

Ámbito público y nuevas identidades homosexuales en la ciudad de México*

Luis Arturo Sánchez Domínguez**

RESUMEN: *Este artículo resalta la importancia de las manifestaciones públicas de la liberación homosexual en la construcción de la identidad individual por medio de tres ejemplos: pintas, marchas y peregrinación. Estas acciones políticas llevadas a cabo en diferentes momentos en la ciudad de México constituyen actos de visibilidad de la sexualidad en la búsqueda de nuevas formas de convivencia social.*

ABSTRACT: *This paper projects the importance of public manifestations of homosexual liberation in the construction of personal identity through three examples: graffiti, manifestations and peregrination. These political actions, which have occurred during different moments in Mexico City, are visible acts of sexuality in search for new ways of cohabitation.*

El objetivo de este trabajo consiste en resaltar la importancia de las imágenes públicas de la liberación homosexual en el desarrollo de nuevas identidades homosexuales.¹ Para ello, centra su atención en la identidad individual como elemento transformador de la vida cotidiana.

La coexistencia de “lo global y lo local” [Borja y Castell, 1997], característica del mundo moderno, incorpora en la vida social conceptos tanto universales como particulares: el sentido de igualdad entre las naciones convive con sus diferencias, al igual que la vida cotidiana requiere de la convivencia respetuosa en la diversidad.

* Este trabajo forma parte de los avances de investigación de la tesis La pastoral de un nuevo movimiento religioso para la diversidad sexual, el caso de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana de la ciudad de México, que el autor realiza en la Maestría en Antropología Social de la ENAH, en el marco del proyecto “Nuevas identidades de género, procesos culturales y cambio sociohistórico. El movimiento gay en México (1970-1980) a través de la voz y la mirada de sus protagonistas”. Esta investigación cuenta con el respaldo de la ENAH y del Colectivo Sol, A.C., así como con el apoyo de CONACyT.

** ENAH

¹ Se prefirió usar el término “homosexualidades” o “identidades homosexuales” para incluir a hombres y mujeres que han tenido relaciones sexuales con personas de su mismo sexo pero que no se asumen como gays, lesbianas, bisexuales, etcétera. Este término hace referencia a las diferentes formas de identidad implicadas en el contacto homoerótico.

Detrás de estos conceptos se encuentra tanto lo impersonal como lo personal. Esta coexistencia otorga un particular interés al tema de la identidad ya que plantea el problema de la búsqueda de sentido y de control en medio de los vertiginosos cambios modernos en donde las diferencias se reconocen a través de los sujetos individuales. [Weeks, 1998]

En este momento histórico particular los espacios para la invención individual del "yo" se extienden mostrando como síntoma nuevas imágenes en las que los sujetos redefinen sus identidades. La necesidad y la posibilidad de elegir la forma de ser revela un proceso continuo de cambios en el que surgen nuevas posiciones políticas y la transformación del espacio privado. [Melucci, 1989]

El interés por la sexualidad en la época moderna y el desarrollo de movimientos sociales de liberación entre las sexualidades marginadas y estigmatizadas ha fomentado la discusión en torno a la identidad. De acuerdo con Weeks, las identidades pueden ser elegidas aunque esa elección no sea libre por estar sujeta a relaciones de poder. Las identidades constituyen definiciones sociales sujetas a un significado históricamente negociado por lo que, en última instancia, constituyen un asunto político. [Weeks, *ob. cit.*] Consignas como "lo personal es político" se refieren al hecho de que algunos problemas personales encuentran solución mediante la acción política. [Parteman, 1996] Sin embargo, se ha llegado a considerar que nada personal es libre de la dirección o manipulación política. [Elshtein, 1997]

Los sujetos con una sexualidad marginada llevaron al ámbito público su realidad para negociar nuevas relaciones sociales. En este trabajo, se trata de demostrar que las distintas manifestaciones públicas de la liberación homosexual constituyen algo más que una protesta y que sus cambiantes circunstancias brindan una oportunidad para el surgimiento de nuevas identidades sexuales en donde la interacción no siempre es política ni corresponde a una accesibilidad generalizada.

En el primer apartado se presenta el tema de la visibilidad como punto de referencia para interpretar la dicotomía público/privado y su importancia en la creación de los estigmas.

El segundo apartado se refiere a la distinción entre dos importantes niveles de la identidad: el individual y el colectivo. La identidad individual es única en cada sujeto dentro de su entorno social; la identidad colectiva constituye un recurso para transformar los estigmas. Ambas se manifiestan en el ámbito público pero responden a intereses distintos: la identidad colectiva es resultado de un proceso político de identificación que tiende a difuminar las diferencias de sus miembros mientras que los sujetos, en su participación con otros, las hacen visibles.

El siguiente apartado resume el desarrollo del Movimiento de Liberación Homosexual en México para, posteriormente, presentar por separado tres ejemplos de sus manifestaciones: pintas, marchas y peregrinación. Finalmente, se discute la im-

portancia de estas manifestaciones públicas en la conformación de nuevas identidades.

LA VISIBILIDAD DE LO PRIVADO

La dicotomía público/privado es en esencia controvertida. Por sus implicaciones teóricas y políticas fue relegada de la discusión social hasta la aparición de la "política de la diferencia",² la cual reconoció una esfera privada compleja y una nueva vitalidad del espacio público con miras a la igualdad en la diversidad. [Rabotnikof, 1998] Para los fines de este trabajo, su significado primordial alude a la distinción entre "lo visible y lo oculto", lo ostensible y lo secreto, distinción particularmente útil para el estudio de las transformaciones de la vida privada. [Weintraub y Kumar, 1997] Lo visible, en el sentido de público, constituye un lugar de sociabilidad fluida diferente de los ámbitos privados y de las organizaciones formales.

Irving Goffman [1989] planteó el estudio de la identidad en los espacios públicos de forma independiente a los movimientos cívicos en los que los sujetos pueden participar. Fue una forma distinta de concebir la sociabilidad, mostrando los procesos de privatización de algunos ámbitos como las relaciones afectivas o familiares, a través de un tejido comunitario público.

Goffman entendió la visibilidad como la exposición ante la mirada de los otros. Ésta se da de forma paralela entre las estructuras formales de interacción y el ámbito privado, haciendo que cada individuo asuma un papel en el escenario de la interacción cotidiana. [Sennett, 1978]

La geografía urbana es un territorio heterogéneo en el cual las actividades económicas y las distintas clases sociales se encuentran en una constante búsqueda de posiciones ventajosas, conformando un mosaico de posibilidades desiguales para los diferentes grupos sociales. [Salazar, 1999] Desde este punto de vista, el ámbito público está definido por los lugares públicos urbanos, objetos privilegiados de la investigación sobre la interacción visible y accesible donde se instauran nuevas relaciones y distinciones: la visibilidad configura nuevas conductas públicas, establece relaciones y también contribuye a sostener la identidad personal. [Rabotnikof, *ob. cit.*:9]

Por medio de la visibilidad, se muestra la identidad de cada uno ante los otros en forma de "categorías de personas reconocibles" gracias a las cuales podemos identificar a los otros sin prestarles demasiada atención. Una mirada a cualquier espacio

² Los postulados clásicos planteaban una total separación entre lo público y lo privado, asumiendo que lo público era incluyente a todos. Sin embargo, en la realidad esto no es así, por lo que las feministas los han criticado y propuesto una concepción diferente de lo público y lo privado que denuncie las desigualdades entre hombres y mujeres tanto en la sociedad como en la familia.

público nos revela algunos aspectos de la identidad de personas que no conocemos, como comerciantes, obreros, limosneros, etcétera.

Dentro de estos atributos socialmente reconocibles se encuentran los estigmas. Como señaló Goffman [*ob. cit.*:13], “un atributo que estigmatiza a un tipo de poseedor puede confirmar la normalidad de otro y, por consiguiente, no es ni honroso ni ignominioso en sí mismo”. La homosexualidad en la cultura occidental se ha constituido como uno de estos estigmas. En general, podríamos decir que tiene la función de privilegiar una conducta moralmente prescrita que confronta a dos grupos de personas, colocando al que se reconoce como heterosexual en un lugar privilegiado con respecto al otro. El mismo Goffman [*ibid.*:15] señala:

creemos por definición, desde luego, que la persona que tiene un estigma no es totalmente humana. Valiéndose de este supuesto, practicamos diversos tipos de discriminación, mediante lo cual reducimos en la práctica, aunque a menudo sin pensarlo, sus posibilidades de vida.

