz pública una verdad indiscutible: “La libido socialmente sexuada entra en comunicación con la institución que censura o legitima su expresión” (Bourdieu, 2007, 77). Devino imperante conocer, entonces, cómo y por qué se va estableciendo la censura, la prohibición, la represión, la persecución y la sanción respecto a ciertas prácticas sexuales, y de qué modo estos mecanismos de descalificación impregnan los marcos jurídicos y los valores morales de la sociedad moderna.

La ciencia histórica, en versiones como la Escuela de los Annales (Braudel, 1989, cap. 3; Aguirre, 2005, caps. 3-5), apela a la larga duración y al enorme peso de las estructuras sociales para explicar la permanencia inercial de ciertos esquemas mentales y actitudinales dentro de la sociedad, no menos que la resistencia insistente al cambio social incluso mediante el uso de la violencia física, psicológica o simbólica. En este mismo orden de ideas, Michel Foucault ejerce un tipo de historiografía muy peculiar, encargada no tanto de describir a detalle acontecimientos relevantes vinculándolos con personajes no-

tables, sino de analizar críticamente los grandes ensamblajes ideológicos que devoran, por su magnitud espacial y temporal, generaciones enteras, y que, por lo mismo, suelen confundir lo relativo y temporal con lo universal e imperecedero.

Para que el oficio de historiar rinda mejores frutos debemos emplearlo arqueológicamente en el campo de las ideas, aplicándolo para “desenterrar”, nivel por nivel y estrato por estrato, las ideas que, en su momento histórico se pretendieron universales y eternas, pero que, gracias a dicha labor arqueológica, surgen en el presente como pasajeras, aunque muy larga sea su duración. Al penetrar con profundidad en el campo de las ideas, el análisis arqueológico rebasa (no niega) la historia de las mentalidades, hasta ser capaz de ubicar a éstas dentro de los discursos a los que pertenecen y de entender cómo estos discursos acaban imponiéndose en ciertos periodos de la civilización, demostrando, entre otras cosas, que la sociedad se constituye a sí misma como una amplia y compleja red de poderes y de contrapoderes que buscan dominarse mutuamente (Foucault, 1990, cap. IV).

El análisis arqueológico del discurso nos obliga a fijarnos en quién, y desde dónde, define el contenido y alcances de las palabras, al tiempo que delimita su uso tanto en el espacio público como en el espacio privado. Esto es muy importante para saber quién domina y cómo lo hace. El poder de designación y de clasificación nunca es neutro: siempre supone relaciones de poder; de un poder que busca de manera permanente transformarse en dominio o, al menos, en hegemonía. El lenguaje, más que tratar de expresar fielmente la verdad conseguida por la razón (típica función veritativa de la filosofía aristotélica), trata de “crearla”, de “inventarla”, para luego imponerla. La ideología dominante posee, para su uso y provecho, un lenguaje arbitrario e impuesto, que termina por volverse “natural”, “común”, “correcto”, a fuerza de repeticiones:

En un primer examen, es posible definir las palabras por su arbitrariedad y su carácter colectivo. En su raíz primera, el lenguaje está hecho —como dijo Hobbes— de un sistema de notas que los individuos han elegido de antemano por sí mismos; por medio de estas marcas, pueden recordar las representaciones, ligarlas, disociarlas y trabajar con ellas.

Son las notas que una convención o una violencia han impuesto a la colectividad (Foucault, 2007, 86-87).

Aportaciones de esta naturaleza lograron, poco a poco, ir deconstruyendo, ir desestructurando, el discurso de dominación masculina heterosexual, adverso lo mismo a las mujeres (a todas) que a los varones homosexuales. Al quedar desnudo el sistema de dominación masculino heterosexual, a la valencia diferencial de los sexos¹¹ quedó añadida lo que, por extensión, podríamos llamar la *valencia diferencial de las preferencias sexuales*, en donde lo homosexual queda sometido (si no es que suprimido) por lo heterosexual.

