

**SEXO Y CULTURA:
DISPUTANDO EL
SIGNIFICADO
DEL MATRIMONIO Y
LA FAMILIA**

***Elizabeth Maier y
Guillermo Alonso
Meneses***

Resumen

Este artículo explora la rivalidad discursiva que en México disputa los significados culturales en torno a la sexualidad, la reproducción y la familia. Esta rivalidad se está escenificando en la contienda por el derecho de las parejas del mismo sexo al matrimonio y la adopción de hijos, lo que fue legalizado en el Distrito Federal, avalado por la Suprema Corte de Justicia y vehementemente rechazado por la Iglesia Católica y otras fuerzas conservadoras. El análisis es un primer intento por identificar elementos conceptuales y contextuales que faciliten el entendimiento de las diferencias discursivas, situándolas en la constitución y movilización de los actores colectivos dentro del marco mayor de la tensión contemporánea entre visiones societales cosmopolitas y parroquiales, que últimamente remite a la relación entre Estado y religión.

Palabras clave: Disputa, parejas del mismo sexo, matrimonio, adopción, Estado laico, Iglesia.

Abstract

This article explores the discursive dispute for the cultural meaning of sexuality, reproduction, and the family in Mexico. This dispute is being played out today around the issue of same sex marriage and adoption rights, which were legalized in Mexico City, secured by the Supreme Court, and vehemently opposed by the Catholic Church and other conservative forces. The article is an initial attempt to identify conceptual and contextual factors that facilitate an understanding these discursive differences. Our analysis places the constitution and mobilization of collective actors within

the broader framework of the tension between cosmopolitan and parochial visions of society, which ultimately remits to the relationship between Church and State.

Key words: Dispute, same sex-couples, marriage, adoption, secular State, Church.

RECEPCIÓN: 2 DE FEBRERO DE 2011 / ACEPTACIÓN: 10 DE MARZO DE 2011

Michel Foucault atribuyó al contexto histórico-estructural de la modernidad clásica el haber propiciado formas discursivas cada vez más extensas, precisas, *medicalizadas* y *psiquiatrizadas* de represión, exclusión y normalización sexual, que hasta hace medio siglo confinaron el sexo a la recámara de la pareja conyugal heterosexual y privilegiaron su función reproductora. Sin embargo, cuanto más se consolidó este régimen de poder-saber-placer que hizo del sexo un tabú del que sólo se hablaba en voz baja, mayor fue la circulación de discursos acerca de él (Foucault, 1977: 1-47). Ya en la última modernidad, nuevos actores colectivos emergieron de los reacomodos estructurales y simbólicos posteriores a los años sesenta, reivindicando su derecho a la igualdad universal (Taylor, 1993: 70) e interrogando sobre la función de la sexualidad y de los sujetos reconocidos por la institucionalización de la fase histórica anterior. Esta tensión entre las y los impulsores de un nuevo orden sexual diversificado e incluyente y los defensores del régimen sexual tradicional heteronormativo constituye uno de los nudos de la disputa contemporánea por los significados culturales.

¹ Entendemos por *globalización* la era contemporánea de reorganización de la generación de ganancia mediante la producción industrial fragmentada y multisituada, la disminución de las funciones del Estado, el desplazamiento transnacional de un sector indocumentado de la fuerza de trabajo y la creciente importancia de entidades corporativas supraestatales en el manejo del poder mundial. Asimismo, el término evoca la progresiva conectividad global que resulta de los avances tecnológicos de la cibernética, el nuevo poder ciudadano —nacional y mundial— en proceso de construcción —*desde abajo*— vía tecnologías y la importancia de las corporaciones de los *mass media* en producir las verdades sociopolíticas que informan al imaginario colectivo (Castells, 1999: 14).

² Para Ulrich Beck (2009: 56), la categoría de *cosmopolitismo* tiene un significado distinto del que tuvo durante la modernidad. Ahora remite a la praxis de la diferencia cultural basada en la “compulsión de incluir a los *otros* culturales”, como máxima de reconocimiento y valoración de las diferencias en condiciones de creciente igualdad formal y real. Esta atmósfera societal contrasta con lo homogéneo, excluyente y jerárquico de las sociedades que aquí llamamos parroquiales. Hasta ahora el cosmopolitismo ha sido una meta —“máxima”, dice Beck— en construcción, pero su bondad reside en reconocer la pluralidad de la *otredad*, de manera que las diferencias no impliquen discriminación, como lo hacen en las sociedades parroquiales.

Las lecturas contrastantes de la sexualidad, la reproducción y la familia no sólo sustentan visiones sociales diferentes, sino que también presionan en cuanto al carácter del Estado y la fuente de legitimidad de los derechos civiles y humanos. De ahí que en la actualidad la confrontación por definir quiénes son sujetos legítimos de la sexualidad y cuáles son sus derechos se inscriba en una contienda mayor, emanada de las contradicciones de la fase actual de la globalización¹, que planteada sintéticamente contrapone propuestas societales cosmopolitas y parroquiales² en lo que es una disputa por la hegemonía de la interpretación cultural.

Esta disputa se agudizó en México después del 16 de marzo de 2010, cuando entró en vigor la reforma aprobada por el Congreso del Distrito Federal en 2009, que legalizó el matrimonio entre personas del mismo sexo y su derecho a adoptar hijos. El fallo que la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) dictó cinco meses después, que avalaba la ley —no prosperó el recurso de inconstitucionalidad interpuesto por funcionarios federales—, mostró los diferentes puntos de vista de estos dos poderes del Estado. Los magistrados, al defender la universalidad del derecho a la igualdad, inclinaron la balanza de la confrontación discursiva entre los actores sociales y políticos enfrentados. Así, al cuestionar la resolución, la jerarquía eclesial llevó la discusión al delicado terreno de la soberanía del Estado para legislar y de los límites de los derechos religio-

sos. Es decir, se planteó la cuestión de la configuración de la relación Estado-entidades religiosas y de paso se atizó la tensión entre defensores de las culturas laica y defensores de la postura religiosa.

Este debate que acaece en México se dio también, y aún se da, en otras sociedades occidentales, y afecta a distintos ámbitos. Por ejemplo, Francia conoció el que puede considerarse el primer debate importante en favor del matrimonio *gay*. El diario *Le Monde* publicó, el 1 de marzo de 1996, un artículo de tribuna de Didier Eribon titulado “Para un reconocimiento legal de la pareja homosexual”, con las firmas de apoyo de Pierre Bourdieu, Jacques Derrida, Michel Perrot, Paul Veyne y Pierre Vidal-Naquet. Ese artículo, que había sido creado como una acción solidaria para mostrar contrariedad por situaciones de injusticia hacia parejas *gays* conocidas por Eribon y por Bourdieu, fue un instrumento para contrarrestar las declaraciones reaccionarias de la derecha y el gobierno francés. Esto ilustra lo difícil que resultaba, incluso en un país como Francia, reivindicar y defender el denominado “Contrato de unión social”.³ Unas semanas después, Eribon mismo lanzó el “Manifiesto para el reconocimiento de la pareja homosexual”, publicado en *Le Nouvel Observateur* del 9 de mayo de 1996 con 234 firmas. Reclamaba al gobierno conservador francés respetar la recomendación votada por el Parlamento europeo, que exhortaba a los Estados miembros a otorgar a las parejas homosexuales los mismos derechos que a los heterosexuales (Eribon, 2000: 21-25).