Los sujetos que tienen prácticas homosexuales han optado por encubrir esta inclinación o asumir los peligros que acarrea el transgredir una norma moral. Para los sujetos que se reconocen socialmente estigmatizados o susceptibles de serlo, el primer grupo benévolo es el de los iguales. Dentro de un grupo de iguales el sujeto estigmatizado utiliza y valora su desventaja para organizar su vida. Estos contactos en las ciudades suelen estar representados por instituciones auxiliares en las que el grupo, por medio de sus acciones colectivas, genera la base de la transformación del peso individual de los estigmas.

En los momentos de visibilidad, como se ha señalado, los estigmas son asignados a ciertos sujetos por sus categorías reconocibles, pero también es ahí donde estos estereotipos se transforman. El enfrentamiento cara a cara es el recurso mediante el cual los supuestos asignados cambian su significado. Por ello, los sujetos sexualmente marginados que buscan liberarse del prejuicio en torno a su inclinación homoerótica deciden salir a la calle y dar la cara, haciendo pública su orientación sexual como forma de protesta. De esta forma, su sexualidad oculta y negada —y por ello considerada únicamente como tema de lo íntimo o privado— se hace visible, constituye con su presencia un acto político y una nueva demarcación de lo privado. Así, la visibilidad puede ser entendida como pública y política, forma parte de la esfera de la participación ciudadana, de la igualdad y de la solidaridad, se encuentra asociada con el bien común y la accesibilidad general. Para Habermas [1981], este sentido público significa discusión, debate, participación y opinión colectiva. Sin embargo, la visibilidad colectiva también fomenta la discusión de lo que se considera como privado y no político por cada sujeto, y es por ello que lo personal cobra importancia.

LA IDENTIDAD Y LA LIBERTAD DEL SER

Considero, siguiendo a Goffman, que los estigmas contribuyen al deterioro de la identidad ya que fomentan la descalificación y el aislamiento de los sujetos incidiendo en la creación de una autoimagen deteriorada, negada o negativa. Pero, ¿qué entiendo por identidad? Toda identidad es un proceso continuo de contrastaciones asumidas por los individuos o los grupos en términos de semejanzas o diferencias. Dejando de lado las diversas teorías que han abordado este tema, nuestro interés radica en la llamada identidad personal.

Para cada sujeto, la identidad constituye una posición de autoconocimiento, es decir, forma parte de su proceso interno de representación y valorización: una explicación imaginaria que le facilita las relaciones sociales. La idea que cada sujeto tiene de sí mismo constituye un caso único de convergencias y estructuras de relaciones, algo que lo hace totalmente diferente a pesar de las identificaciones con los otros a quienes se asemeja. Esto es lo que Goffman denomina identidad personal,³ un proceso individual de lucha constante contra el peso de las convenciones sociales, entre las categorías que inhiben la identidad individual y la necesidad de pertenencia.

Se han identificado cuatro momentos característicos en la construcción de una identidad personal estigmatizada: 1) un primer momento de generalización en el que el individuo se sabe diferente según ciertas normas; 2) la significación, cuando el sujeto resiente en su medio un rango limitado de posibilidades; 3) la subculturización, marcada por el encuentro con otros, tanto amistoso como sexual, y 4) la estabilización, saberse y asumirse en un determinado lugar social y adoptar una forma de vida en la que se reconoce la situación similar de otros como propia. [Plummer, 1981] Lo anterior constituye solamente una aproximación esquemática a un proceso mucho más complejo que involucra otras posibilidades en las que influyen circunstancias como la clase social, la edad, la formación profesional y las características particulares en torno a la sexualidad: el género, el rol y la preferencia sexual. [Katchadourian, 1998]

Como se ha dicho, nuestro interés consiste en resaltar la visibilidad como posibilidad de nuevas identificaciones individuales, pero para dar cuenta clara de los

³ "Entiendo por identidad personal solamente las dos primeras ideas: las marcas positivas o soportes de la identidad, y la combinación única de los ítems de la historia vital, adherida al individuo por esos soportes de identidad. La identidad personal se relaciona entonces, con el supuesto que el individuo puede diferenciarse de todos los demás y que alrededor de este medio de diferenciación se adhieren y entrelazan, como los copos de azúcar, los hechos sociales de una única historia continua, que se convertirá luego en la melosa sustancia a la cual pueden adherirse otros hechos biográficos. Lo que resulta difícil de apreciar es que la identidad personal puede desempeñar un rol estructurado, rutinario y estandarizado de la organización social, precisamente a causa de su unicidad". [Goffman, 1989:73]

ejemplos presentados, resulta necesario explicar de manera general el lugar de las identidades colectivas y su función política en estas manifestaciones.

Los estigmas asignados a cierto tipo de sujetos no se transforman mediante la acción individual sino a través de una reflexión colectiva. Por ello, la identidad individual da paso situacionalmente a una identidad de grupo o colectiva⁴ que tiene que ver con su identificación en la práctica social. Un ejemplo muy claro de esta situación lo constituye el Movimiento de Liberación Homosexual, en el cual participan hombres y mujeres homosexuales que se reconocen como distintos pero que al compartir el estigma en torno a su sexualidad actúan conjuntamente.

Para hacer pública su sexualidad, luchar por el reconocimiento de sus derechos y una vida libre, necesitaron de la concepción de una identidad colectiva positiva que partió del término "identidad homosexual" y que, en un intento de generalización posterior y de eliminación de todo prejuicio, se reconoció como "gay".⁵ Este término, como toda etiqueta social, es reduccionista ya que suele dejar fuera muchas de las posibles identidades que participan en las prácticas homosexuales y crea otras formas de estigmatización, como "ser de clóset", "no aceptado" o "reprimido". La paradoja, señalada por Weeks [*ob. cit.*], consiste en que hay quienes se identifican como gays y participan en comunidades gays, pero no tienen una actividad sexual, mientras que otros tienen una intensa vida homosexual pero rechazan ser considerados como tales. La existencia de sujetos que no se identifican como homosexuales ni con los términos positivos de gay o lesbiana ha permitido reflexionar sobre los estereotipos en torno a las identidades, reconociendo su doble función: por un lado, facilitan la autoidentificación y, por el otro, restringen la vida de los que se han acogido bajo un modelo o estilo preestablecido. Esta crítica de las categorías o etiquetas estandarizadas dio origen al pensamiento *queer*,⁶ que no es otra cosa que el reconocimiento de la diversidad en las formas individuales de vivir la identidad como un proceso.

Resulta importante profundizar en el proceso de transformación de los estereotipos estigmatizantes porque éstos crean nuevos niveles de distinción a partir de la identidad grupal. Las identidades gay y lesbiana aglutinan un colectivo de identidades sexuales que comparten la marginalidad, permitiendo crear premisas normati-

⁴ El concepto de identidad colectiva muestra la necesidad de cambio a partir de varios sujetos sociales.

⁵ El término gay representa la imagen positiva de vivir un nuevo estilo de vida. Fue acuñado por los homosexuales como distintivo de un grupo que se siente orgulloso de su preferencia y que la vive libremente, fuera del clóset.

⁶ El término *queer*, del cual no se tiene una estricta traducción, significa raro o extraño. Fue utilizado en forma despectiva para señalar a los sujetos homosexuales y posteriormente apropiado por ellos para identificar las disidencias de los supuestos asignados a una identidad. "Dentro del vocablo *queer* podemos dar cabida a todo un mundo, y mostrar precisamente que este famoso problema de la identidad, de la definición de sí, podría ser también una manera de encerrarse en una categoría rígida y *straight* (buga)". [Lebovici y Séguret, 1997:144]

vas que todos los participantes políticos encuentran razonables. [Ackerman, 1993: 77-79, 103-115] Sin embargo, al tiempo que se suman a las posibilidades de ser de cada sujeto, se encuentran atrapadas por una serie de condiciones sociales que idealizan un estilo de vida no siempre alcanzado o deseado por todos los individuos.

Bajo estas condiciones, revisaremos tres manifestaciones llevadas a cabo por los grupos de liberación homosexual en la ciudad de México que comparten el uso de la visibilidad como elemento transformador.

EL MOVIMIENTO GAY EN MÉXICO

La lucha por la liberación gay es resultado de la conjunción de diversos saberes y necesidades en un momento histórico particular. Se ha desarrollado gracias al movimiento de liberación sexual, al movimiento feminista, al de la igualdad racial y a los movimientos estudiantiles de finales de los años sesenta, aunados todos ellos a la lucha por los derechos humanos. Los individuos discriminados por su orientación sexual han debido luchar contra los mecanismos del poder y los estereotipos impuestos que identificaban al homosexual como pecador, criminal, enfermo, violador, depravado, etcétera. Pero también requirieron de la creación de un espacio confortable para establecer una identidad positiva y una acción colectiva: su propia identidad reestructurada y revalorizada. De esta manera, se ha constituido lo que podríamos denominar una cierta "cultura de las relaciones marginales", mediante la cual estos grupos estigmatizados se enfrentan a los juicios dominantes.

