

**PONTIFICIA UNIVERSIDAD
CATÓLICA DEL PERÚ**

Escuela de Posgrado



“La misma igual cantidad y calidad de derechos”: discursos
sobre el matrimonio igualitario en un grupo de jóvenes gay*
limeños/es

Tesis para obtener el grado académico de
Maestro en Estudios de Género que presenta:

Gianfranco Silva Caillaux

Asesora:

Fanni Genoveva Muñoz Cabrejo

Lima, 2023

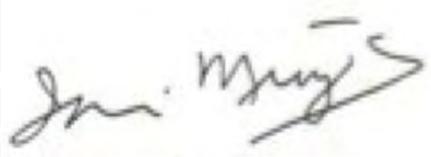
Informe de Similitud

Yo, Muñoz Cabrejo, Fanni Genoveva, docente de la Escuela de Posgrado de la Pontificia Universidad Católica del Perú, asesor(a) de la tesis/el trabajo de investigación titulado "La misma igual cantidad y calidad de derechos": discursos sobre el matrimonio igualitario en un grupo de jóvenes gay* limeños/es, del/de la autor(a) / de los(as) autores(as) Gianfranco Silva Caillaux deajo constancia de lo siguiente:

- El mencionado documento tiene un índice de puntuación de similitud de 3 %. Así lo consigna el reporte de similitud emitido por el software *Turnitin* el 15/09/2023.
- He revisado con detalle dicho reporte y la Tesis o Trabajo de Suficiencia Profesional, y no se advierte indicios de plagio.
- Las citas a otros autores y sus respectivas referencias cumplen con las pautas académicas.

Lugar y fecha:

Lima, 15 de setiembre 2023

Apellidos y nombres del asesor / de la asesora: <u>Fanni Genoveva Muñoz Cabrejo</u>	
DNI06409020	Firma 
ORCID: https://orcid.org/0000-0002-1180-7606	

Para Joaquín Camino, Teddy Crownchild,
Jimmy, Giuliano, Fermín Zavala,
por su compañía.
Porque un futuro mejor es posible.



Agradecimientos

No puedo estar más agradecido por la mamá que tengo, Addy, quien con su amor y voluntad de querer entender lo que le hablo, me brinda esperanza para seguir creyendo en que un mundo mejor es posible. A mi familia, quienes a pesar de todo, sé que están allí para mí. Tommy y Leo, gracias por la compañía felina y por ser el gran soporte en el que se han convertido.

Agradezco infinitamente a los/es once entrevistados/es que se tomaron un par de horas de su día para conversar conmigo, además de la disposición y buena voluntad para confiarme historias tan íntimas y, en algunos casos, bastante conmovedoras. Ustedes son centrales para que esta investigación vea la luz.

Estoy profundamente agradecido con Fanni Muñoz, mi asesora, quien, en los dos años que la conozco, me ha inculcado una forma más humana y empática de investigar. Gracias por las cálidas conversaciones y los comentarios que me han ayudado mucho a perfilar mejor las ideas que aquí presento.

A las profesoras y compañeras de la MEG, quienes en un momento complicado de aislamiento por la pandemia, fueron una grata compañía. Me siento muy agradecido por sus enseñanzas y por haber podido conocer sus perspectivas de la vida. Todas generaron el espacio adecuado para tratar de alejarme de la política más fría e institucional, y adentrarme en sus dimensiones más íntimas y personales que, como buen politólogo, suelo perder de vista frecuentemente.

A Valeria, mi querida amiga y compañera de aventuras, con quien iniciamos la maestría casi como jugando. En ese entonces, no éramos conscientes de lo transformadora que esta experiencia sería en nuestras vidas. Agradezco al destino por haber compartido mi paso por la MEG contigo, siento que sin ti no hubiera sido lo mismo (ni siquiera me hubiese animado a hacerla).

A Camila, por los doce años de amistad, las experiencias universitarias y el inmenso cariño mutuo. Sus mensajes para preguntarme cómo iba con la tesis, aún cuando estaba al otro lado del mundo, significaron mucho para darme ánimo y continuar con esta faena.

A Lupe, una entrañable amiga que conocí en un momento inesperado, y quien me introdujo en un mundo que desconocía. Aún no entiendo cómo tardé 27 años en descubrir las novelas *boys love* tailandesas. Gracias por las noches de maratones de series por zoom y por las pijamadas; por las conversaciones, los análisis y los debates. Y por el cariño de Samu.