Aquel debate influyó en el reconocimiento que hicieron las legislaciones de Holanda en 2001, de Bélgica en 2003, del estado de Massachusetts⁴ en 2004, de Canadá

³ No obstante, tras tantos años de lucha, el caso galo sigue bloqueado. En enero del 2011 la justicia francesa declaró inconstitucionales esas uniones mientras que el Parlamento no cambie la Constitución.

⁴ En Estados Unidos el matrimonio entre parejas del mismo sexo también resalta como uno de los puntos de mayor conflicto entre tradicionalistas religiosos y secularizados —tan-

to progresistas como conservadores—. Mientras que Massachusetts fue el primer estado en legalizarlo, en 2004, seguido por Connecticut, Iowa, Maine y New Hampshire, 30 estados han prohibido dicho matrimonio en sus constituciones estatales, como estrategia política preventiva respecto de determinaciones jurídicas futuras (www.stateline.org/live/details/story).

y de España en 2005, entre otras. Estas luchas por la legalización del matrimonio entre parejas del mismo sexo reflejan en cierto modo las transformaciones de la globalización. La creciente interdependencia global, los impactos de la reorganización económica neoliberal, la progresiva desinstitucionalización de las bases de la modernidad

(Touraine, 1997: 47), la reconfiguración de la relación tiempo-espacio-poder que conllevan los nuevos flujos de comunicación cibernética (Castells, 2010: 4), la incertidumbre que en la sociedad del riesgo global define los miedos y libertades de una nueva psicología social (Beck, 2009: 8), y la velocidad del constante cambio de las condiciones cotidianas de actuación que imposibilita la consolidación de nuevas instituciones sociales (Bauman, 2005: 9), entre otros factores, confluyen en el escenario de la aguda reorganización social y transformación cultural que subyace en la constitución de los actores en disputa e informa sus contenidos discursivos.

En México, esta disputa ha reflejado una tendencia geopolítica que segmenta al país en dos grandes bloques: uno, el del cosmopolitismo del Distrito Federal y algunas otras entidades de la república; y el otro, el del *parroquialismo* en la mayoría de los estados. Y con base en este antecedente es que se pueden prever similares disposiciones a escala local, como las de legalización de la interrupción del embarazo habidas en el Distrito Federal en 2007 y la aprobaciones inmediatas, en 16 estados, de leyes que garantizaron el derecho a la vida desde la concepción (Maier, 2010). Por

⁵ Término que con el vocablo griego *homo* (con un sentido distinto del latino *homo*) designa a parejas en las que los cónyuges (o madres o padres) son del mismo sexo, para diferenciarlas de las parejas “heteroparentales”.

eso, la legalización del matrimonio “homoparental”⁵ en el Distrito Federal, y su refrendo por la SCJN, es probable que impulse a los Congresos de varios estados a legislar en

clave conservadora y definir el matrimonio como la unión exclusiva entre hombre y mujer; que fue lo que ocurrió en Francia en 1996 a raíz del manifiesto por el pleno reconocimiento de los derechos sexuales, o como en Baja California, que fue el primer estado de la república en reformar su código familiar en este sentido, a finales de 2010.

El conservadurismo que aflora en estos contramovimientos no es una sustancia unívoca sino que es altamente relacional, contextual y coyuntural. El contenido concreto de éste se perfila según el periodo histórico y el contexto sociocultural en que se inserta, generando aquellas prescripciones que hay que conservar (Alonso, 2005: 368). El mensaje central es claro, se trata de la primacía de un orden jerárquico que se proyecta como legítimo precedente natural para organizar lo social, junto con los distintos discursos que enaltecen las virtudes de la tradición y los infalibles fundamentos religiosos. Desde su emergencia, al inicio de la historia moderna, se ha definido frente al liberalismo y el proceso de laicización de la cultura política (Bobbio *et al.*, 1981: 318-319), reaccionando contra la modernidad y cuestionando al individuo, la noción de conciencia individual y el derecho a la libertad de conciencia que constituyen al sujeto moderno (Blancarte, 2005: 198).

Desde esta perspectiva multidimensional y multifactorial analizaremos un conjunto de conceptos y discursos-textos para entender la subyacente rivalidad discursiva sobre las sexualidades minoritarias y su derecho a la igualdad matrimonial. Pues entendemos que la actual disputa por el sentido de la sexualidad y la familia en México está anclada en discursos sociales mayores que iluminan la tensión simbólica contemporánea entre lo local y lo global puesta en marcha por los procesos de globalización

(Giddens, 2003: 13). Sin sugerir una relación plana, mecánica o determinista y reconociendo lo complejo y contradictorio de ambas escalas, nos referiremos aquí a la dinámica global/local como una formación discursiva poblada por la dicotomía entre discursos cosmopolitas y parroquiales, cuyo componente transnacional no sólo apunta a derechos universales sino también a que los discursos se globalizan, nutriendo la dialéctica de los relatos transnacionales y vinculando, como en el caso mexicano, a sus actores y acciones en una clara vocación universalista.

Contextos y conceptos / discursos y cuerpos

La noción de contexto es fundamental para la comprensión discursiva, ya que la teoría semiótica ha enfatizado la íntima relación entre toda práctica enunciativa y sus condiciones sociales de producción. Existe una conexión entre los discursos y las instituciones, las concepciones del mundo y las condiciones histórico-coyunturales en que se producen (Ricoeur, 2001 [1976]; Habermas, 2001 [1981], y Van Dijk, 2001 [1980] y 2003). Esto obliga a caracterizar a los grupos sociales o comunidades que emiten el discurso, pues sólo articulando con mayor precisión lo social con lo textual se podrá captar la heterogeneidad de una formación discursiva y delimitar “lo que puede y debe ser dicho [...] a partir de una posición dada en una coyuntura específica” (Gutiérrez, 2005: 26-27). Todo discurso es un mensaje situado que habla

de la posición de los sujetos, del acto comunicativo en la estructura social y la coyuntura histórica, que lo ancla a las relaciones de poder de una sociedad particular,⁶

⁶ Manuel Castells (1999: 10) señala que el poder es ejercido mediante la coerción (o su posibilidad) y/o la construcción de significados discursivos que orienten las acciones de los actores.

puesto que adquiere sentido por su posicionamiento frente a otros discursos (Gutiérrez, 2005: 25).

Ahora bien, la modernidad, en su etapa de globalización, enfrenta la problemática configuración de lo político y lo económico, potentes fuerzas que someten los postulados de la modernidad racional y posracional a intereses complejos, cuando no inéditos. Para dar cuenta de esto y con ánimo de sintetizar seguimos a Anthony Giddens (1991: 211 y ss.), quien identifica dos prototipos de políticas que caracterizan a la modernidad: las *políticas emancipadoras* y las *políticas de vida*. Las primeras son el símbolo de la modernidad desde su inicio, pues ellas liberaron la vida social de las prácticas y prejuicios del pasado, aminorando la explotación, la opresión y la desigualdad, y garantizan una redistribución del ejercicio del poder social. Las segundas emergen de las condiciones estructurales, tecnológicas y simbólicas de la época actual. Están enraizadas en los procesos de creciente reflexividad y progresivo afinamiento de la autoidentificación o de la creciente autoactualización de los individuos, que como parte de la dialéctica contemporánea está profundamente influenciado por las dinámicas discursivas de la globalización y a su vez ejerce influencia sobre ellas.

Las *políticas emancipadoras* son un esfuerzo y un programa político amparado en una acepción particular de la ética y la justicia. Para lograr el reconocimiento social y político constituyen “una política de *otros*” (Giddens), que fomenta la participación social en las resoluciones que determinan la calidad y opciones de vida de individuos o de aquellos grupos que estuvieron relegados de la toma de decisiones. La autonomía como principio organizador del comportamiento de los individuos y grupos, se

asocia intrínsecamente a las políticas emancipadoras, cuyas condiciones de acción independiente se relacionan con la justicia.