La homosexualidad se asoma como una “anormalidad” que debe ser castigada o extirpada o, en el menos malo de los casos, marginada, ocultada o negada. Por ello, afirma Foucault, a diferencia de otras civilizaciones, en la occidental (con su clara impronta de cultura judeocristiana) no sólo no existe un *ars erotica* pública (ni siquiera de tipo heterosexual), sino que, a contracorriente, el ejercicio de la sexualidad ha quedado codificado con base en muy rígidas prohibiciones y en la culpa consecuente, abjurando del placer carnal y reduciendo el acto sexual al fin preeminente de la procreación (Foucault, 1998, 72 y ss.).

Esto, sin embargo, comenzó a cambiar a partir del siglo XVIII (al menos), cuando la civilización occidental hilvanó, y asumió a cabalidad como suyos, los valores de la modernidad propiamente dicha; valores anclados, en lo fundamental, en el régimen de libertades (políticas y económicas en un principio) postulado y defendido por el liberalismo clásico (Guilherme, 1993, caps. I-III). Con esta nueva *episteme* en sus entrañas, el Occidente entró en un estado de tensión permanente debido a la discordancia existente, en muchos puntos, entre la tradición judeocristiana y el nuevo discurso (el liberal). El avance y la implantación de éste requería minar (algunos liberales creyeron que de

¹¹ “La valencia diferencial de los sexos traduce el lugar diferente que reciben universalmente ambos sexos en una tabla de valores y marca el predominio del principio masculino sobre el femenino. [...] La valencia diferencial de los sexos se reencuentra en la jerarquía que connota el sistema binario de oposiciones que nos sirve para pensar y que es compartido por hombres y mujeres” (Héritier, 2007, 114-115).

forma radical) las bases de la cosmovisión judeocristiana y de su organización eclesiástica, íntimamente vinculadas no sólo con el medioevo sino también con el antiguo régimen.¹² El liberalismo impulsó la noción moderna de Estado de derecho, que suponía la secularización de las normas jurídicas y la institucionalización de la vida social con fundamento en la doctrina de los derechos humanos, iniciando la lista con los derechos civiles (hoy catalogada como la “primera generación” de los derechos humanos): libertad de pensamiento, de imprenta, de expresión, de oficio, de religión, de comercio, de asociación, de contratación, de tránsito, de residencia, etcétera.

Pero, asimismo, la noción moderna de Estado de derecho instituyó: *a)* el régimen democrático en su calidad de gobierno de las mayorías más con respeto, reconocimiento y tolerancia hacia las minorías; y *b)* el republicanismo como fundamento jurídico-filosófico que garantiza que todos los individuos puedan participar, sin exclusión de ningún tipo y de igual manera, de los bienes del Estado, de la vida política y de los derechos establecidos a título universal (accesibles a todas las personas). Justo por todo esto, el moderno Estado de derecho colocó su cimiento en la noción de contrato, entendido éste como el acuerdo libre e informado celebrado entre dos o más voluntades a objeto de establecer derechos y obligaciones. El contractualismo ha resultado, desde entonces, tan sustancial para la sociedad occidental, que no en balde las constituciones o leyes supremas de los Estados nacionales han sido conceptuadas como contratos sociales (Carbonell, 2005).

Así, como el mundo occidental moderno nace abierto al reconocimiento y a la defensa de los derechos individuales, no tardó en preguntarse cómo proceder respecto a los grupos sociales minoritarios o alternativos. Esta clase de cuestionamientos no tardaron en poner en aprietos aun a los liberales más eximios y progresistas: los menos no encontraron traba para reconocer a las y los homosexuales como sujetos de derecho al mismo nivel que el de los demás individuos; los más,

¹² “Uno de los primeros pasos de la revolución francesa consistió en combatir a la Iglesia, y tras las pasiones nacidas de esa revolución, la primera en aparecer y la última en extinguirse fue la pasión irreligiosa. Aún tras de que se desvaneció el entusiasmo por la libertad, tras de que los franceses aceptaron comprar la tranquilidad al precio de la servidumbre, siguió subsistiendo la rebelión contra la autoridad religiosa” (Tocqueville, 1998, 91).

en cambio, no tardaron en poner algunos reparos, ya fuese por prejuicios propios, ya por no querer inquietar demasiado a la gente común y corriente, muy influenciada aún por los valores tradicionales hegemónicos (Naphy, 2006, caps. V-VI).