En México, la organización de los homosexuales, según la reseñan sus militantes, surgió en 1971 tras el despido de algunos jóvenes homosexuales de sus trabajos a causa de su orientación sexual. [Gutiérrez Fernández, *et al.*, 1981:41] Esta discriminación contribuyó a concientizar y a conformar un grupo de hombres y mujeres que se asumió como gay. Bajo este término se creó la acción colectiva y ser gay se convirtió en sinónimo de vivir con orgullo la homosexualidad. Al establecer una forma positiva de identificación y de acción política, los sujetos reconstruyeron sus aspiraciones y deseos: se hicieron gays. El primer grupo organizado se llamó Frente de Liberación Homosexual de México (FLH). [Mogrovejo, 2000:63] Según puede leerse en una revista dirigida a la población homosexual:

La semilla de la liberación gay/lésbica germina muy temprano en México: se ha fijado leyenda y arbitrariamente el 15 de agosto de 1971, como la fecha en que Nancy Cárdenas y otros intelectuales gay mexicanos convocan a su alrededor a un decidido núcleo de gays y lesbianas para organizarse en base a su preferencia sexual. Por primera vez en su vida los integrantes de aquel grupo —al que se conoció popularmente como "el gay", por la influencia que tenía por el *Gay Liberation Front* de Londres—, discuten abiertamente sobre lo

que significa para ellos ser gay o lesbiana en un país de rancia tradición machista y homofóbica. [Hernández y Manrique, 1993:18 y s]

Los miembros del movimiento de liberación homosexual mexicano eran con frecuencia estudiantes que, por la semejanza de intereses en la lucha libertaria, se relacionaron con los movimientos de izquierda que en ese momento encabezaban las plataformas de lucha social. Por esta razón, se sumaron a las minorías revolucionarias.

La existencia de este tipo de agrupaciones homosexuales se dio a conocer públicamente el 26 de julio de 1978, cuando los incipientes militantes gays adscritos al Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), creado ese mismo año, se manifestaron públicamente junto con otras organizaciones en la marcha para conmemorar el décimo aniversario del movimiento del 68 y la Revolución Cubana.⁷ Esa participación dio pie al contacto con grupos similares y a la creación de una organización llamada Coordinadora de Grupos Homosexuales,⁸ la cual trató de organizar el trabajo conjunto de los grupos existentes en ese momento: FHAR, Grupo Lambda de Liberación Homosexual y Grupo Autónomo de Lesbianas OIKABETH.⁹ Bajo la dirección de este organismo se planeó la siguiente salida a la calle, el dos de octubre de ese año, para apoyar el compromiso con los desaparecidos políticos del 68. [Fratti y Batista, 1984:233]

Posteriormente, en junio de 1979, se llevó a cabo una marcha para conmemorar el enfrentamiento neoyorquino del *Stonewall* que se conoció como Marcha del Orgullo Homosexual.¹⁰ Esta marcha constituyó el primer acto propio de los grupos de

⁷ El grupo, formado en 1971 por Nancy Cárdenas y otras personas, publicó una revista llamada *La loca alivianada*. En él llagaron a participar hasta 90 personas. Se dice que en ese entonces la falta de tradición y de entendimiento entre hombres y mujeres produjo una primera separación de las lesbianas. A pesar de ello, el grupo continuó y de él surgió el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), el cual se dio a conocer en julio de 1978 con un desplegado en el periódico *Uno Más Uno* en el que protestaron contra una obra teatral llamada "Prohibido Gardel". [Frente Homosexual de Acción Revolucionaria, 1979:12]

⁸ La Coordinadora de Grupos Homosexuales tuvo una vida corta, pues desapareció en 1979. A partir de la separación del grupo de lesbianas del Frente Homosexual de Liberación se creó otro organismo coordinador, pero sólo entre gruposlésbicos. La existencia de esta organización aparece reseñada en Hernández, 1993:11.

⁹ A partir de los años setenta, en la ciudad de México, aparecieron tres grupos de activismo homosexual. El más grande y numeroso, y quizá el que tuvo mayor influencia, fue el Frente Homosexual de Acción Revolucionaria (FHAR), con un estilo agresivo y de confrontación que exaltaba la diferencia de los homosexuales ante la sociedad y escandalizaba con el manejo político de la agresión. Lambda de Liberación Homosexual, grupo mixto, compartía con el FHAR la mayoría de sus puntos ideológicos; su mayor logro consistió en tratar de incluir los derechos de las lesbianas en las demandas del feminismo mexicano. El más pequeño era un grupo exclusivo de mujeres llamado OIKABETH (Ollin Iskan Katuntat Bebeth Thot, que en lengua maya significa Movimiento de mujeres guerreras que abren camino y esperanza). Fue el segundo grupo surgido del feminismo en México después de lesbianas, aparecido en 1977.

¹⁰ El acontecimiento del *Stonewall* en 1969 en los Estados Unidos fue conocido mundialmente y sirvió de ejemplo para la creación de organizaciones gays en muchos países, razón por la cual se le ha señalado como el origen este movimiento de liberación.

liberación sexual y a lo largo de los años se ha convertido en el escenario para el surgimiento y desaparición de líderes y grupos con diversas plataformas de lucha y múltiples identidades sexuales. Sin embargo, ha sido prácticamente el único espacio de encuentro y participación colectiva en el que confluyen todas las identidades sexuales emergentes. Sobre el papel de las marchas en este proceso se profundizará en un apartado posterior, esta breve reseña es sólo para tener presente la forma y los motivos por los cuales los gays mexicanos se organizaron y se manifestaron públicamente siguiendo el ejemplo de los grupos de liberación gay de los Estados Unidos y de Europa.

Uno de los primeros recursos para dar visibilidad a las sexualidades marginales fue el escribir consignas en los muros de la ciudad, recurso que después fue retomado por los militantes para convocar a las marchas. Es por ello que las pintas constituyen nuestro primer ejemplo de visibilidad.

LAS PINTAS

Las pintas son mensajes escritos sobre los muros u otras superficies urbanas producidos bajo el filtro de la marginalidad, el anonimato y la espontaneidad. [Montes y Limón, 2000:29] Encierran significados que marcan el paisaje citadino y evocan posiciones en torno a la realidad, transformándose en referentes para la acción colectiva. Lo personal se convierte en colectivo mediante la posibilidad del encuentro, como lo demuestra el siguiente testimonio de Juan Jacobo Hernández, uno de los militantes importantes en los inicios de la liberación gay en México:

Y un día, a mediados de 1971, [pasaba] frente al Hotel de México, donde está ahora el *World Trade Center*—que era un parque precioso, el Parque de la Lama y toda esa zona de Insurgentes estaba sin desarrollar, había casitas muy bonitas [. . .]. En la esquina de Luis Aviñón había una de esas casas derrumbada y una gran barda, y en ella una pinta que decía: “Soy de ambiente y estoy orgulloso”. Entonces yo venía pasando en un camión y voy viendo la pinta y me dio un vuelco el corazón, así. Me bajé y corrí a tocar la santa barda, a pararme junto a la santa barda, y dije: “otro como yo anda por aquí”. Entonces era una sensación muy especial: este mensaje cifrado nadie lo entendía, casi nadie lo pelaba [. . .].”¹¹

El mensaje, colocado para que cualquiera lo viera, causó un efecto especial en quien se identificó con él. El término “de ambiente” es utilizado en México y en América Latina entre la gente que participa o que está al tanto de las relaciones y de los códigos

¹¹ Entrevista colectiva a Juan Jacobo Hernández realizada el 20 de marzo de 2000 en el marco del proyecto de investigación “Nuevas identidades de género, procesos culturales y cambio sociohistórico. El movimiento gay en México (1970-1980) a través de la voz y la mirada de sus protagonistas”, ENAH-Colectivo Sol A.C.



• *Las marchas de la población sexodiversa constituyen una fiesta urbana de significados*

• *Los que miran la marcha. El encuentro con lo diferente fomenta la necesidad de tomar una posición*





- *En la visibilidad se conjugan la realidad y la fantasía*



- *En estas manifestaciones, se rompen los límites de los espacios públicos y privados*

gos internos de los homosexuales. [Lumsben, 1991] Pintas como ésta constituyen el primer signo visible de un sector de la población que se reconoce por su orientación homoerótica, convirtiéndose en referentes de encuentros y desencuentros.