Las *políticas de vida* se vinculan a prácticas íntimas o personales y ocurren en áreas como la reproducción, la sexualidad y la constitución física-identitaria del cuerpo. Hoy en día estos campos son ámbitos en los que la reflexividad en torno a la apropiación del cuerpo y las tecnologías médicas abren un abanico de posibilidades existenciales, haciendo de la identidad de género y de cómo debe expresarse, o de la sexualidad misma, un asunto de múltiples orientaciones y posibilidades (Giddens, 1991: 217).

⁷ Remitimos a la definición de movimiento social de Sonia Álvarez: es un campo discursivo complejo y expansivo, generador de actores y acciones que disputan los significados culturales (Álvarez, 1998).

⁸ La *identidad proyecto* es el proceso en que “los actores sociales, basándose en los materiales culturales de que disponen, construyen una nueva identidad que redefine su posición en la sociedad” (Castells, 1999: 32).

Ambas políticas pueden converger. De hecho se considera al feminismo el primer movimiento social⁷ con un pie en el campo de las políticas emancipadoras y otro en las políticas de vida (Giddens, 1991: 216). Su lema “Lo personal es político” fue un parteaguas que incorporó a la vez la intensa reflexión sobre la autoidentidad, la autonomía corporal y existencial, la resignificación representacional, la disputa por la igualdad de condiciones y derechos y la reorganización del poder —en la pareja, la familia y la sociedad—, impulsando estilos de vida diferentes. También el movimiento por el reconocimiento de la diversidad y los derechos sexuales puentes ambas políticas. La *identidad proyecto*⁸ ampara procesos de autoidentificación y autorrepresentación que reconfiguran al imaginario colectivo en torno a lo que es socialmente reconocido como aceptable y cuya legitimación jurídica combate y aminora prácticas anteriores de discriminación y exclusión. Pero la centralidad del cuerpo en la autoidentificación reflexiva de

este actor colectivo y su intrínseca trasgresión del carácter binario del género, hace que se construyan representaciones inéditas de cómo ser —de cómo vivir el cuerpo— que se corresponden con nuevos estilos de vida. La reflexividad que logre adueñarse de los procesos y el desarrollo del cuerpo (incluidas las orientaciones sexuales) será un elemento fundamental de las luchas y debates de las políticas de vida (Giddens, 1991: 218).

En los años sesenta fue cuando el creciente uso de los métodos de control natal o anticonceptivos permitió separar la sexualidad de la compulsión reproductiva, situando al discurso sobre la sexualidad en la primera fila de las reivindicaciones de algunos movimientos de liberación importantes. Por supuesto, la reflexividad en torno al cuerpo y al sexo se produce en varios campos dialécticamente interrelacionados, enlazando la experiencia vivida individual y colectivamente reflexionada, la constitución y consolidación de los sujetos colectivos⁹ y la producción académica. Mientras que en los años setenta y ochenta la teoría feminista se enfocó en la relación entre las constricciones culturales del cuerpo femenino, su truncado ejercicio sexual y el reparto desigual del poder del orden genérico patriarcal, en los años noventa hicieron de las sexualidades periféricas el punto focal de una nueva teorización sobre la sexualidad.¹⁰ Desde la mirada construccionista se confrontaron las posiciones estables, naturalizadas y esencialistas de la interpretación tradicional de la sexualidad, proponiendo, como lo hizo Epstein, que “los significados, identidades y categorías sexuales son productos sociales e

⁹ El sujeto social es la configuración identitaria colectiva de un proyecto de vida —de un imaginario del nuevo ser— que permita a los individuos realizar “un sentido holístico de su experiencia” (Castells, 1999: 32).

¹⁰ Para Norma Mogrovejo (2010: 200), hay muchas maneras de referirse a los sujetos colectivos que integran el movimiento de las sexualidades, variando los acrónimos empleados según el contexto y la importancia atribuida a los actores. Ella propone la categoría de *disidencia sexual* en lugar de *diversidad sexual*, y *sexualidades minoritarias* o *periféricas*, como un posicionamiento político que enfatiza la objeción al orden heteronormativo obligatorio.

históricos negociados de manera intersubjetiva; es decir, la sexualidad está —en una palabra— construida” (cfr. Gamson y Moon, 2004: 47).

Colateralmente, más de una década de exploración identitaria y activismo político influyó en que la postestructuralista teoría *queer* se interesase en la producción discursiva de las identidades sexuales —vistas como inestables, fluidas y arbitrarias— y en la relación entre saberes y prácticas sociales que organizan a la sociedad *sexualizándola* y *naturalizándola* con base en la heteronormatividad (Gamson y Moon, 2004: 48). A partir de la crítica genealógica de Foucault, Judith Butler disputa la causalidad originaria entre sexo y género, que, según la teorización feminista, produce una identidad primaria genérica. Recuerda que siempre existen razones políticas para designar, como la causa u origen, a categorías identitarias que en realidad “son los efectos de instituciones, prácticas y discursos con puntos de origen múltiples y difusos” (Butler, 1990: ix). El falocentrismo y la heterosexualidad culturalmente impuestos son identificados por Butler como las instituciones ordenadoras de las identidades de género y de la noción de prácticas *performativas* discursivamente definidas que descentran aún más la “fantasmal estabilidad” de género, mientras que explican la constitución de los cuerpos sexuados (Butler, 1990: ix).

Así, la sexualidad se presentaba como íntimamente inmiscuida en las relaciones de poder y, a veces, constituyente de ellas. El poder sexual permearía todo el tejido social y sus divisiones binarias organizarían a la sociedad. Desde el postestructuralismo, Pierre Bourdieu habla de la inscripción, por medio del *habitus*, de “las estructuras sociales en los cuerpos” (Bourdieu, 1997: 227). La mirada compleja, movediza y deconstructivista que la teoría *queer* le dio a las identidades sexuales contribuyó a fijar una

nueva agenda de investigación sociológica, enfatizando la mecánica discursiva de la producción de las identidades sexuales, su carácter inestable, su esencia *performativa* y el impacto del dispositivo de la *heteronormatividad* en la organización del poder (Gamson y Moon, 2004: 50).

La teoría *queer* ha contribuido a modificar el cómo la sociedad entiende la(s) sexualidad(es), y sin duda —aun cuando algunos devotos de esta teoría adoptan estrategias políticas autonomistas y antiasimilacionistas— influye en la legitimación de las estrategias políticas emancipadoras de la diversidad sexual. Esto resalta la tensión entre la necesidad de comprender la complejidad de las diversas identidades —todas—, para liberarlas de las representaciones opresivas y del *imperio* de la unidimensionalidad identitaria en la conformación de las representaciones políticas. Pues “Las categorías fijas de identidad son a la vez la base de la opresión y del poder político”, afirma Joshua Gamson (en Gamson y Moon, 2004: 50).