Queda claro, esto sin duda, que sobre la base del discurso liberal, y sobre todo desde el siglo XIX, Occidente comenzó a avanzar significativamente en lo que atañe a la erradicación de la idea de que la homosexualidad tenía que estar catalogada como delito y como enfermedad. Las primeras medidas de importancia al respecto consistieron en atenuar las penas y en tratar de eliminar la homosexualidad (casi siempre en su versión de sodomía u homosexualidad masculina¹³) de los códigos penales.¹⁴ Posteriormente, la lucha fue por erradicar la idea de la homosexualidad como enfermedad. Había de sacarla como tal de los tratados de medicina.

Para quienes se aventuraron a contrariar a la moral judeocristiana y pugnar por el reconocimiento de un grupo social con una doble desventaja (la de ser minoritario y la de distanciarse de la moral pública convencional), resultó muy importante apelar al discurso jurídico moderno, al postular que ni siquiera el Estado tiene autoridad para restringir los derechos de una minoría, y que, antes al contrario, el Estado está obligado a defender los derechos de las minorías frente a las posturas sociales mayoritarias que, creyendo erróneamente que sólo en las mayorías habita la democracia, tienden a socavar los derechos fundamentales de las minorías.

El moderno Estado de derecho comenzó a mostrar una sensibilidad muy aguda y refinada respecto a los casos de las personas integrantes de grupos minoritarios, independiente de sus características. Resultaba claro que la modernidad legal demandaba la erradicación de la

¹³ Llama mucho la atención el hecho de que, inclusive en los cabos del siglo XIX, en muchas partes (Inglaterra, por ejemplo) se consideraba que la homosexualidad no podía darse entre mujeres, razón por la cual no existían penas jurídicas para el lesbianismo por no existir éste como tipo penal.

¹⁴ El famoso código penal napoleónico, de enorme influencia incluso hoy en día en el mundo occidental, se mostraba benevolente respecto a la homosexualidad. Y, por la influencia de tal disposición legal, algunos países europeos (como España, Portugal, Polonia, Finlandia y los Países Bajos) dieron pasos notables hacia la despenalización de la homosexualidad.

discriminación: las personas debían ser tratadas de igual forma, sin importar su raza, etnia, sexo, edad, credo, lengua, apariencia física, estado civil, condición de discapacidad, preferencia sexual, etcétera.

Por este motivo, la cultura jurídica internacional, desde 1948 (año de la Declaración Universal de los Derechos Humanos por parte de la ONU) hasta la fecha, ha venido evolucionando, dentro de los cánones inherentes a la doctrina de los derechos humanos, a fin de depurar y redimensionar constantemente el derecho a la igualdad (que supone el derecho a no sufrir discriminación). En consecuencia, el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos y el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales, ambos de 1966, ampliaron el alcance interpretativo de los derechos civiles, postulando de manera tajante el principio de no-discriminación, así como de acceso, goce y ejercicio a todos los derechos.

A través de múltiples protocolos facultativos y de documentos preparatorios, ha seguido su curso la evolución del principio de no-discriminación, lográndose, incluso, que este principio ya se empiece a aplicar para el caso específico de las y los homosexuales. Los más recientes eslabones de esta evolución en este sentido son: *a)* la eliminación de la homosexualidad como enfermedad dentro de la clasificación empleada por la Organización Mundial de la Salud (en 1990); *b)* el reconocimiento del ILGA,¹⁵ como “organización con estatus consultivo”, por parte del Consejo Económico y Social de la ONU (en diciembre de 2006); y *c)* los Principios de Yogyakarta¹⁶ (en marzo del 2007) que, entre otras cosas, declaran explícitamente que las legislaciones nacionales que penalizan la homosexualidad están violando el derecho internacional de no-discriminación.

En el marco de todos estos cambios sociojurídicos a nivel mundial es que se han presentado las reformas legales latinoamericanas en

¹⁵ La International Lesbian and Gay Association (ILGA; en español: Asociación Internacional de Gays y Lesbianas), fue fundada en agosto de 1978, en Coventry (Inglaterra), como federación de organizaciones locales para la defensa de los derechos de las minorías de identidad sexual alternativa. Hoy en día agrupa a cerca de 650 agrupaciones de alrededor de 90 naciones de todos los continentes.