Después de la primera Marcha del Orgullo Homosexual, las consignas pintadas en los muros de la ciudad se convirtieron en una táctica de convocatoria, según relata uno de sus protagonistas:

El domingo primero de junio de 1980 salieron a pintar los muros del lado oriente de la calzada de Tlalpan, empezando desde Taxqueña hasta donde se mete el metro bajo la tierra, para seguir después por Insurgentes. Aparecieron las primeras pintas multicolores: "Alto a las razzias", "Segunda Marcha del Orgullo Homosexual", "Ni enfermos ni criminales solamente homosexuales". Una jocosa leyenda, "Únete mana", adornaba una pared de Insurgentes y Yucatán. Más adelante: "Shakespeare, Wilde y Novo ya no podrán ir a la Segunda Marcha Homosexual pero tú sí. ¡Asiste!" En una de las esquinas más concurridas por los homosexuales, donde más activos suelen estar los chantajistas: "La extorsión, mientras la toleres. Ser homosexual no es delito". [Rivas, 1980:29]

Las pintas no sólo convocaron a la participación en la marcha, también se convirtieron en una actividad que fomentó el contacto entre los diferentes grupos. Una pintura conjunta se realizó una tarde después de un plantón organizado por el FHAR frente a las instalaciones de Televisa en protesta por la desinformación que los medios hacían respecto a la homosexualidad. Esa misma tarde los militantes de los tres grupos antes mencionados se reunieron para pintar la barda lateral del Panteón Francés de la Piedad, pero su plan fue impedido por la policía. [*Ibid.*]

Poco después, las personas que se oponían al movimiento también utilizaron los muros para escribir mensajes públicos y anónimos, "contrapintas" en las que se podía leer: "Muera la homosexualidad", "Mueran los putos".

Las pintas que acompañaron la convocatoria a la marcha estaban dirigidas a buscar la identificación más que a encabezar una protesta. Constituyeron un recurso que fomentó la visibilidad y la presencia de lo sexodiverso de forma permanente. Sus consignas estaban dirigidas a la conciencia individual de los sujetos víctimas de abuso y deseos de libertad, a la vez que generaban la extrañeza y la duda de quienes no comprendían su significado y no se sentían aludidos por ellas. Según el testimonio de quienes participaron en estos primeros grupos, siempre hubo una participación activa de las mujeres, aunque el número de hombres era mucho mayor. Tal vez sea por esto que no se han registrado pintas dirigidas específicamente a las lesbianas.¹²

¹² La actitud machista en México ha hecho que los hombre tengan menos libertad para expresar sus sentimientos afectivos por otros hombres, lo que justificó quizá la necesidad de una mayor libertad que la expresada por las mujeres, quienes aún dentro de estos grupos son consideradas en un lugar tan infe-

LAS MARCHAS

Las dos primeras salidas a la calle de los militantes homosexuales mexicanos se dieron de forma conjunta con otras organizaciones de lucha social. Por ello, al presentar este apartado se toma como punto de partida la primera Marcha del Orgullo Homosexual, la cual se realizó en junio de 1979 del Monumento a los Niños Héroes al Monumento a la Madre. Esta marcha fue considerada como un acto de los grupos organizados (alrededor de 30) más que de los homosexuales no militantes, quienes en marchas subsecuentes fueron conformando el contingente más numeroso. Constituyó un acto político para exigir el reconocimiento de los derechos de los homosexuales. Al año siguiente, la segunda marcha tuvo un recorrido diferente, partió del Monumento a la Revolución hacia la Alameda Central:

En el monumento a la Revolución, a las 4:00 p.m., las banderas de los grupos del movimiento ondeaban sobre la muchedumbre. Había muchos policías uniformados. Los fotógrafos estaban a la caza de la mejor imagen, de la más escandalosa imagen de la loca.

Los grupos de provincia comenzaron a agruparse en torno a sus mantas: Puebla, Tehuacán, León, Guanajuato, Toluca, Veracruz, Aguascalientes, Manzanillo, Colima, Neza, etcétera. Esta experiencia fue iniciada el año pasado por las secciones Puebla y Oaxaca del FHAR. [. . .] Empezaron a repartirse bolsitas de confeti y dulces, se arrojó diamantina multicolor a los transeúntes. Las consignas tomaban más cuerpo y el nerviosismo de los primeros cedía ante el entusiasmo que les provocaba ser protagonistas de su propia liberación. [. . .] Las consignas [. . .] contra las redadas, por el reconocimiento del derecho a la diferencia, contra la idea de enfermedad o delito [. . .].

A unas cuadras de iniciada la marcha nos percatamos que sobre las aceras se realizaba una segunda marcha compuesta por todos aquellos, homosexuales o no, que habían acudido al llamado de las pintas, los volantes y el desplegado en *Uno Más Uno*. En el Hemiciclo a Juárez un nutrido grupo de personas esperaba la llegada de los primeros contingentes. [*Ibid.*:29 y s]

El recorrido de la tercera marcha, realizada en 1981, fue desde los leones de Chapultepec hasta el Hemiciclo a Juárez, siendo ésta la ruta más permanente y conocida. La elección del Hemiciclo, más que un reconocimiento a la figura de Juárez, sugiere una estrategia para ponerse bajo el paraguas de la frase atribuida a él: "El respeto al derecho ajeno es la paz". [Cruces, 1998:50] Este sitio fue apropiado por el movi-

rior que sus manifestaciones públicas de afecto no adquieren demasiada importancia. Un trabajo reciente que aborda la participación de la mujer en la liberación homosexual en México es el libro *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con el movimiento homosexual y feminista en América Latina*, de Norma Mogrovejo. Se trata de un trabajo polémico que revela las dificultades específicas del activismo en torno a las preferencias sexuales y las ideologías políticas.

miento como final del recorrido y se le denominó chuscamente como “El Homociclo”.

Durante la organización de esta tercera marcha, en la que participaron más de dos mil personas, las diferencias en el interior de los grupos militantes llegaron a su punto culminante. Las disputas personales, las diferencias entre hombres y mujeres, el deseo de poder y las actitudes intolerantes de sus miembros generaron problemas en el proceso de participación e integración de los grupos, en contraste con la poca oposición manifestada por los ciudadanos en general. El testimonio de una lesbiana, recogido por Norma Mogrovejo, da cuenta del origen de estos conflictos:

FHAR asumía el lenguaje de la desintegración, decían que los homosexuales no teníamos por qué ser o aparecer decentes para que la gente nos aceptara, asumía la defensa de las locas, de las vestidas como sujeto transformador, de ahí sale: “soy loca, ¿y qué?; soy homosexual, ¿y qué?; soy tortillera, ¿y qué?” Sí, yo compartía esos planteamientos. Para Lambda las vestidas no debían ser, no teníamos por qué prestarnos a hacer escenas ni encarnar estereotipos con los que la sociedad nos marginaba y nos estigmatizaba. Ésa fue una diferencia fuerte, se deriva también en líneas de trabajo de unos y otros, porque el FHAR se dedicaba a la lucha contra las *razzias* y sacar locas de la cárcel. Con OIKABETH fue el rechazo fundamental, radical, que había dos cosas: a los heterosexuales, era un sexismo al revés, era una heterofobia por la línea que manejaba Yan y la androfobia, o sea, todo lo que fuera hombres, todo lo que fuera heterosexual estaba prohibido, y nosotras la línea que manejábamos era espejarnos unos y otros y ver cómo vivía cada quien su homosexualidad, encontramos en un espacio común, en un encuentro.¹³

En ese mismo año (1981) el FHAR se desintegró. El proceso de disolución, que duró de agosto a noviembre, fue resultado del examen de su actuación desde los inicios del movimiento.¹⁴ Desde entonces, los problemas se han enfocado en las rivalidades entre los grupos y en las diferencias entre sus miembros. Esto deja claro que la construcción de las identidades implica un complejo y continuo proceso de identificaciones y diferencias que establece límites entre unos y otros. Aunque trabajan en conjunto en algunos momentos, sus necesidades se interpretan en el interior de su situación personal, afectando el espacio del otro y reproduciendo los esquemas de intolerancia que pretendieron superar.