Los derechos y libertades sexuales: breves antecedentes mexicanos

En México, la paulatina constitución del sujeto colectivo GLBT (gay, lésbico, bisexual y transexual) demuestra el difícil proceso producido por la deconstruc-

ción identitaria y la autoidentificación de distintas orientaciones sexuales y múltiples estilos de vida. Reflejo de la articulación del sujeto colectivo político que reclama su derecho a la igualdad universal a partir del reconocimiento de la diferencia. La evolución de este actor social es inseparable del complejo proceso de democratización nacional que, tras las masacres estudiantiles de 1968 y 1971 y la represión de la guerrilla en los años setenta, inició con la reforma política de 1977, que legalizó a partidos y

organizaciones de la izquierda y ancló el anhelo del “derecho a tener derechos” (Arendt, en Jelin, 1997: 67) a una naciente vida democrática. Por

¹¹ Los disturbios entre *gays* y policías afuera del bar Stonewall Inn en Nueva York es el emblema mundial del “ya basta” *gay* que marcó el inicio del movimiento estadounidense y europeo por los derechos civiles de las sexualidades alternativas e influyó en movimientos similares en otros países.

¹² Con el concepto de transnacionalización del discurso (feminista), Sonia Álvarez (2000: 33) explica la adopción y potencialización de marcos discursivos y prácticas organizacionales y políticas similares por parte de actores sociales en distintos países, enfatizando las facilidades contemporáneas de interrelación e intercambio—directo o virtual—allende las fronteras nacionales. Los discursos viajan a cibervelocidad, adscriben personas y constituyen actores colectivos cuyas condiciones son comparativamente similares en contextos diferenciados del escenario global. Los discursos que disputan el matrimonio y la familia, examinados en este artículo, son transnacionales.

otro lado, inspirados(as) por protestas *gays* como la de Stonewall en Nueva York, en junio de 1969,¹¹ e influidos(as) por las premisas igualitarias del discurso feminista, a fines de los años setenta surgió un nuevo sujeto colectivo como parte de un discurso transnacional,¹² que gradualmente negocia sus derechos en el campo político y resignifica representaciones en los registros simbólicos.

Los primeros y pequeños colectivos de homosexuales y lesbianas iniciaron su participación pública en el mosaico de los esfuerzos de la izquierda mexicana, no sin dificultades para ser reconocidos plenamente por los distintos partidos y organizaciones integrantes. Su meta inicial fue ganar visibilidad social, *salir del clóset nacional*, y presentarse como un sujeto colectivo minoritario altamente discriminado. Esta minoría marginalizada y subordinada cuestionaba así la hegemónica imagen de anormalidad prevaleciente, reivindicando derechos civiles y sociales, tal y como se estaba haciendo en una gran diversidad de países y contextos sociales diferentes entre sí.

Eribon sugiere que la palabra que articuló este movimiento a escala internacional fue *pride*, que significa ‘orgullo’, pero también—según su lectura—‘amor propio’, en el sentido de ‘autoestima’, y por consiguiente ‘autoafirmación’, ‘visibilidad’, ‘salir del clóset’ (Eribon, 2000: 28). Y es que el movimiento *gay* y *lésbico*, cuando emerge en su emblemático “come out” a fines de los años sesenta en Estados Unidos, estuvo inspirado en

las formas de acción y expresión del movimiento feminista “The personal is political”, así como en el movimiento negro “Black is beautiful”, o en las protestas pacifistas contra la guerra de Vietnam y de mayo de 1968 en Francia (Guasch, 1995).¹³ Sin olvidar la importancia social y política “que las culturas de la protesta juvenil y del desencanto juvenil vienen adquiriendo desde los años cuarenta” (Habermas 2001 [1981]: 549), así como lo señalado por Castoriadis: la transformación social e histórica más importante de la época contemporánea es “el cambio de la situación de la mujer y de su papel en la sociedad” (Castoriadis, 1980: 216). Y todos estos movimientos conforman un buen ejemplo de cómo el discurso cosmopolita tiene una génesis que recorre distintos movimientos de lucha y emancipación; ejemplo que también encontramos “plasmado” en la moderna experiencia mexicana de lucha y reivindicaciones.

Constituirse en sujetos políticos reconocidos por el Estado y la sociedad política fue la estrategia de las contadas organizaciones mexicanas que fomentaron el discurso de la diversidad sexual. La inclusión de lesbianas y homosexuales como candidatos a diputados federales por el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) en las elecciones de 1982 marca el arranque formal de la disputa por el reconocimiento político y jurídico en México. Ninguno de las o los candidatos ganó, pero el debut político de este actor colectivo favoreció sus actividades culturales y sus marchas (Mogrovejo, 2010: 189), dando mayor legitimidad a su discurso y sus representaciones.¹⁴

¹³ Esto no significa que no existiera activismo homosexual “radical” con anterioridad, prueba de ello fueron el Mattachine Foundation y su escisión el Gay Liberation Front (Guasch, 1995: 77-78). Sea como fuere, tal como apunta Eribon: “Su primer slogan fue *Gay is good*, lo que era la prefiguración del *Gay Pride*” (Eribon, 2000: 29).

¹⁴ Recuérdese que Harvey B. Milk, pionero en la lucha política *gay* en California, no logró su primer triunfo en un cargo electo sino hasta 1977 en San Francisco, y que un año después fue asesinado.

Sea como fuere, el siglo *xxi* empezó con la diversidad sexual constituida como objetivo emergente de los derechos humanos en buena parte de los países occidentales. México no estuvo solo en su pausado avance hacia la conquista de derechos que amparen la universalización de la igualdad. Los movimientos en defensa de los derechos sexuales en América Latina gradualmente fueron exitosos en sus demandas de igualdad, siendo Ecuador en 1997 el primer país del área en incluir en su Constitución la no discriminación por razones de orientación sexual, mientras que Uruguay prohibió la homofobia en 2003. En México, como resultado de las recomendaciones del Foro de la Diversidad Sexual y los Derechos Humanos en 1999, el entonces gobernante Partido de la Revolución Democrática (PRD) del Distrito Federal modificó su Código Civil y prohibió la discriminación por causa de la orientación sexual. El estado de Aguascalientes promulgó una legislación similar en 2001. La aprobación en 2003 de la Ley Federal para Prevenir y Eliminar la Discriminación y la conformación del Consejo Nacional para Prevenir la Discriminación (Conapred) han sido importantes en la construcción de una cultura no discriminatoria (Mogrovejo, 2010: 190).

La discusión política sobre las uniones entre personas del mismo sexo comenzó en 2001, el mismo año en que Holanda se convirtió en el primer país en el mundo en reconocer la legalidad de los matrimonios homoparentales. Enoé Uranga, la diputada lesbiana del Partido de Convergencia Democrática (PCD), con una agenda igualitaria, impulsó la iniciativa de la Ley de Sociedades de Convivencia, en la Asamblea de Representantes del Distrito Federal (Lizarraga, 2003: 190). Así iniciaba la disputa con el campo religioso —concretamente con la jerarquía de la Iglesia Católica— so-

bre la naturaleza de la homosexualidad, su sitio en la sociedad y el tipo de consideraciones jurídicas que las sexualidades alternativas deben detentar. Incluso hubo debates “acalorados” entre los activistas *gays*, como lo recuerda Xabier Lizarraga, con preguntas como “¿No supone todo ello una rendición a los esquemas heterosexuales y a la normativa heterocentrista?”, “¿Es posible conciliar una perspectiva de vida *gay* con una organización social emanada de las experiencias y las necesidades heterosexuales?” (Lizarraga, 2003: 90-191). La discusión de aquella propuesta legislativa, sin embargo, fue postergada durante años, en buena parte debido a la influencia, en la clase política, del discurso eclesial y la incertidumbre en torno al poder real de los actores enfrentados.