Gracias a *Bad Buddy*, *Not Me*, *Viceversa*, *2gether*, *My Tee*, *Big Dragon*, *A tale of thousand stars*, por acompañar la escritura de esta tesis. Sin su romance y sus esperanzas en el amor, esta tesis no sería lo que es. No puedo dejar de mencionar a Zeepruk, Force, Nanon, Gun, Isbanky, Sarawat, Tul, Apo, Earth, Jimmy, Khaotung y Drake.

Finalmente, a mis amigos, con quienes compartí fiestas y descontrol en el 2019 y lo poco que se pudo el 2020. Sus compañías, anécdotas y cariños han ayudado mucho para dar sentido a las ideas de esta investigación, aún cuando ni siquiera sabía que la iniciaría. Gracias a Pipe, César, Dani, Fryda y Franco.

Resumen

En 2013, un congresista gay presentó un proyecto de unión civil que concitó la atención social, generando un debate que visibilizó a las personas LGBTIQ+. Ante su rechazo, el activismo optó por el matrimonio igualitario como opción igualitaria. Esta investigación tiene como objetivo identificar y analizar las formas en que se construyen y resignifican los discursos sobre el matrimonio igualitario en un grupo de limeños/es jóvenes gay. El marco teórico combina elementos de los estudios de género, masculinidades, teoría *queer* y ciudadanía sexual, además de herramientas del análisis crítico del discurso para identificar sus repertorios interpretativos. Partiendo de un paradigma interpretativista, se realiza un estudio cualitativo de caso, donde se desarrollaron 10 entrevistas a profundidad con jóvenes limeños/es entre 23 y 34 años que se identifican —o identificaron— como gay. Se encuentran tres discursos sobre el matrimonio igualitario, que coexisten no sin fricciones, y que son construidos respecto a su socialización en círculos LGBTIQ+ y las formas en que politizan su sexualidad. Primero, un discurso hegemónico igualitarista que valora el mismo reconocimiento legal y simbólico del matrimonio igualitario, oponiéndose a otras categorías jurídicas (unión civil o figuras patrimoniales). Segundo, un discurso crítico que lo considera una demanda secundaria frente a las necesidades de supervivencia de las minorías sexuales. Tercero, un discurso minoritario que, por un lado, apuesta por la diversidad, permitiendo la coexistencia de distintas alternativas legales para las familias diversas; y por otro, por la libertad, considerando la peligrosidad del poder gubernamental sobre las sexoafectividades.

Palabras clave: LGBTIQ+, limeños jóvenes gay, discursos, matrimonio igualitario, ciudadanía sexual