Estas situaciones de desintegración se iniciaron en 1972, con la separación de las lesbianas del FLH. Otra ruptura importante se dio en 1982 al dividirse la marcha por el Comité de Lesbianas y Homosexuales en apoyo a Rosario Robles (CLHARI), según comentó Patria Jiménez:

¹³ Entrevista a Tina. [En Mogrovejo, 2000:96]

¹⁴ Los miembros del FHAR se dividieron en grupos pequeños organizados en torno a sus propios intereses. Estos grupos fueron conocidos como colectivos. El único que existe actualmente es el Colectivo Sol, enfocado al problema del SIDA en la población homosexual.

La primera marcha que se escindió fue la del 82 cuando el CLHARI, porque la gente del CLHARI quería marchar en la mañana, a las once, porque queríamos hacer la campaña de Rosario y los chavos del FHAR (que ya trabajaban como colectivos) decían que no, que ni madres, que no iban a cambiar lo que ya era una tradición y que ellos iban a marchar en la tarde, entonces salieron dos marchas. Al año siguiente, 1983, los ánimos estaban bastante calentados, estaba el rollo que ellos eran el proletariado y nosotros los burgueses y había bronca entre la gente del FHAR—hombres—y obviamente también con las compañeras, pero era FHAR-Lambda la mayor bronca y nosotros (OIKABETH) trabajábamos con Lambda, nos venían como aliados naturales. Dejamos que salieran ellos primero y nosotros guardamos una distancia como de una cuadra más o menos porque ellos iban en un tono muy agresivo, iban tomando y provocando.¹⁵

Los problemas se agudizaron en 1984, durante la sexta marcha, y la desintegración fue total. Lambda y OIKABETH propusieron dar un carácter luctuoso a esa marcha para representar la muerte de lesbianas y homosexuales causada por la violencia y la represión. [Mogrovejo, *ob. cit.*:132] Esta propuesta fue apoyada por grupos como GHOL, Comunidad Gay, Fidelidad, Horus, Nueva B de México, Unificación e Iglesia de la Comunidad Metropolitana. Por otro lado, la Red LHOCA, el Colectivo Sol, Mariposas Negras, La Guillotina y algunos grupos travestis y punks acudieron con enormes falos de plástico con los que provocaron a sus contrarios:

Esa pinche marcha fue muy agresiva desde que los chavos llegaron con esas cosas, que parecía un carnaval falocéntrico. Llegaron con esos pitotes, venían organizados, eran ex-fharianos, creo que eran los Mariposas Negras. Mucha gente del FHAR nos tildaba de reformistas también por ser un grupo mixto. Patria llegó con la gente de OIKABETH, y cuando estábamos en el homociclo ella le tiró un avioncito encendido a unos de los pitotes y lo encendió. Los chavos se sintieron altamente agredidos, así como nosotras nos habíamos sentido totalmente agredidas. Nosotros no éramos profalocentristas, al contrario, nuestro discurso era totalmente cuestionador del falocentrismo y del androcentrismo. Obviamente era una agresión ideológica en contra de nosotras, incluso en contra de los planteamientos de Lambda, no nada más en contra de las chavas, porque en Lambda se defendían los planteamientos feministas.¹⁶

La visión del Colectivo Sol de estos sucesos fue descrita en un folleto llamado *Eutanasia al movimiento lilo* [Colectivo Sol, 1984], en el que puede leerse:

Esta marcha presenta nuevamente a la opinión lila y pública las evidentes fisuras y diferencias radicales entre los grupúsculos del MLH (Movimiento de Liberación Homosexual). Sus conflictivos antecedentes de 82 y 83 nos aseguran que ésta es la última patada de ahogado del agónico y canceroso MLH. Las últimas desgreñadas de los cinco "organizadores" es prueba de ello.

¹⁵ Entrevista a Patria. [En Mogrovejo, *op. cit.*:131]

¹⁶ Entrevista a Eugenia. [En *Ibid.*:135]

El desgaste producido por las pugnas internas y la división del movimiento alejó irremediabilmente a muchísimos valiosos militantes [...] y ahora resulta que las propuestas de la unidad se retoman pero con quien! [...] Lambda, OIKABETH, Comunidad Gay y GHOL por la izquierda y (¡agárrense!), la derecha con Fidelidad, Horus, Nueva B de México, Unificación y la chusquerrima y nefasta Iglesia de la Comunidad Metropolitana (su papisa, la Troy Perry, apoyó incondicionalmente al gobierno yanqui en la guerra de Vietnam y ahora hace lo mismo en la actitud invasora de los gringos en Centro América) [...] con esos aliados, yo paso mana, prefiero la desunión [...] Ésta es una de las pruebas más importantes de la putrefacción en la que se encuentra el MLH, abrirle la puerta a la derecha sin el menor asomo de crítica, sin abuela, vamos [...] Y todo en nombre de que lo que nos une es que somos jotos [...].

Este fragmento nos muestra que la participación organizada responde siempre a un esquema político específico en donde los sujetos que se integran limitan algunos aspectos de su identidad personal en función de los principios del grupo, haciendo irreconciliables las ópticas distintas a pesar de que buscan los mismos fines. Nos muestra también un proceso de transición de lo político en el que son recuperados elementos antes considerados privados, como el lugar de lo sagrado. En este proceso, resulta evidente que se silenciaban los intereses de ciertos grupos que buscaban una nueva plataforma de lucha colectiva, la cual fue descalificada como un comunitarismo acrítico que reproducía los roles sociales sin proponer alternativas para reconstruirlos.

Para los organizadores y promotores de esta marcha, en última instancia, salir a la calle año con año constituía un acto de dignidad [Pamo, 1993:26], por ello, a pesar de los problemas, la marcha siguió y sigue realizándose. El testimonio anterior cobra particular importancia porque en nuestro tercer ejemplo veremos que la imagen de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana ha cambiado de manera importante entre los gays de la ciudad de México. Con la caída de los países socialistas, y con ellos las posturas sociales de la izquierda, algunos sujetos homosexuales buscaron otros espacios para luchar por sus derechos. En este caso, se trata del ámbito religioso que era considerado, desde la óptica de la izquierda, como contrario al libre pensamiento social.

En las siguientes Marchas del Orgullo Gay han continuado existiendo, en diferentes grados, los problemas entre los grupos. El reclamo de un mayor número de identidades se ha visto reflejado en el nombre mismo de la marcha, que inicialmente se llamó del Orgullo Homosexual, con el tiempo cambió a Orgullo Lésbico-Gay, Marcha del Orgullo Lésbico, Gay, Bisexual y Transgénérico (LGBT) y, finalmente, se denominó Marcha del Orgullo Lésbico, Gay, Bisexual, Transgénérico y Transexual (LGBT).

Durante la XXI Marcha del Orgullo LGBT, en 1999, se cambió la tradición y el contingente no se detuvo frente al Hemiciclo sino que continuó su camino hasta el Zó-

calo, haciéndose notar como una comunidad con plenos derechos en el máximo escenario nacional, en la búsqueda de una ciudadanía de primera.¹⁷

Las marchas de los gays han sido descritas como un acto político de protesta, constituyen una transgresión del tiempo cotidiano con el fin de hacer visible su existencia y de expresar su voz, que pocas veces es reconocida por los medios, los cuales asumen su situación como clandestina e invisible. Sin embargo, al dirigirse a la sociedad en general y estar constituidas por una gran diversidad de identidades individuales, nos muestran que la sexualidad no tiene que ver con un solo estereotipo creado.

Para Francisco Cruces [*ob. cit.*:59], estos encuentros diversos tienen que ver con la amplitud del espectro de las posibles formas de entender y de vivir la identidad sexual: comenzando por el oculto homosexual de clóset que participa desde la banqueta, hasta el travesti descocado. La materia misma trabajada por el movimiento —la preferencia sexual— se presta poco a identificaciones artificiales más allá de un denominador común de autoafirmación reivindicativa. La imagen no es única ni la misma para cada uno de los participantes, como lo demuestra el testimonio reproducido por el antropólogo Mauricio List [2000:197]:

Se hace la marcha gay, entonces todas van vestidas, todas van joteando y está bien, está uno echando desmadre, pero ésa es la imagen que le sigue dando uno al heterosexual, o sea, el homosexual es la jotita, es la vestida. Entonces, se sigue dando esa imagen del homosexual y yo pienso que eso no es bueno.

El estereotipo del hombre afeminado es considerado por algunos gays como una grotesca caricatura de su realidad. Otro ejemplo son las llamadas “banqueteras”, un grupo heterogéneo de personas que sobre las aceras se detiene a ver el evento. Algunos son homosexuales que observan el valor de los otros o esperan algún contingente en particular para unirse. [*Ibid.*:206] Con este término, su participación pasiva es evidenciada y cuestionada.