Hasta ese entonces se habían celebrado 22 “marchas” anuales lésbico-homosexual en el Distrito Federal y otra en Monterrey. Posteriormente, ya se han celebrado marchas en muchas otras ciudades, a veces, como en Tijuana o Mexicali, por inspiración y con la asesoría de activistas provenientes de ciudades como Guadalajara, que tienen mayor tradición (Balbuena, 2007). Los actores colectivos e individuales que promovieron los derechos sexuales se multiplicaron: algunos enfocados en el tema del VIH-sida; otros —como el Instituto de la Sexología, fundado en 1979; la Semana Cultural Lésbico-*Gay* del Museo del Chopo, iniciada en 1987; o el suplemento “Letra-S” del diario *La Jornada*, creado en 1994— dedicados a la educación sexual integral, la exposición del arte lésbico-*gay* y la divulgación de estudios e información sobre la sexualidad. Asimismo, personalidades como Nancy Cárdenas, Jesusa Rodríguez y Carlos Monsiváis crearon una atmósfera cultural de mayor apertura y tolerancia. Aunque existen visiones más pesimista de todo este proceso, como la de Lizarraga,

quien apunta: “El devenir homosexual contempló desde lejos, sin decir nada, las agitaciones que se fueron produciendo en otras partes.[...] En el mundo de la política y en el ámbito de la ciencia el silencio es aún mayor, pesado, drástico... aterrador” (Lizarraga, 2003: 161).

Sea como fuere, esta movilización de actores colectivos, discursos y disputas, hicieron de la cuestión GLBT una problemática más reconocible y menos patológica. Este posicionamiento ha permitido un empoderamiento que a su vez promovió la incorporación de la discriminación de las sexualidades minoritarias a la agenda gubernamental de investigaciones, evidenciando la exclusión social padecida por las minorías sexuales e identificando los prejuicios de la población en general. Según la Primera Encuesta Nacional sobre la Discriminación (Sedesol, 2005), mientras que 94.7% de las minorías sexuales expresaron sentirse discriminadas por su orientación sexual y 42% experimentaron eventos de discriminación durante el último año, 48% de la población general encuestada afirmó no estar dispuesta a convivir con una persona homosexual. Los ámbitos laboral y familiar se identificaron como los espacios en que se resiente mayor discriminación. Y el Conapred situaba la revisión del marco jurídico como acción prioritaria para revertir la situación.

Los argumentos igualitarios y universalistas de los defensores del matrimonio entre similares (*homoparental* frente al *heteroparental* tradicional) conectaron con el discurso cosmopolita y secular de la clase política de la ciudad de México, que en esa materia estaba en sintonía con lo que se debatía en Francia, Holanda, Canadá, Estados Unidos y España. La cultura secular utiliza las libertades y derechos individuales como dispositivos esenciales para la edificación de las sociedades modernas, pues sus-

tituye la noción religiosa de verdad revelada y absoluta, por la de verdades relativas y múltiples, que se comparan y contrastan mediante el examen crítico y la discusión (Bobbio, 1981: 856). La capacidad crítica acompañó históricamente al espíritu laico, un producto tangible del ejercicio de la libertad de conciencia que marcó una progresiva transformación de conductas y legislaciones (Monsiváis, 2008: 65). Con la libertad de conciencia, la sociedad moderna acepta matices morales que reclaman códigos legales más amplios e inclusivos. Por eso, el laicismo no es la simple separación del Estado y la(s) Iglesia(s), ni siquiera una ideología acabada en sí misma; es una práctica metodológica que busca una sociedad armónica, funcional y diversa (Bobbio, 1981: 857).

Desde la propuesta original en 2001 de la Ley de Sociedades de Convivencia, la jerarquía eclesiástica mexicana se hizo eco de la posición del Vaticano acerca de la homosexualidad. Lo que oficializó en el documento “Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales”. Su propósito explícito fue “iluminar la actividad de los políticos católicos [...] cuando se encuentren ante proyectos de ley concernientes a este problema”.¹⁵ De esa forma se cuestionaba el pacto social de la modernidad basado en la neutralidad religiosa del Estado laico, como garantía del funcionamiento autónomo de ambas instituciones: Estado e Iglesia. Pero además, mediante posicionamientos de este tipo, el Estado del Vaticano viola la autonomía y soberanía mexicanas con su injerencia en el funcionamiento interno de un Estado-nación soberano.

El precitado documento del Vaticano rechaza el reconocimiento del matrimonio entre personas del mismo sexo por la redefinición implícita de

¹⁵ El documento fue emitido por la Congregación para la Doctrina de la Fe en 2003 y firmado por quien entonces era su prefecto, el cardenal Ratzinger.

la familia como una unidad no basada en la procreación. Enfatiza que el matrimonio entre el hombre y la mujer es símbolo de “la alianza entre Cristo y la Iglesia”, de ahí que la familia (patriarcal de la modernidad) y la Iglesia compartan valores morales y modelos de organización afines. Además, la homosexualidad en sí no es un pecado; el pecado es practicarla, definida como “comportamiento desviado”. Por lo mismo sus practicantes no son considerados sujetos con derechos sociales, que son otorgados doctrinariamente por la voluntad divina en coherencia con la ley natural. El texto insta a “oponerse en forma clara e incisiva” y a “desenmascarar el uso instrumental o ideológico” del reconocimiento jurídico o la tolerancia de dichas uniones, por su carácter claramente inmoral.

De hecho, el actual papa, Benedicto XVI, cuando estaba al frente de la Congregación para la Doctrina de la Fe, también firmó la “Carta a los obispos de la Iglesia Católica sobre la atención pastoral de las personas homosexuales”. Y a ambos documentos se les puede aplicar lo señalado por Alberto Cardín en su día, ya que hay una dimensión del sujeto y su comportamiento, la más íntima y de la que sólo tiene que rendirle cuentas a Dios, en la que las directivas pastorales y penitenciales de la Iglesia no pueden afectar por no pertenecer al mundo de la moral. La Iglesia, al no ser ni social ni moral, no puede juzgar: *neque Ecclesia iudicat*, reza la máxima canónica (Cardín, 1997: 124). Y es que aquella carta del cardenal Joseph Alois Ratzinger fue una muestra más de un debate al interior de la Iglesia, que sigue estando vigente, entre posiciones tradicionales y aperturistas o reformistas como las del teólogo alemán Hans Küng o las del sacerdote y psiquiatra francés Marc Oraison, cuyas tesis sobre la masturbación, el onanismo conyugal o la fornicación molestaron al Vaticano

(de hecho las reprobó). Y fue Oraison quien defendió que el *hecho* de ser homosexual no compete al orden moral (Cardín, 1997: 124).

Este discurso católico sostenido por Benedicto XVI y su posición conservadora, es un reto para México. La institucionalización del Estado laico nacional en México fue un proceso traumático que, incluso, desembocó en guerras fratricidas con altos costos humanos, económicos, políticos y espirituales. Bernardo Barranco señala que a fines de los años treinta el acuerdo llamado *Modus vivendi* puso fin a la guerra cristera, que había dañado el delicado tejido sociopolítico posrevolucionario. El acuerdo comprometía a funcionarios del gobierno a no aplicar las leyes anticlericales de la nueva Constitución, y a las autoridades eclesiásticas a no disputar abiertamente el ejercicio del poder gubernamental. Ante la disputa actual por el significado del matrimonio, Bernardo Barranco afirma:

Hoy sería ingenuo, políticamente, pensar que estamos sólo ante arrebatos y berrinches descomunales de la alta jerarquía. La historia ha mostrado la capacidad de la jerarquía, en el México moderno, para insertar sus demandas y negociar con ventaja en los momentos de mayor debilidad del sistema político (Barranco, 2010).