Abstract

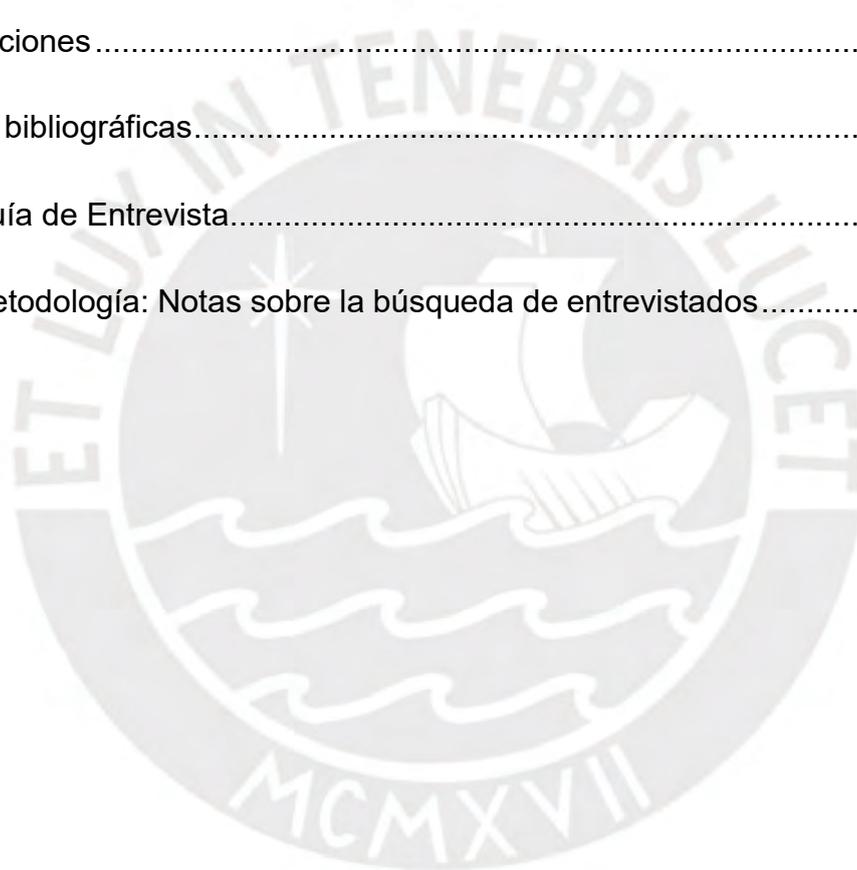
In 2013, a gay congressman presented a civil union project that attracted social attention, generating a debate that brought visibility to LGBTIQ+ individuals. Faced with its rejection, activism opted for marriage equality as an equal option. This research aims to identify and analyze the ways in which discourses on marriage equality are constructed and redefined within a group of young gay men from Lima. The theoretical framework combines elements from gender studies, masculinities, queer theory, and sexual citizenship, along with tools from critical discourse analysis to identify their interpretive repertoires. Grounded in an interpretivist paradigm, a qualitative case study was conducted, involving 10 in-depth interviews with young men from Lima between 23 and 34 years old who identify —or identified— as gay. Three discourses on marriage equality were identified, coexisting with some friction and constructed in relation to their socialization within LGBTIQ+ circles and the ways in which they politicize their sexuality. First, a hegemonic egalitarian discourse that values the same legal and symbolic recognition of marriage equality, opposing other legal categories (civil union or property-based arrangements). Second, a critical discourse that considers marriage equality as a secondary demand compared to the survival needs of sexual minorities. Third, a minority discourse that, on one hand, embraces diversity, allowing the coexistence of different legal alternatives for diverse families; and on the other hand, advocates for freedom, considering the potential danger of governmental power over sexual affections.

Keywords: LGBTIQ+, young gay men, discourses, equal marriage, sexual citizenship

Índice de contenido

Resumen	v
Índice de contenido.....	vi
Introducción.....	1
Capítulo I: Proyecto de investigación	4
1.1 Justificación	4
1.2 Problema de investigación: construcción del objeto de investigación	7
1.3 Estado de la cuestión.....	16
1.4 Objetivos de la investigación.....	21
1.5 Hipótesis y preguntas de la Investigación.....	21
Capítulo II: Marco teórico-metodológico	23
2.1 Marco teórico	23
2.1.1 Masculinidades, género, teoría <i>queer</i> y ciudadanía sexual desde la interseccionalidad.....	23
2.1.2 Análisis Crítico del Discurso (ACD)	33
2.2 Marco metodológico.....	35
2.2.1 Aproximación y estrategia metodológica	35
2.2.2 Metodología del Análisis Crítico del Discurso	41
Capítulo III: Un grupo de diez jóvenes gay* limeños/es	45
3.1 “Ser gay”: un repertorio interpretativo y una performance crítica de la masculinidad	46
3.2 Familias de origen: entre la aceptación y el tabú	53
3.3 Experiencias religiosas	58
3.4 Relaciones sentimentales	65
3.5 Amistades: espacios seguros y burbujas LGBTIQ+	69
Capítulo IV: Perfiles de politización de la sexualidad.....	75
4.1 Perfil Individualista: una apuesta por la visibilidad	76
4.2 Perfil Asociativo.....	81
4.2.1 Las experiencias comunitarias	81
4.2.2 Las experiencias políticas.....	84
4.2.3 Las experiencias activistas.....	91

Capítulo V: Discursos sobre el matrimonio igualitario y sus deconstrucciones	97
5.1. Discurso 1: Una aspiración igualitaria: “ <i>La misma igual cantidad y calidad de derechos que cualquier otro matrimonio heterosexual</i> ”	98
5.2. Discurso 2: No es una prioridad: “ <i>El matrimonio igualitario me parece igual importante, pero de una u otra forma lo podemos sobrellevar</i> ”	111
5.3. Discurso 3: Deconstruyendo el matrimonio: “ <i>Podríamos explorar otras formas de amarnos, de desinstitucionalizar el deseo o de reinstitucionalizarlo con otras cosas</i> ”	118
Conclusiones	132
Recomendaciones	142
Referencias bibliográficas	143
Anexo A: Guía de Entrevista	158
Anexo B. Metodología: Notas sobre la búsqueda de entrevistados	162