La visibilidad de cada sujeto en la marcha está determinada en diferentes niveles, según el ejercicio cotidiano de su vida: desde la presencia en el anonimato, detrás de una máscara, hasta la escenificación en plena calle de una relación sexual. El entorno de la marcha es un espacio de encuentro e intercambio de información donde se reparten volantes sobre lugares y eventos, se informa sobre los grupos existentes y se invita a sus actividades. El estilo de vida gay a lo largo de los años ha

¹⁷ “A nivel legislativo las lesbianas y los homosexuales son ciudadanos de segunda clase, siguen sin tener un reconocimiento en relación a derechos laborales, de vivienda, de seguridad social. Tampoco se ha logrado una mínima comunidad gay como existe en otros países que, aun cuando son criticados por construir ghettos, se hacen necesarios como espacios de referencia social y política”. [*Ibid.*:138]

forjado un lugar propio en la sociedad de consumo, creando servicios específicos para esta población.

La pluralidad del ser entre hombres y mujeres se reencuentra cada año en la Marcha del Orgullo. Todos portan símbolos que los identifican de alguna forma frente a los otros: camisetas, botones, banderines, gorras, estandartes, emblemas, banderas multicolores, triángulos rosas y objetos personales. Cada individuo decide llevar algo con el fin de mostrar públicamente su sentir, desde complicados disfraces hasta el atuendo más común y cotidiano. Se congrega ahí todo un grupo de imágenes individuales mediante las que cada sujeto muestra algo distinto a la sociedad, haciendo de esta pluralidad lo representativo, creando nuevos referentes de sí mismo. En la marcha se reproducen tanto la realidad social como la ficción en un mismo espacio de permisibilidad.

La Marcha del Orgullo ha transformado en muchos niveles la vida cotidiana de los sujetos sexodiversos a partir de su constante presencia en la vida pública. Constituye una confrontación de ciertos sujetos en el ejercicio de su ciudadanía ante los otros ciudadanos, haciendo una doble apropiación del espacio —simbólica y real— que demuestra su presencia y permanencia como sector aún intolerado.

LA PEREGRINACIÓN

Al término del recorrido de la marcha de 1999, en el zócalo y de espaldas a la catedral, la actriz y militante Jesusa Rodríguez, “vestida como Sor Juana Inés de la Cruz, arremetió con mentadas de madre contra el Cardenal Norberto Rivera, a raíz de sus recientes declaraciones en contra de los gays”. [*Ibid.*:212] Esta crítica resultó ofensiva para los católicos asistentes. Según los creyentes sexodivers@s, se le dio poca importancia a sus necesidades religiosas, por lo que la entonces Diputada Federal Patria Jiménez, también representante del grupo lésbico El Clóset de Sor Juana, consultó con el reverendo Jorge Sosa Morato (pastor de la Iglesia de la Comunidad Metropolitana, ICM, por ser una de las instituciones más reconocidas en aquella marcha) la posibilidad de realizar un acto religioso, una peregrinación.

Después de que se aceptó llevar a cabo este acto de devoción, se hizo una invitación formal en una conferencia de prensa¹⁸ a la que asistieron los principales medios de comunicación. En ella se anunció que el día 25 de septiembre (por ser el domingo último del mes) se realizaría una peregrinación, la primera al santuario de la virgen de Guadalupe y la única hasta entonces conocida de la diversidad sexual. Se formó un colectivo unido en torno a algo común, las diversas formas de ejercer la

¹⁸ La conferencia fue realizada por el Comité de la Diversidad Sexual (CODISEX) el miércoles 22 de septiembre a las 11:00 horas en el Centro Cultural José Martí, ubicado en Dr. Mora, núm. 1, en el Centro Histórico de la ciudad de México.

sexualidad, incluyendo en este grupo, por supuesto, tanto la identidad heterosexual como la célibe.

El objetivo de la peregrinación era pedir a la Guadalupana poner fin a los crímenes por odio y a la discriminación de todo tipo. Se convocó a los interesados a reunirse en punto de las 10 de la mañana en la ex glorieta de Peralvillo vestidos de blanco y portando rosas como ofrenda. La ICM extendió la invitación a quienes no eran devotos pero simpatizaban con este esfuerzo para que acompañaran a los peregrinos, pero desde las aceras.

En el transcurso de los tres días previos al evento la situación pareció complicarse debido a una serie de amenazas contra los organizadores y a la aparición, en algunas iglesias católicas, de un desplegado firmado por un grupo llamado Jóvenes Católicos por el Respeto y el Derecho a la Moral, que en sus párrafos más importantes decía:

A LOS MIEMBROS DE LAS COMUNIDADES CATÓLICAS DE MÉXICO

URGENTE

Diputada Federal del PRD pretende violar el sagrado recinto de la Guadalupana.

Por esto las comunidades católicas de México te invitan a ti ciudadano responsable padre de familia y a ti joven católico de buenas costumbres a formar parte de la cadena humana que se formará alrededor del Sagrado Santuario Guadalupano este día 25 de septiembre desde temprano para protegerlo de la intromisión de grupos activistas, hombres que tienen sexo con hombres, y de lesbianas promotoras del libertinaje sexual y la prostitución, más aún de degenerados que promueven las relaciones tumultuarias entre gente del mismo sexo.

Las comunidades católicas de México reprueban a las autoridades del gobierno capitalino que protegen y avalan los actos de esta diputada desequilibrada, que atenta contra la moral y las instituciones de este país promoviendo actos vandálicos en contra de las comunidades católicas, cristianas y de todas las religiones y sobre todo en contra de la moral familiar de los mexicanos.

Jóvenes católicos unidos por el respeto y el derecho a la moral.

Transmite este mensaje entre tus comunidades y amigos únete en la defensa de la moral y la decencia, defendamos unidos a nuestra virgen patrona de los mexicanos y a su santuario.

Al final del comunicado y en letra más pequeña, se precisa:

La cadena humana no responderá a la agresión de los degenerados, pero no los dejaremos pasar.¹⁹

¹⁹ Reproducción del documento enviado por fax a las oficinas de la ICM Reconciliación el 23 de septiembre de 1999. Se trató de transcribirlo conservando las características del original en cuanto a criterios tipográficos y subrayados.

A pesar de las amenazas, se decidió realizar la peregrinación. El grupo que acudió a la cita fue heterogéneo: hombres, mujeres, niños, familias completas o solamente parejas y amigos que los reporteros estimaron entre entre 100 y 150 personas.

La peregrinación avanzó sin problemas hasta el atrio del santuario, donde fue recibida por una comitiva de medios de comunicación que asombró a los incautos visitantes, quienes ante la actividad de los fotógrafos y reporteros pensaron que algún artista de moda llegaba a la Basílica. Según la noticia publicada en el periódico *La Jornada* al día siguiente:

Nadie impidió el paso de los más de cien peregrinos entre lesbianas, heterosexuales, transexuales, célibes y gays que ayer pidieron "protección para los oprimidos y marginados". Sin embargo María Elpidia ministra extraordinaria de la comunidad cristiana, les arrojó agua bendita como si pretendiera exorcizar esa presencia del templo.

El reverendo Jorge Sosa encabezó las oraciones y cánticos durante el trayecto que al santuario realizaron los peregrinos, quienes portaban en su mayoría el blanco, color de la pureza, y refutó las declaraciones del arzobispo de México al decir que los homosexuales y lesbianas —incluido él— sólo dan testimonio de fe al participar en una actividad de esa naturaleza. Convocados por la Iglesia de la Comunidad Metropolitana que cuenta con dos ministros para dar atención a los feligreses con tendencias contrarias a las tradicionales —Jorge Sosa y Rodolfo Albarrán—, los peregrinos pertenecientes a la diversidad sexual no sufrieron ningún ataque verbal o físico, como ellos mismos esperaban [. . .]. De avanzada enviaron a un grupo de compañeros a la entrada del santuario para que —vía celular— valorara el ambiente y analizara las posibilidades de ingresar al atrio [. . .].

Transitaron entre los fieles católicos y despertaron curiosidad a su paso. Más aún antes de ingresar al templo colocaron como cabeza de su peregrinación a cuatro niños representando a las futuras generaciones de la diversidad sexual. De cualquier manera el número de integrantes del mundo lésbico-gay no era suficiente para llamar la atención y hacerse ver como un grupo diferente a las tradicionales peregrinaciones. Iniciaron sus rezos con un Padre Nuestro, seguido de dos Aves Marías y cánticos de la iglesia católica. Oraron por que la Guadalupana mantenga su manto protector encima de este sector poblacional que "sufre" por actitudes discriminatorias y homofóbicas.