Prueba de esto último fueron las reformas constitucionales de 1992, que tras las cuestionadas elecciones de 1988 concedieron a las denominaciones religiosas mayor espacio público para expresar sus opiniones. Una concesión del Estado laico y republicano que parece haber alentando des-

de entonces una postura cada vez más vocal de la Iglesia Católica frente a asuntos legislativos y de la política pública.

Tensionando la coyuntura

Ensanchando los alcances del cosmopolitismo paradigmático, una versión

revisada de la Ley de Convivencia, que estipula que los cónyuges —sin importar su orientación sexual— tienen derecho a la manutención, a heredarse y a ser reconocidos como representantes legales, se aprobó en

¹⁶ La iniciativa de ley originalmente fue presentada en 2009 a la Asamblea Legislativa del Distrito Federal por la coalición Sociedad Unida por el Derecho al Matrimonio entre Personas del Mismo Sexo, que agrupa a asociaciones comprometidas con los derechos humanos, la equidad de género, el Estado laico, los derechos sexuales, la democracia y la ciudadanía. Su aprobación a fines de 2009, con 37 votos a favor, 15 en contra y 1 abstención, reformuló el artículo 146 del Código Civil del Distrito Federal, al definir el matrimonio como la unión “entre dos personas”. La disputa por la modificación del artículo 391, sobre la adopción, fue más reñida, con 31 votos a favor, 29 en contra y 9 abstenciones (cfr. Medina, 2010).

el Distrito Federal en 2006. Meses después, el Congreso del Estado de Coahuila aceptó el Pacto de Solidaridad Civil (2007), que reconoce a las parejas del mismo sexo (Mogrovejo, 2010: 192). Con la aprobación de las reformas del Código Civil del Distrito Federal a fines de 2009,¹⁶ que legalizó el matrimonio homoparental y su derecho a adoptar hijos, el discurso eclesial se endureció. Además de la “anormalización” y exclusión, la Iglesia insiste sobre dos premisas: 1) la preservación de la familia tradicional y su función primaria reproductora es esencial para la estabilidad y la salud social; 2) únicamente se puede lograr el bienestar del niño en una ideal familia heteroparental.

Las declaraciones del cardenal Norberto Rivera —y de la Iglesia mexicana en su conjunto— son un excelente ejemplo de que todo discurso es un mensaje situado y relacional dentro de una formación discursiva, por ejemplo, cuando dice: “la Asamblea Legislativa del Distrito Federal ha aprobado una ley inmoral que golpea en su estructura más íntima a las familias mexicanas, institución sobre la cual nuestro país ha construido

su rica historia, sus valores y su espiritualidad” (Rivera, 2009). O cuando apunta:

Con las uniones entre personas del mismo [sexo], la madre y el padre se convierten sólo en palabras y los sexos carecen de sentido. Nuestros niños y jóvenes corren un gravísimo riesgo al ver como normales este tipo de uniones, y pueden entender equívocamente que las diferencias sexuales son un simple tipo de personalidad, dejando así de apreciar la dualidad de la sexualidad humana, que es condición de la procreación y, por tanto, de la conservación y desarrollo de la humanidad (Rivera, 2009).

La ratificación de la constitucionalidad que la SCJN hizo de dichas reformas en agosto de 2010, ante la demanda de inconstitucionalidad, radicalizó aún más el discurso de la Iglesia Católica, que despreció la validez y moralidad de la sentencia. Aprovechando el ambiente de inestabilidad y descontento que han dejado las crisis económica y de seguridad, e intuyendo las oportunidades propiciadas por el debilitamiento institucional de la globalización y la reconfiguración borrosa de las identidades políticas nacionales, las autoridades eclesiales mexicanas subieron el volumen de sus intervenciones, apuntando con claro pulso al Estado, y lanzaron acusaciones de conducta corrupta e ilegal contra magistrados y gobernantes. Vulnerando la histórica frontera laica entre Estado e Iglesia, el arzobispo de Guadalajara, Juan Sandoval Íñiguez, acusó a los ministros de la SCJN de haber sido sobornados (“maiceados”) por el jefe de Gobierno del Distrito

Federal, Marcelo Ebrard. Asumiendo la posición del Vaticano en contra del relativismo moral de la era moderna, el prelado vio en dicho fallo la marca de políticas *imperialistas* impuestas a los países en vías de desarrollo —él las considera así—, como “la anticoncepción, el aborto, el amor libre, la perversión de la niñez y la juventud, la píldora del día después, el divorcio *exprés* y el matrimonio entre homosexuales”.

De esta manera, sugiere la injerencia de otros Estados en la formulación de la política interior del país, sin considerar su propia intromisión como ejemplo de lo mismo. En un lenguaje despectivo y discriminatorio, que reconfirma la mirada excluyente de parroquialismo, increpó la resolución de la SCJN planteando: “¿A ustedes les gustaría que les adoptaran una pareja de *maricones* o lesbianas?” (cfr. Bañuelos y Timoteo, 2010). El emisor del mensaje, su contenido y el tono fueron ampliamente respaldados por otros jerarcas eclesiales; el exabrupto pasó a ser la posición oficial de la Iglesia mexicana frente a esta redefinición del matrimonio y la familia.

Pero también el cardenal Rivera, el obispo Felipe Arizmendi, la Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM) y otros prelados dieron puntos de vista complementarios de los precitados del arzobispo Sandoval Íñiguez.

Como Pastor de esta amada Arquidiócesis, exhorto a los fieles cristianos a reforzar su fe en Jesucristo ante estos embates del Maligno que no van dirigidos sólo contra la Iglesia, sino contra los principios y valores de la familia, tan querida y apreciada en nuestra patria [...] Esta ley [...] ha abierto las puertas a una perversa posibilidad para que estas parejas puedan adoptar a niños inocentes, a quienes no se

les respetará el derecho a tener una familia constituida por una madre y un padre, con los consecuentes daños psicológicos y morales que provocará tal injusticia y arbitrariedad (Rivera, 2009).

Paradójicamente, la Iglesia Católica reivindica el derecho a la libertad de expresión, como si fuese un ciudadano y no una institución cuya injerencia en las actividades sustantivas del Estado mexicano tiene límites marcados en la legislación nacional.

Los Obispos de México, sensibles a la opinión mayoritaria no sólo en la Ciudad de México, sino del país entero, manifestamos en el ejercicio de la libertad de expresión garantizado por nuestro régimen político democrático, nuestro total desacuerdo con el fallo emitido por la SCJN; sin que esto signifique falta de respeto a las Instituciones del Estado Mexicano. Creemos que equiparar con el nombre de matrimonio a estas uniones es una falta de respeto, tanto a la esencia misma del matrimonio entre una mujer y un hombre, expresado en la Constitución del País en su artículo 4º, como a las costumbres y la propia cultura que nos han regido por siglos (CEM, 2010).

Estas respuestas eclesiales cuestionan tanto los márgenes del laicismo como la vigencia política del pacto posrevolucionario *Modus vivendi* en un contexto frágil e inseguro del México actual. Distintas voces han sugerido

que la confrontación actual encubre la intención de la Iglesia de ampliar sus prebendas en los campos de las comunicaciones y la educación, mediante su pretensión de que se le asigne una estación de radio y se impartiera educación religiosa en las escuelas públicas —siendo este último afán el eje de la disputa Estado-Iglesia desde su prohibición en la Constitución revolucionaria.