Introducción

En la actualidad, la población LGTBIQ+¹ en el Perú tiene mayor visibilidad en la esfera pública —replicando los patrones de mayor aceptación y representación en las sociedades occidentales—, participando en medios de comunicación, el mundo artístico, la academia y los cargos de poder político. En 2013 sucedió un hito importante en este proceso de visibilización, cuando un congresista gay presentó un proyecto de unión civil, lo que atrajo atención a la temática y a las necesidades de las disidencias sexuales². Empero, esto también incidió en la reacción opositora de sectores anti-derechos y religiosos que propusieron otras iniciativas, las cuales buscaban desenfocar las problemáticas LGTBIQ+ (sus afectos y familias diversas) y centrarse en asuntos patrimoniales entre dos personas con cualquier vínculo. Pese al debate público suscitado, ninguno de estos proyectos fue aprobado. Ante esta situación, un sector del activismo LGTBIQ+ decidió adoptar una estrategia maximalista e igualitarista exigiendo el matrimonio igualitario, pues consideraban a la unión civil como insuficiente y discriminatoria (al crear una figura legal separada para las personas no heterosexuales).

En el Perú, las contribuciones académicas sobre el matrimonio igualitario son escasas y se limitan al ámbito jurídico. Por su parte, existen más trabajos sobre la unión civil —pues es la figura legal que concitó mayor atención—, los cuales se enfocan en la

¹ Al emplear la noción “LGBTIQ+” hago referencia a una variedad de experiencias de la sexualidad: Lesbianas, Gays, Bisexuales, Transexuales, Intersexuales, Queer, entre otras. Cuando abordo las vivencias de los/es entrevistados/es, utilizo las identidades con las que ellos/es se autodefinen. Asimismo, pese al discurso *mainstream* de apelar a una supuesta “comunidad LGTBIQ+”, aquí preferimos referirnos a personas o población LGTBIQ+. Siguiendo la clásica diferenciación de Ferdinand Tönnies (1947) entre comunidad y sociedad, la comunidad estaría caracterizada por una débil diferenciación social y una escasa individualización de sus miembros; al contrario, el acrónimo LGTBIQ+ destaca por su gran variabilidad interna y experiencias individuales.

² Cuando menciono “disidencias sexuales”, me refiero a las poblaciones que tienen afectividades y sexuales no hegemónicas (Cosme et al. 2007), vale decir, personas que no “cumplen” con el mandato de heterosexualidad obligatoria, solo en ese sentido son “disidentes”. Vale la pena notar que este término implica cierta politización de la sexualidad, ya sea, por lo menos, desde el ámbito de la intimidad y los círculos cercanos —lo que se conoce como “activismo de lo cotidiano” (de Belaunde 2017, 33)—; aunque también puede ser pensado en una perspectiva más social y públicamente comprometida (como el activismo en su sentido más común). Así, es posible la existencia de personas LGTBIQ+ que no necesariamente sean disidencias, pues podrían aspirar a asimilarse a modelos heteronormativos, en línea a lo que Lisa Duggan (2002) llama “homonormatividad”; es esto lo que se espera discutir en esta investigación.

Del mismo modo, entiendo “diversidad sexual” en el sentido usado por el activismo LGTBIQ+ que busca reivindicar la condición de marginación de la vivencia de la sexualidad de estas personas, frente a la supuesta “realidad monolítica, natural e inescapable” de la heterosexualidad. Aunque es necesario tener en mente que la diversidad sexual, en sentido amplio, incluye a la heterosexualidad también, pues es una forma más de experiencia de la sexualidad.

actoría política de los grupos activistas que la impulsaron o los discursos de los medios de comunicación. Estos estudios tienen limitada conexión con las dimensiones más personales que suscitan estas iniciativas legales, pues no se centran en lxs sujetxs³. Así, por otro lado, se encuentran las investigaciones que abordan las subjetividades de las personas LGBTIQ+, pero que no suelen considerar las dimensiones políticas de sus vidas ni, mucho menos, de sus sexoafectividades (Marentes, 2022). Esto evidencia un vacío en la literatura sobre la vinculación entre la política y las subjetividades de las disidencias sexuales, frente a la cual, esta tesis busca colaborar con los estudios sobre la politización de la sexualidad en sujetos/es gays*⁴.