Alrededor de las 12:30, momentos antes de iniciar la consagración de una misa tradicional, la peregrinación ingresó a la Basílica de Guadalupe, aunque no todos sus integrantes pertenecen al credo católico. Unos son protestantes, otros ortodoxos o anglicanos, pero querían hacer sentir que la sexualidad se "enriquece" con demostraciones de fe. [Muñiz, 1999:54]

Después de depositar las flores ante la virgen, los peregrinos regresaron a sus labores cotidianas y algunos se organizaron para celebrar el éxito del evento con una comida. Dos horas y media de la mañana del 25 de septiembre fueron suficientes para mostrar un nuevo panorama de la participación en el nivel religioso, abriendo otro espacio de visibilidad de la sexualidad para la construcción de las identidades ho-

moeróticas. Esta peregrinación se incorporó al calendario ritual de la ICM: es una actividad que espera llegar a convertirse en una tradición entre los homosexuales guadalupanos de la ciudad de México.

El 23 de febrero de 2000 se presentó en el teatro bar El Hábito, en el Distrito Federal, el video testimonio de la peregrinación con el título *Floreciendo en la luz*. El joven Omar Feliciano, a partir de su experiencia personal, realizó este trabajo visual en el que resalta el significado de la peregrinación. En el siguiente párrafo se transcribe un fragmento de su escrito:

Lo que hicimos con la peregrinación fue abrir un espacio para aquellos y aquellas que se reconocen como gays, bisexuales, lesbianas y transgéneros pero se niegan a abandonar los ritos sincréticos de la cultura mexicana.

Los y las que participaron en la primera marcha cuentan que algo se rompió en su interior al momento de comenzar a caminar. Ahí nació una nueva manera de vivirse como lesbianas y homosexuales.

El testimonio de Omar constituye un ejemplo de lo que para muchos sujetos sexodiversos ha implicado la decisión de vivir su sexualidad, una sexualidad que la Iglesia Católica —como muchos otros grupos religiosos— condena manteniéndolos alejados de sus iglesias. A pesar de ello, muchos rescatan a su manera el consuelo de Dios según cada cual lo concibe. [Morales, 1999:16] Como señala este testimonio, cada uno de los participantes acudió y vivió el evento bajo el filtro de sus sentimientos y problemas particulares, es decir, desde su identidad personal. A diferencia de la marcha, la peregrinación convocó a las diferentes formas de vivir la sexualidad, incluida la heterosexual y el celibato. Esta estrategia pretende que las categorías en torno a las diferencias sexuales no sean relevantes, que en este acto no tengan un sentido diferenciado, aunque sin duda se trata de una colectividad de fe.

Los ritos de peregrinación suelen constituir un amplio tejido de relaciones donde confluyen concepciones religiosas entreveradas con dinámicas socioeconómicas y políticas, nutridas por espacios específicos donde se desarrolla su función legitimadora de identidad grupal. [Félix-Báez, 1997:16] Este proceso es semejante al realizado por los grupos del Movimiento de Liberación Homosexual para conformar políticamente un colectivo que se reconoció distinto al resto de la sociedad y que constituyó una identificación política situacional.

La peregrinación es un espacio más de visibilidad política que se sustenta en la pertenencia a una comunidad de fieles y en la participación con lo sagrado. Al salir del mundo restringido de las jerarquías y de sus lucubraciones teológicas, la peregrinación ha confrontado y manifestado lo pluricultural y multiforme de la sexualidad en un impulso dinámico con miras a la renovación de las hegemonías, trazan-

do una nueva apropiación del espacio de lo sagrado y ofreciendo otra forma de constitución de la acción colectiva.

REFERENTES DE LA IDENTIDAD PERSONAL

Estas formas de visibilidad representan tres procesos diferentes —la visibilidad anónima de la pinta, la confrontación pública, cara a cara, de la marcha y lo privado de la creencia en la comunicación directa con lo sagrado— que, sin embargo, comparten el interés por hacer manifiesta en la geografía urbana una sexualidad estigmatizada. Las tres recrean imágenes para la conformación de la identidad personal de los sujetos.

Para Francisco Cruces, los límites entre lo público y lo privado se establecen por medio de dos mecanismos; uno de poder, a través de los medios, tendiente a la domesticación de ciertos ámbitos públicos o a la conformación de la cotidianidad; y el otro desde la vida de los individuos que aspiran a modificar los medios generando un concepto distinto de lo cotidiano.

En este proceso, Cruces [1996] reconoce varios elementos que caracterizan la transformación de lo público: 1) la necesidad de hacer público lo privado para dar pie a su reflexión, 2) la presencia irruptora de las masas, la cual se tiende a excluir o invisibilizar, 3) la politización del problema desde otra óptica, mostrando públicamente los juegos del poder, y 4) la reconstrucción de los espacios conquistados creando cotos de subjetividad.

Estos elementos se encuentran presentes en los tres ejemplos analizados, los cuales muestran los cambios políticos desde las rígidas posiciones de la izquierda y la concepción de una identidad esencializada de lo gay, hacia la incorporación del sentimiento religioso y el reconocimiento de las diversas formas de vivir la sexualidad, en un proceso en el que fue tan necesario establecer diferencias como lo es el de deconstruirlas.

La participación pública de los sujetos responde a diferentes posiciones sociales y políticas que de forma conjunta tienen como único denominador el festejo de la diversidad. En la interacción urbana se reproduce el proceso de transformación de lo público de forma constante, tratando de integrar nuevas formas de identificación que a la vez renuevan el referente desde donde los sujetos estructuran sus acciones, intereses y posibilidades en los diferentes ámbitos. El peso de los estigmas se transforma con el desarrollo de una cultura política, al tiempo que el encuentro colectivo genera distinciones nuevas que responden a otros condicionamientos de la vida social. Esto tiene como consecuencia un proceso constante de transformaciones en el que para los sujetos es necesario adoptar una posición.

Iniciamos este artículo hablando del estigma, de la concepción de un tipo de su-

jeto reconocido como "homosexual", para explicar el proceso de transformación de esa representación deteriorada de la identidad debido al contacto con los otros, unificando sus expectativas en el estilo de vida gay.

Como la fuerza del grupo, se pretende transformar los estereotipos llegando a los medios y se asume la necesidad de sacrificar lo individual con miras a la unidad de la masa pública. Este proceso ha creado imágenes diferentes y nuevas identificaciones de lo que constituye lo "homosexual", se han incorporado nuevas formas de distinción producto de la reflexión y la presencia de otras voces para las cuales resulta necesario un espacio propio. La realidad de las diversas formas de ser ha generado el cuestionamiento de las categorías y estilos de vida esencializados, ha pluralizado las acciones y concepciones políticas, como la integración de nuevos elementos: las creencias religiosas y una discusión más profunda sobre el valor de los estereotipos.

De forma paralela al desarrollo de nuevas posiciones políticas y de la vida privada de cada sujeto, que se asume o no dentro de alguna de las formas de las identidades homosexuales, las pintas, la marcha y la peregrinación han constituido oportunidades de encuentro, desencuentro, conocimiento y afirmación ante los otros que les son próximos o extraños.

La visibilidad se ha enmarcado en un ambiente festivo en donde los grupos organizados son apenas unos cuantos entre la gran mayoría de identidades individuales, de sujetos que expresan de forma diversa la experiencia de su visibilidad. Comparten la experiencia vivida y lo imaginario en un tiempo y un espacio de subjetividades en el que aparecen imágenes reales e irreales entre la movilidad y la diversidad.

Es por ello que en este trabajo tratamos de resaltar cómo el papel del escenario público entre los participantes es propicio para la creación de nuevos referentes de sí mismos ya que las manifestaciones descritas constituyen espacios de apropiaciones diferenciales y desiguales en las que los sujetos reconocen relaciones móviles, precarias, contradictorias, en permanente disputa tanto en el plano material como en el simbólico. [Lacarrière, 1995]

En este proceso se enfrentan los ideales representados por las organizaciones y grupos y la realidad de la vida de los sujetos sexodiversos con sus propios intereses, dejando claro que se trata de formas distintas de interpretar la realidad a pesar de que su imagen pública pueda ser semejante.

Estas imágenes públicas, que patentizan lo político de las organizaciones formales y lo privado de cada individuo, generan nuevos referentes para la confrontación de la identidad. Renuevan los supuestos y transforman los estigmas, generan nuevos niveles de participación ciudadana, refuerzan nuevas identidades y dan visibilidad a otras prácticas, recrean el entorno urbano y transforman el ritmo cotidiano

confrontando la identidad personal de cada sujeto y sus necesidades con el fin de optimizar sus relaciones de convivencia.