El voto de censura externado por la SCJN en contra del arzobispo Sandoval Íñiguez fue una enunciación simbólico desde el Estado, de la irrevocable intención de preservar la separación de Estado y religión. En la representación de la tensión histórica entre la Iglesia Católica y el Estado laico, la SCJN se amparó en la Constitución política y el Código Civil de la república, mientras que la Iglesia realizó la superioridad de una ley natural divina. Por otra parte, avalado por el discurso laico del Estado-nación y apoyado en la Ley de Asociaciones Religiosas (Ley de Asociaciones Religiosas, *Diario Oficial de la Federación*, 19 de agosto de 2010, Título 5), el jefe de Gobierno del Distrito Federal demandó al cardenal por daño al patrimonio moral, anotando que su motivación es defender la separación del Estado y las Iglesias para garantizar la expresión de todas las ideas (cfr. Martínez, 2010).

Finalmente, mientras que algunas agrupaciones religiosas —como la Asamblea de Dios y la de Católicas por el Derecho a Decidir— manifestaron su apego a la cultura laica, proponiendo la necesidad de una enmienda constitucional que explícitamente caracterice al Estado como laico, el obispo de Ecatepec, Onésimo Cepeda, impugnó el discurso de la modernidad al opinar que “el Estado laico es una jalada”. Con esto, una vez más, el

discurso eclesiástico de confrontación directa a la institucionalidad laica continuó tensionando las relaciones.

Recapitulación y conclusiones

La legalización del matrimonio entre personas del mismo sexo en el Distrito Federal, su ratificación por parte de la SCJN y la consiguiente aprobación en Baja California de una reforma jurídica que caracteriza al matrimonio como la unión exclusiva entre un hombre y una mujer, escenifican uno de los campos discursivos de la disputa contemporánea por los significados culturales en México, que sitúa a la sexualidad, el derecho a la subjetivación sexual y la ciudadanía de las minorías sexuales, en el centro simbólico de la contienda.

Esta disputa por la ciudadanía de todas las orientaciones sexuales es la acepción más actual de lucha universal por los derechos humanos que, emergida de las contradicciones de la modernidad, de una manera progresiva y multilineal, es decir, en distintos frentes y a través de diferentes procesos que perseguían un mismo horizonte reivindicativo, perfiló nuevos sujetos estrechamente vinculados con las políticas emancipadoras. Se concretaba así la máxima cosmopolita de creciente reconocimiento de la otredad en “una política de otros” (Giddens, 1991: 211). Y es que una característica de la historia moderna es la gradual inclusión de nuevos sujetos como ciudadanos plenos, desde los trabajadores a los esclavos en el siglo XIX y las mujeres en el siglo XX. Posteriormente, estas conquistas se han complejizado y enriquecido con la creciente reflexividad en torno al cuerpo, la sexualidad, la reproducción y las posibilidades de autoidentifi-

cación y autoactualización del individuo, que, en conjunto, son un rasgo propio de nuestra época de modernidad tardía.

A pesar de esto, la homosexualidad sigue reflejando aquella conclusión general apuntada por Alberto Cardín tras el análisis etnológico de los indicios de homosexualidad en distintas culturas:

...las sociedades en general, incluida la nuestra, aceptan o rechazan la homosexualidad en la medida en que pueden categorizarla, y en esa medida la homosexualidad deja de ser un problema sustantivo para convertirse en un simple caso de los problemas de categorización del imaginario sexual, que distribuye en cada sociedad el campo fungible y verbalizable de los comportamientos simbólicos (Cardín, 1989: 49).

Y aquí radicaría una de las diferencias entre los discursos *cosmopolitas* y los discursos *parroquiales*, pues mientras los primeros categorizan la homosexualidad como una posible característica más del ser humano, para los *parroquiales* se trata de “un problema sustantivo” —matrimonio homoparental incluido— que no debe tener cabida ni en el imaginario sexual ni en el repertorio de comportamientos simbólicos aceptados por la sociedad.

Los múltiples estilos de vida aflorados de las nuevas condiciones estructurales, tecnológicas y simbólicas, visualizados o publicitados globalmente en la sociedad red, han servido de referente para informar sobre las políticas de vida que de manera compleja y dialéctica nutren los

discursos liberadores, inclusivos y equitativos como parte integral del campo discursivo contemporáneo. De ahí la paulatina visibilización del movimiento LGBT en México, la constitución de actores colectivos, la formulación de demandas de ciudadanía y la cada vez más expansiva circulación y aceptación del discurso del derecho a la no discriminación y la equidad.

Sin duda, el componente transnacional de los discursos liberadores —que vincula actores, acciones y estrategias más allá de las fronteras nacionales— ha sido importante en perfilarlo y consolidarlo en México, pero también lo ha sido la trama de ciudades globales que, como la ciudad de México, son los centros dinámicos de la red de concentración del poder económico que comandan la economía global. Desde estas geografías transnacionales se formulan nuevos reclamos ciudadanos que —según sugiere Saskia Sassen (1998: xx)— están tejiendo una nueva política cosmopolita transnacional a partir de la experiencia de esta fase de globalización. El nuevo empuje que las condiciones actuales han dado a la resignificación del discurso cosmopolita en Occidente especialmente, ahora entendido como el creciente reconocimiento y la inclusión formal y real de los *otros*, trascendió en el Distrito Federal con la legalización del matrimonio de parejas del mismo sexo y las modificaciones *de iure et de facto* que esto implique, como constata la reformulación de la Ley del Seguro Social en México para beneficiar a estas mismas parejas.

El lugar también ha tenido un papel en la definición de una geografía reactiva, pues desde sitios centrales —como el Vaticano— y otros periféricos —como el estado de Baja California— circula un discurso parroquial centrado en un imaginario colectivo excluyente y homogéneo de las relaciones sexuales y amorosas que sustentan un modelo jerárquico

heterosexual y reproductor de la familia. El nuevo auge del discurso parroquial, generalmente ligado a discursos religiosos, parece responder tanto a la existencia misma del discurso cosmopolita como al debilitamiento y la transformación de las instituciones que sustentaron la modernidad, como la familia nuclear y el Estado-nación, dos de ellas que dieron forma a la convivencia social.

De este modo, México destaca en el mundo contemporáneo como un laboratorio y una arena de disputa por los significados culturales entre discursos cosmopolitas y parroquiales, que sitúa el cuerpo de la mujer, la sexualidad, la reproducción, la familia y los derechos de LGBT en el corazón de la contienda por llegar o no a “el otro lado de la modernidad misma” (Giddens, 1991: 214).

Bibliografía

- ALONSO, Jorge. “¿El gobierno foxista y el conservadurismo?”, en Reneé DE LA TORRE, Marta E. GARCÍA y J. M. RAMÍREZ (comps.), *Los rostros del conservadurismo mexicano*. México, Ediciones de la Casa Chata/CIESAS, 2005.
- ÁLVAREZ, Sonia. “Los feminismos latinoamericanos ‘se globalizan’: tendencias de los 90 y retos para el nuevo milenio”, en Sonia ÁLVAREZ, Evelina DAGNINO y Arturo ESCOBAR (eds.), *Política cultural y cultura política*. Boulder, Westview Press, 1998.
- “Translating the Global: Effects of Transnational Organizing on Local Feminist Discourses and Practices in Latin America”, *Meridians*, vol.

I, núm. 1. Northampton, Indiana University Press, 2000, pp. 29-67.

ARIZMENDI ESQUIVEL, Felipe. "Navidad es <Dios con nosotros>", Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), sección Diócesis y Prelaturas, México, D.F., 30 de diciembre de 2009. Disponible en: <http://www.cem.org.mx/secciones/diocesis-y-prelaturas/2069-navidad-es-dios-con-nosotros.html>. Fecha de consulta: 23 de enero de 2011.