En este sentido, esta investigación se pregunta: ¿De qué manera se construyen y resignifican los discursos sobre el matrimonio igualitario en un grupo de limeños/es jóvenes gay*? En el contexto global y peruano de cambios sociales en torno a la visibilización de las poblaciones LGBTIQ+, donde se asumen las banderas de la reivindicación de las personas con sexualidades y afectividades no hegemónicas. A la par que se mantienen —y se resisten— ciertas formas normalizadas de amar, expectativas de familia heteronormativa y roles de género.

Con este objetivo, se utiliza un marco teórico que combina elementos de los estudios de género, masculinidades, teoría *queer* y ciudadanía sexual, para dar cuenta de la politización de la sexualidad en torno al matrimonio igualitario, así como el cuestionamiento a la matriz heteronormativa de esta institución. Además, se emplean herramientas del análisis crítico del discurso para identificar los repertorios interpretativos socialmente disponibles entre los/es entrevistados/es (hegemónicos y minoritarios).

Esta investigación parte de un paradigma interpretativista y realiza un estudio cualitativo de caso, que busca comprender la realidad social de los/es entrevistados/es, sin tratar de proveer generalizaciones. Así, se desarrollaron 10 entrevistas a profundidad con jóvenes limeños/es entre 23 y 34 años que se identifican

³ Como el lenguaje es político, me inclino por usar “sujetxs” para evitar el uso genérico del masculino, de manera que incluya a hombres y mujeres. Por su parte, empleo “sujetes” para reconocer la autoidentificación de personas no-binaries.

⁴ En esta investigación utilizo gay* para indicar que la categoría identitaria gay no es un constructo fijo ni inmutable, sino que puede ser —y lo es por algunos/es entrevistados/es— deconstruido y reemplazado por otras identificaciones a lo largo de la vida, en relación a sus vivencias del género y la sexualidad. Así, alguien que en su adolescencia se consideraba un hombre gay, puede llegar a definirse como pansexual no-binarie en su adultez.

—o identificaron— como gay, con el propósito de aproximarnos a sus experiencias y relatos de vida.

En los/es 10 entrevistados/es, se identificaron tres discursos sobre el matrimonio igualitario que coexisten entre sí. Estos discursos son contruidos desde sus propias experiencias de socialización en espacios seguros LGBTIQ+ y su forma de politización de la sexualidad. Primero, un discurso hegemónico —entre los/es participantes— que resalta el valor de la igualdad con respecto a los derechos reconocidos a las parejas heterosexuales, frente a otras alternativas legales (unión civil o figuras patrimoniales) que son concebidas como “migajas” o discriminatorias. Segundo, un discurso crítico que considera que la demanda por el matrimonio igualitario no es prioritaria frente a las necesidades de supervivencia de las personas LGBTIQ+. Tercero, un discurso minoritario que deconstruye la institución matrimonial en dos frentes: por un lado, apostando por la diversidad y, por consiguiente, la coexistencia de las diferentes figuras jurídicas para reconocer las familias diversas; y, por otro, en búsqueda de la libertad, denunciando la peligrosidad del poder gubernamental sobre las sexoafectividades no hegemónicas.

En el primer capítulo, se presenta el proyecto de investigación, compuesto por la justificación y la construcción del problema (revisión de la literatura y la situación actual de las minorías sexuales en el Perú), así como los objetivos, preguntas e hipótesis que guían a la presente. En el capítulo dos, se encuentra el marco teórico y metodológico que orientan el análisis de los resultados de esta tesis. En el tercero, se presenta a los/es entrevistados/es, poniendo énfasis en la forma en que problematizan su autoidentificación sexual (y los mandatos de la masculinidad), así como sus trayectorias personales respecto a la familia, las experiencias religiosas, las relaciones sentimentales y las amistades LGBTIQ+. En el capítulo cuatro, se presentan los perfiles de politización de la sexualidad encontrados entre los/es participantes de este estudio. En el quinto capítulo, se analizan los tres discursos sobre el matrimonio igualitario identificados en el grupo de jóvenes limeños/es gay* entrevistados/es. Luego, se presentan las conclusiones a las que hemos arribado, resaltando los principales hallazgos y respondiendo a las preguntas planteadas. Finalmente, se plantean algunas recomendaciones a lxs hacedorxs de políticas que tienen incidencia en la problemática del matrimonio igualitario, así como a lxs activistas y las personas LGBTIQ+.