Esta oportunidad para la invención individual de sí mismos involucra a los sujetos en una constante experimentación, más permanente que los intereses políticos del momento. El interés en resaltar el papel de estas manifestaciones como elementos propicios para la conformación y el cambio de la identidad personal se inscribe en el llamado "proyecto reflexivo del yo" [Giddens, 1992], el cual considera como característica fundamental de la modernidad tardía lo individual ya que la elección es un requisito de la interacción humana, en la cual la identificación resulta crucial para negociar los peligros cotidianos.

BIBLIOGRAFÍA

Ackerman, Bruce A.

1993 *La justicia social en el Estado liberal*, Madrid, C.E.C.

Alcázar Arriaga, José de Jesús, Arturo Quintero Téllez, María Esther Rodríguez Dionisio y Anabel Rosas García

1999 *Representación social de la homofobia*, Tesis de licenciatura en psicología, México, UAM-X.

Borja, Jordí y Manuel Castell

1997 *Lo local y lo global. La gestión de las ciudades en la era de la informática*, México, Taurus.

Castell, Manuel

1983 "Identidad cultural. Liberación en la estructura urbana: la comunidad gay en San Francisco", en *La ciudad de las masas, sociología de los movimientos sociales urbanos*, Madrid, Alianza Editorial, pp. 199-237.

Colectivo Sol

1984 *Eutanasia al movimiento Lilo*, México, 30 de junio, folleto (cinco partes).

1999 "Comisión Ciudadana Contra Crímenes por Homofobia", en *Ni (+) ni (-)*, publicación mensual del Grupo Editorial Nancy Cárdenas, México, año 1, núm. 1, diciembre, p. 20.

Cruces, Francisco

1996 *La transformación de lo público. Imagen de la protesta en la ciudad de México*, España, UNAD, ponencia presentada en el simposio "Lo público y lo privado en las ciudades multiculturales", realizado del 6 al 9 de mayo en la ciudad de México con el auspicio del Programa de Estudios sobre Cultura Urbana de la UAM y de la Fundación Rockefeller, mecanografiado.

1998 "El ritual de la protesta en las marchas urbanas", en García Canclini, Néstor (coord.), *Cultura y comunicación en la ciudad de México*, México, UAM-I/Grijalbo, tomo 2, pp. 47-59.

Elshtein, Jean

1997 "The Displacement of Politics", en Weintraub, Jeff y Krishan Kumar, *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*, Chicago, University of Chicago Press.

Félix-Báez, Jorge

1997 *Santuario y región. Imágenes del Cristo Negro de Otatitlán*, México, Instituto de Investigaciones Histórico-Sociales, Universidad Veracruzana, col. Historia y Sociedad.

Fernández, Bertha y Laura Cardoso Tierra

1979 "Fin a los crímenes de odio, exigen homosexuales", en *El Universal*, México, domingo 26 de septiembre, p. 12.

Fratti, Gina y Adriana Batista

1984 *Liberación homosexual*, México, Posada.

Frente Homosexual de Acción Revolucionaria

1978 "Prohibido Gardel", en *Uno Más Uno*, México, julio, p. 12.

1979 *Nuestro Cuerpo*, México, núm. 1, mayo.

Giddens, Anthony

1992 *The Transformation of Intimacy, Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*, California, Stanford University Press.

Goffman, Irving

1989 *Estigma, la identidad deteriorada*, Buenos Aires, Amorrortu Editores.

González J., Rosa María

2000 *¿Quién soy? ¿Qué me gusta?: apuntes para pensar lo hetero/homoerótico*, México, mecanografiado.

Gutiérrez Fernández, Ricardo, et al.

1981 *Una mirada a la militancia homosexual*, México, mecanografiado.

Habermas, Jürgen

1981 *Historia y crítica de la opinión pública*, Barcelona, Gustavo Gili.

Hernández, Juan Jacobo y Rafael Manrique

1993 "El movimiento gay/lésbico en México. A 15 años de la Primera Marcha Gay en México: un pasito padelante, dos pasitos para atrás", en *Del otro lado*, México, núm. 8, agosto, pp. 18-19.

???? "FARH informa", en *Política sexual*, México, Cuadernos del Frente Homosexual de Acción Revolucionaria, vol. 1, núm. 1, pp. 11-12.

Katchadourian, Herant A.

- 1998 "Terminología del sexo y del género", en *La sexualidad humana*, México, FCE, pp. 15-45.

Kojeve, A.

- 1987 *La dialéctica del amor y del esclavo en Hegel*, Buenos Aires, La Pléyade.

Lacarrieu, Mónica

- 1995 "Las múltiples y diversas cosas de lo local", en *Relaciones*, Buenos Aires, Sociedad Argentina de Antropología, tomo XX.

Lebovici, Elizabeth y Oliver Séguret

- 1997 "Homo pensante, la proliferación del pensamiento *queer*", en *Debate Feminista*, México, núm. 16, octubre, p. 144.

List Reyes, Mauricio

- 2000 *Jóvenes corazones gay. Género, identidad y sociabilidad en hombres gay de la ciudad de México*, México, Tesis de maestría en antropología social, México, ENAH.

Lumsben, Ian

- 1991 *Homosexualidad, sociedad y Estado en México*, México, Solediciones/Canadian Gay Archives.

Melucci, Alberto

- 1989 *Nomads of the Present: Social Movements and Individual Needs in Contemporary Society*, Londres, H. Radius.

Mogrovejo, Norma

- 2000 *Un amor que se atrevió a decir su nombre. La lucha de las lesbianas y su relación con el movimiento homosexual y feminista en América Latina*, México, CIDHAL/Plaza y Valdés.

Monsiváis, Carlos

- 1999 "Carlos Bonfil, durante la conferencia de prensa que ofreció la Comisión Ciudadana Contra Crímenes por Homofobia", en *La Jornada*, Política, México, 29 de julio.

Montes, Norma Raquel y Marco Antonio Limón

- 2000 "Grafitti se escribe con aerosol", en *Todo México somos hermanos*, México, Nueva generación, año 5, núm. 51, enero, p. 29.

Morales, Alfonso

- 1999 "Primera peregrinación de la diversidad sexual al Tepeyac, entre la devoción y el amor", en *Ni (+) ni (-)*, Grupo Editorial Nancy Cárdenas, México, año 1, núm. 1, diciembre, p. 16.

Muñiz, Alma

- 1999 "Protección para oprimidos y marginados, demanda peregrinación de la diversidad sexual. María Elpidia recibió a gays y lesbianas con agua bendita en la Basílica", en *La Jornada*, México, Sociedad y Justicia, domingo 26 de septiembre, p. 54.

Pamo

- 1993 "A 15 años de la primera salida grupal, gays en la calle, un acto de valor y generosidad en los 70", en *La Jornada*, México, Cultura, sábado 26 de junio, p. 26.

Parteman, Carol

- 1996 "Críticas feministas a la dicotomía público-privado", en *Perspectivas feministas en teoría política*, México, Paidós.

Plummer, Kenneth (ed.)

- 1981 *The Making of the Modern Homosexual*, Londres, Hutchinson.

Portal, María Ana

- 1993 "La cuestión de la identidad urbana: una reflexión teórica", en *Boletín de Antropología Americana*, México, Instituto Panamericano de Geografía e Historia, núm. 27, julio.

Rabotnikof, Nora

- 1998 "Público-privado", en Lamas, Martha, *Debate Feminista*, México, año 9, núm. 18, octubre, pp. 3-13.

Rivas, Mario Eduardo

- 1980 "La Marcha Homosexual", en *El Machete*, México, núm. 4, agosto, p. 29.

Salazar Cruz, Clara Eugenia

- 1999 *Espacio y vida cotidiana en la ciudad de México*, México, COLMEX.

Sennett, Richard

- 1978 *The Fall of the Public Man*, Nueva York.

Turner, Víctor y Edith Turner

- 1978 *Image and Pilgrimage in Christian Culture: Anthropological Perspective*, Nueva York, Columbia University Press.

Weeks, Jeffrey

- 1998 "La construcción de las identidades genéricas y sexuales. La naturaleza problemática de las identidades", en Szasz, Ivonne y Susana Lerner, *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, México, COLMEX, pp. 199-221.

Weintraub, Jeff y Krishan Kumar

- 1997 *Public and Private in Thought and Practice: Perspectives on a Grand Dichotomy*, Chicago, University of Chicago Press.