—— "Iglesia entrometida", Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), Sección Diócesis y Prelaturas, México, D.F., 8 de diciembre de 2010. Disponible en: <http://www.cem.org.mx/secciones/diocesis-y-prelaturas/3921-iglesia-entrometida.html>. Fecha de consulta: 23 de enero de 2011.

BALBUENA BELLO, Raúl. "Gays en el desierto. Manifestaciones y sentido de la identidad gay en Mexicali". Tesis de Doctorado en Ciencias Sociales, con especialidad en Estudios Regionales, El Colegio de la Frontera Norte, Tijuana, Baja California, 2007.

BARRANCO, Bernardo. "Los obispos y la estabilidad social", *La Jornada*, 29 de septiembre de 2010.

BAÑUELOS, Claudio y Andrés TIMOTEO. "Ebrard maiceó a los ministros para que se permitieran bodas gays: Sandoval Íñiguez", *La Jornada*, 16 de agosto de 2010.

BAUMAN, Zygmunt. *Vida líquida*. Barcelona, Paidós Ibérica, 2005.

BECK, Ulrich. *World at Risk*. Cambridge, Polity Press, 2009.

BLANCARTE, Roberto. "Las fuentes del conservadurismo mexicano", en René DE LA TORRE, Marta Eugenia GARCÍA UGARTE y Juan Manuel RAMÍREZ SÁIZ

- (comps.), *Los rostros del conservadurismo mexicano*. México, D.F., Ediciones de la Casa Chata/CIESAS, 2005.
- BOBBIO, Norberto, Nicola MATTEUCCI y Gianfranco PASQUINO. *El diccionario de política*, L-Z. México, D.F., Siglo XXI, 1981.
- BOURDIEU, Pierre. *Meditaciones pascalianas*. Barcelona, Anagrama, 1997.
- BUTLER, Judith. *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York, Routledge, 1990.
- CARDÍN, Alberto. *Querreros, chamanes y travestis. Indicios de homosexualidad entre los exóticos*. Barcelona, Tusquets Editores, 1989.
- . *Contra el catolicismo*. Barcelona, Muchnik Editores, 1997.
- CASTELLS, Manuel. *La era de la información: economía, sociedad y cultura. T. II. El poder de la identidad*. México, D.F., Siglo XXI, 1999.
- . *Communication Power*. Nueva York, Oxford University Press, 2010.
- CASTORIADIS, Cornelius. “Reflexiones sobre el desarrollo y la racionalidad”, en J. ATTALI *et al.*, *El mito del desarrollo*. Barcelona, Kairós, 1980, pp. 183-222.
- CEM (Conferencia del Episcopado Mexicano). “Responsabilidad y libre expresión, un derecho de toda persona”, CEM, sección Prensa, México, D.F., 17 de agosto de 2010. Disponible en: <http://www.cem.org.mx/prensa/comunicados-de-prensa/3451-comunicado-de-prensa-responsabilidad-y-libre-expresion-un-derecho-de-toda-persona.html>. Fecha de consulta: 23 de enero de 2011.
- ERIBON, Didier. *Identidades. Reflexiones sobre la cuestión gay*. Barcelona, Bellaterra, 2000.
- FOUCAULT, Michel. *Historia de la sexualidad I. La voluntad de saber*. México, Siglo XXI, 1977.

- GAMSON, Joshua y Dawne MOON. "The Sociology of Sexualities: Queer and Beyond", *Annual Review of Sociology*, vol. 30, 2004, pp. 47-64.
- GIDDENS, Anthony. *Modernity and Self Identity*. Stanford, Stanford University Press, 1991.
- . *Runaway World. How Globalization is Reshaping our Lives*. Nueva York, Routledge, 2003.
- GUASCH, Óscar. *La sociedad rosa*. Barcelona, Anagrama, 1995.
- GUTIÉRREZ VIDRIO, Silvia. *Discurso político y argumentación: Ronald Regan y la ayuda a los "contra"*. México, D.F., Universidad Autónoma Metropolitana, 2005.
- HABERMAS, Jürgen. *Teoría de acción comunicativa. Crítica de la razón funcionalista*. T. II. Madrid, Taurus, 2001 [1981].
- JELIN, Elizabeth. "Engendering Human Rights", en Elizabeth DORE (ed.), *Gender Politics in Latin America*. Nueva York, Monthly Review Press, 1997.
- LIZARRAGA CRUCHAGA, Xabier. *Una historia sociocultural de la homosexualidad. Notas sobre un devenir silenciado*. México, D.F., Paidós, 2003.
- MAIER, Elizabeth. "Mexico's Culture War", 2010. Inédito.
- MARTÍNEZ, Fabiola. "En diferendo GDF-Iglesia, exige Gobernación respeto a las leyes", *La Jornada*, 23 de agosto de 2010.
- MEDINA, Viannet. "El falso debate de la adopción gay", *Milenio Semanal*, 22 de agosto de 2010. Disponible en: <http://www.msemanal.com/node/2861>. Fecha de consulta: agosto de 2010.
- MOGROVEJO, Norma. "Itineraries of Latin American Lesbian Insubordination", en E. MAIER y N. LEBON (eds.), *Women's Activism in Latin America and*

- the Caribbean*. Nueva Jersey, Rutgers University Press/El Colegio de la Frontera Norte, 2010.
- MONSIVÁIS, Carlos. *Estado laico y sus malquerientes*. México, D.F., Debate/UNAM, 2008.
- RICOEUR, Paul. *Teoría de la interpretación. Discurso y excedente de sentido*. México, D.F., Siglo XXI, 2001 [1976].
- RIVERA CARRERA, Norberto. "Ley inmoral, inadmisible y condenable", Conferencia del Episcopado Mexicano (CEM), sección Diócesis y Prelaturas, México, D.F., 22 de diciembre de 2009, en <http://www.cem.org.mx/secciones/diocesis-y-prelaturas/2043-ley-inmoral-inadmisible-y-condenable.html>. Fecha de consulta: 24 de enero de 2011.
- SASSEN, Saskia. *Globalization and its Discontents*. Nueva York, The New Press, 1998.
- SEDESOL (Secretaría de Desarrollo Social). *Primera Encuesta Nacional sobre la Discriminación en México*. Mayo de 2005.
- TAYLOR, Charles. *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. México, D.F., Fondo de Cultura Económica, 1993.
- TOURAINE, Alain. *¿Podríamos vivir juntos?* Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica, 1997.
- VAN DIJK, Teun A. *Estructuras y funciones del discurso. Una introducción interdisciplinaria a la lingüística del texto y a los estudios del discurso*. México, D.F., Siglo XXI, 2001 [1980].
- . *Dominación étnica y racismo discursivo en España y América Latina*. Barcelona, Gedisa, 2003.

**EL BOXEO COMO TECNOLOGÍA DE
LA MASCULINIDAD**

HORTENSIA MORENO ESPARZA

La diversidad de los cuerpos y las familias

Flavio Meléndez Zermeño

**TRABAJO Y CUERPO. EL CASO
DE LOS HOMBRES ENFERMEROS**

ALFONSO HERNÁNDEZ RODRÍGUEZ

**La fertilización asistida en la agenda del feminismo
mexicano: una asignatura pendiente**

Dora Cardaci y Ángeles Sánchez Bringas

HEXIS CORPORAL Y ESCRITURA

ELIZABETH VIVERO MARÍN

**Acerca del poder de la mirada: de la crítica
de la representación del cuerpo femenino**

Oihana Garro Larrañaga