Capítulo I: Proyecto de investigación

1.1 Justificación

Este proyecto de investigación se remonta a las reconfortantes y cálidas conversaciones que he tenido con amigxs en los últimos años, sobre nuestras sexualidades, afectos y planes de vida que —como personas LGBTIQ+— se nos presentan como alternativas efectivamente realizables y vivibles. Y también, para mi sorpresa, a aquellos fines de semana que dedicaba religiosamente a salir de fiesta (antes de la pandemia), cuando descubrí espacios de socialización, afectividad, erotismos y performances de género ajenos a la heteronorma. Pues habiendo crecido en la Lima de inicios del siglo XXI, donde la mayoría de los discursos y representaciones sociales disponibles sobre disidencias sexuales nos presentaban como corruptas, enfermas, marginales, con vidas que distaban mucho de querer ser replicadas desde nuestras propias subjetividades. Según esta narrativa, no tendríamos muchos planes de vida de los cuales elegir: restringidxs en nuestros trabajos (la peluquería o la prostitución, por ejemplo), alejadxs de nuestras familias, sin posibilidad de crear conexiones íntimas duraderas —ni qué decirse de formar nuestras propias familias— y aisladxs del resto de la comunidad política —y de la misma idea de nación—, en la absoluta marginalidad y sin derechos (Cosme et al. 2007; Cornejo, 2010; Jaime, 2019; Lan, 2021).

Sin embargo, con el transcurrir de los años, la globalización y sus tendencias hacia el mayor reconocimiento de —ciertos— derechos (Martel, 2014), han confrontado a la sociedad limeña a tener en cuenta a la población LGBTIQ+, ya sea para “incluir” o para luchar activamente en su contra como es el caso de los grupos religiosos fundamentalistas. De esta forma, el “menú de vidas” potencialmente disponibles se ha ampliado: ahora hay personas mediáticas, políticos y académicos que muestran —especialmente a lxs más jóvenes— que se puede ser una persona de la diversidad sexual, tener una familia y una variedad de ocupaciones; en pocas palabras, ya se puede vivir felices y orgullosxs.

Es en este contexto de cambios sociales que surge la pregunta por los discursos que los/es limeños/es jóvenes identificados como gays* construyen sobre el matrimonio igualitario. En esta investigación, me refiero al matrimonio igualitario (MI) como una opción potencialmente transformadora de la institución matrimonial, en tanto podría cuestionar sus raíces heteronormativas; frente a la categoría legal de la unión civil

(UC) que establece una segregación en base a la orientación sexual: matrimonio para los heterosexuales y unión civil para las diversidades sexuales (Barrientos, 2017, pp.183-184; Gimeno y Barrientos, 2009; Paternotte, 2009).

En ese sentido, conviene reconocer que las diferencias entre MI y UC en los proyectos de ley presentados en el Congreso peruano —y en el debate internacional, de donde estas iniciativas legislativas se han basado— son dos: (a) el nombre diferenciado (y discriminatorio) que recibe el acto jurídico de la UC y (b) la posibilidad de adoptar, reservada solo para los matrimonios (de Belaunde, 2017, p.18). Empero, algunos países —como Chile— han presentado a la UC como una nueva categoría legal disponible para personas heterosexuales y LGBTIQ+, como es el caso del último proyecto de UC peruano (PL N°02803/2022-CR) presentado en el Congreso. De esta forma, se trataría de contrarrestar el argumento de que es una figura legal solo para personas LGBTIQ+, sin embargo, no deja de ser segregacionista al limitarla como la única posibilidad para las minorías sexuales (Fraser y Honneth, 2006, p.45; Zurn, 2012). Por otra parte, hay quienes consideran que la UC puede llegar a otorgar —en la práctica— los mismos derechos que el MI (salvo la adopción), o que inclusive podría servir para repensar algunas fallas del matrimonio.