¹⁶ Su nombre oficial es: Principios de Yogyakarta sobre la Aplicación de la Legislación Internacional de Derechos Humanos a las Cuestiones de Orientación Sexual e Identidad de Género.

cuanto al reconocimiento, paulatino y tibio pero sostenido, de los derechos civiles de las personas homosexuales. En este marco se crearon las nuevas figuras jurídicas que reconocen, sustentan, protegen y garantizan derechos civiles para beneficio claro y contundente de las parejas homosexuales, a saber: la “unión de hecho o civil” (Argentina y Brasil), la “sociedad de convivencia” (México) y la “unión concubiniaria” (Uruguay).

Estas figuras jurídicas, sin duda, distan mucho de poseer el grado de avance que ha sido posible obtener en otras latitudes, en donde la unión homosexual avalada jurídicamente ya ha asumido la figura de matrimonio como tal. Así ha sucedido en los Países Bajos (2001), Bélgica (2003), España (2005), Canadá (2005) y Sudáfrica (2006); países a los que se suma el estado de Massachusetts (Estados Unidos), que lo legalizó en el 2004, y el estado de Israel, que si bien no lo contempla dentro de su legislación nacional, se les reconoce plenamente a todas las parejas extranjeras que se internan en su territorio en calidad de cónyuges. Esto jamás, nunca, hubiera sido posible si no se hubiera dado el largo proceso de desestigmatización de la homosexualidad, del cual vemos ya algunos frutos.

A manera de conclusión

En años muy recientes, algunos países latinoamericanos (Argentina, Brasil, México y Uruguay) han experimentado trascendentes modificaciones legales orientadas a reconocer y a salvaguardar algunos derechos civiles elementales de las parejas homosexuales en materia de familia, hogar, sexualidad y pareja. Estos relevantes e inéditos cambios sociojurídicos sólo pueden ser entendidos a cabalidad si se parte del análisis crítico del largo, muy largo, proceso social de desestigmatización de la homosexualidad (extensible a las otras formas de sexualidad alterna).

No obstante que todos los países latinoamericanos fundamentan sus pactos constitucionales en la doctrina de los derechos humanos, de clara raíz liberal, ésta no ha logrado influir de modo decisivo algunos campos del devenir social. Por ello, las y los homosexuales siguen

siendo tratados como “estigmatizados”, ya que todavía se les juzga masiva e institucionalmente a partir de la taxonomía homofóbica que le es inherente a la tradición judeocristiana que fue impuesta durante la invasión de conquista y coloniaje llevada a cabo por el imperio español.

La homosexualidad ha sido vista como pecado, como delito y como enfermedad. Poco a poco, estos estigmas (sobre todo los últimos dos) comienzan a ser superados, de tal suerte que lo que antes fue considerado como un estigma, ahora es visto, tibiamente pero con cierta seguridad, como un modo legítimo de autodeterminación de la identidad sexo-genérica, de un derecho de los individuos a fraguar su propia identidad a partir de su corporeidad sexual.

Fue necesario cierto grado de secularización en el campo jurídico, así como la reinterpretación conceptual de la doctrina de los derechos humanos, para que las naciones latinoamericanas ya mencionadas hayan sido capaces de dar pasos sustantivos con miras a acercarse cada vez más al caro sueño democrático de la “sociedad de iguales”, asumiendo que nada impide que las y los homosexuales gocen de los mismos derechos que las y los heterosexuales. Estamos presenciando un fenómeno nuevo y relevante en América Latina: una redefinición de la sociedad en materia de hogar, familia, sexualidad y pareja.

La Ley de Sociedad de Convivencia para el Distrito Federal, que fue aprobada el 9 de noviembre de 2006, es un acto legislativo que se inscribe dentro de una larga serie de esfuerzos nacionales e internacionales tendientes a reconocer y respetar los derechos civiles de las y los homosexuales. Es una muestra de que sigue avanzando, lento pero seguro, el proceso de desestigmatización de la homosexualidad (no es delito, no es enfermedad y que sea “pecado” no importa para efectos de un derecho secularizado) que dio inicio por el influjo del pensamiento ilustrado y democrático (siglo XVIII) en Occidente.

En este contexto, resultan notables los esfuerzos de los países en donde ya existe el matrimonio homosexual como tal (Países Bajos, Bélgica, España, Canadá y Sudáfrica). Y, dadas como están las cosas, deviene esperable que en este sentido se den los próximos pasos en América Latina y en el resto del mundo.

Bibliografía

- Aguirre Rojas, Carlos Antonio (2005), *La "Escuela" de los Annales. Ayer, hoy, mañana*, Contrahistorias, México.
- Berger, Peter L. (1999), *El dosel sagrado. Para una teoría sociológica de la religión*, Kairós, Barcelona.
- Bobbio, Norberto (1996), *El futuro de la democracia*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Bourdieu, Pierre (2007), *La dominación masculina*, Anagrama, Barcelona.
- Braudel, Fernand (1989), *La historia y las ciencias sociales*, Alianza, Madrid.
- Butler, Judith (2004), *Undoing Gender*, Routledge, Nueva York.
- Carbonell, Miguel (coord.) (2005), *Neoconstitucionalismo(s)*, Trotta, Madrid.
- Cropsey, Joseph y Leo Strauss (comps.) (2006), *Historia de la filosofía política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- De Beauvoir, Simone (1997), *El segundo sexo 1. Los hechos y los mitos*, Alianza/ Siglo Veinte, México.
- Descartes, René (1992), *Discurso del método-Meditaciones metafísicas-Reglas para la dirección del espíritu-Principios de la filosofía*, Porrúa, México.
- Foucault, Michel (2007), *Las palabras y las cosas: una arqueología de las ciencias humanas*, Siglo XXI Editores, México.
- (1998), *Historia de la sexualidad 1. La voluntad de saber*, Siglo XXI Editores, México.
- (1990), *La arqueología del saber*, Siglo XXI Editores, México.
- Gathorne-Hardy, Jonathan (2000), *Sex the Measure of All Things. A Life of Alfred C. Kinsey*, Indiana University Press, Indiana.
- Goffman, Erving (1998), *Estigma. La identidad deteriorada*, Amorrortu, Buenos Aires.
- Guilherme Merquior, José (1993), *Liberalismo viejo y nuevo*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Habermas, Jürgen (2000), *Facticidad y validez. Sobre el derecho y el Estado democrático de derecho en términos de teoría del discurso*, Trotta, Madrid.

- Habermas, Jürgen y John Rawls (2000), *Debate sobre el liberalismo político*, Paidós, Barcelona.
- Héritier, Françoise (2007), *Masculino/femenino. Disolver la jerarquía*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Herrero Brasas, Juan A. (2001), *La sociedad gay. Una invisible minoría*, Foca, Madrid.
- Jardin, André (2005), *Historia del liberalismo político. De la crisis del absolutismo a la Constitución de 1875*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Lamas, Marta (comp.) (2003), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, PUEG-UNAM/ Miguel Ángel Porrúa, México.
- Luhmann, Niklas (2007), *La religión de la sociedad*, Trotta, Madrid.
- (2005), *El derecho de la sociedad*, Herder/ UIA, México.
- Mondimore, Francis Mark (1996), *A Natural History of Homosexuality*, Johns Hopkins University Press, Baltimore.
- Money, J., J.G. Hampson y J.L. Hampson (1955a), “An Examination of Some Basic Sexual Concepts: The Evidence of Human Hermaphroditism”, *Bulletin of The Johns Hopkins Hospital*, núm. 97.
- (1955b), “Hermaphroditism: Recommendations Concerning Assignment of Sex, Change of Sex and Psychologic Management”, *Bulletin of The Johns Hopkins Hospital*, núm. 97.
- Naphy, William (2006), *Nacido para ser gay. Historia de la homosexualidad*, México.
- Offray de La Mettrie, Julian (2005), *Discurso sobre la felicidad*, El Cuenco de Plata, Buenos Aires.
- Real Academia Española (2001), *Diccionario de la Real Academia Española*, 22a. ed., Madrid.
- Rousseau, Jean-Jacques (1993), *El contrato social*, Altaza, Barcelona.
- Sabine, George (1984), *Historia de la teoría política*, Fondo de Cultura Económica, México.
- Szasz, Thomas (1997), *The Manufacture of Madness: A Comparative Study of the Inquisition and the Mental Health Movement*, Syracuse University Press, Nueva York.
- Tocqueville, Alexis de (1998), *El antiguo régimen y la revolución*, Fondo de Cultura Económica, México.