De modo más amplio y haciendo eco de mi formación politológica, me pregunto por la ciudadanía sexual (Evans, 1993), por la forma en que las minorías sexuales están reelaborando qué es considerado legítimo de ser enunciado en la esfera pública, qué puede (o no) ser un derecho exigible al Estado: en última instancia, se está luchando por una resignificación de qué es *político*. Este es el gran aporte de las disidencias sexuales a la complejización de la democracia —lo que Fassin (2008) llama *democracia sexual*—, su aplicación efectiva y la forma en que lxs sujetxs lo experimentan en su cotidianidad.

A un nivel personal, la diversidad sexual —como persona LGBTIQ+ y aliado feminista— es un tema que me concierne en las fibras más íntimas, y que no solo se limita a un interés académico. Para mí, leer sobre género y sexualidades es una continua desestabilización de supuestos personales/sociales, es un ejercicio muy refrescante, revitalizador y hasta terapéutico. Por esto, la Maestría en Estudios de Género (MEG) ha sido una de las cosas lindas que me pasó durante la tan aislante pandemia de la covid-19, pues me permitió conocer a profesoras, compañeras y autoras tan inspiradoras. Mirando en retrospectiva, creo que en mi pregrado en

Ciencia Política no me dediqué a estudiar temas de diversidad sexual porque no tuve espacios de reflexión (salvo algunas valiosas excepciones) en torno a esta problemática y tal vez tampoco me sentía preparado para hacerme cargo de este aspecto tan fundamental de mí. Es este tránsito por la MEG el que me ha dado un espacio de cálida y empática reflexión para sentirme más “equipado” (tanto a nivel académico como personal) y poder animarme a discutir estos temas. Es una cuestión de *timing* y recursos disponibles.

En un plano más académico y en base a la revisión bibliográfica peruana, se encuentran dos grandes campos de investigación que se han mantenido relativamente aislados entre sí. Por un lado, los trabajos dedicados a las discusiones jurídicas y sociopolíticas en torno a la UC y el MI. Estas analizan la agencia de las organizaciones de la sociedad civil que impulsaron la unión civil —pues esta fue la iniciativa legislativa que suscitó mayor incidencia pública, social y mediática— (Rosas, 2018; Saravia, 2019); los discursos construidos sobre la UC en la prensa peruana (Paredes, 2016); y los grupos conservadores religiosos y evangélicos que los han combatido (Avellaneda, 2017; Tello, 2019; Sosa-Villagarcía y Rozas, 2021). Poco se ha trabajado aún sobre el matrimonio igualitario, donde destacan las discusiones jurídicas (Siles, 2010; Zelada y Gurmendi, 2016; Zelada, 2018a, 2018b, 2022). En dicho marco, esta investigación busca colaborar ante este vacío en la literatura y además con el debate político actual sobre cuáles son los discursos que algunos/es hombres gay* tienen sobre el MI.

Por otro lado, las investigaciones anteriores no relacionan estas luchas jurídico-políticas con las dimensiones personales, identitarias y sexoafectivas de las personas LGBTIQ+. Así, en un registro distinto, se encuentran los estudios que abordan las cuestiones íntimas, identitarias, sexuales, afectivas y corporales de personas gay y lesbianas (Motta, 1999, 2004; Cornejo, 2011; Pérez-Wicht, 2017; Cuba, 2018; Arredondo, 2020; López, 2020; Pérez, 2020). Aquí son pocos los trabajos que vinculan lo personal con las demandas políticas de ciudadanía sexual, derechos y reconocimiento por parte del Estado (Barrientos, 2017; Giesecke, 2018); siendo esta conexión más explícita en las experiencias —de desprotección— de familias homoparentales (Ríos, 2017; Rodríguez, 2016).

Por este motivo, en esta investigación trato de establecer un puente entre ambas dimensiones —lo privado-sexual y lo político— para así comprender en mayor

densidad los diversos discursos que tienen sobre el matrimonio igualitario un grupo de jóvenes gay* limeños/es, en los cuales inciden sus diferentes trayectorias de vida, condiciones socioeconómicas, experiencias religiosas, redes sociales, orientaciones sociales y la forma en que viven (y disfrutan) sus sexualidades, erotismos y afectividades. De este modo, me pregunto por la construcción, resignificación y desmontaje de repertorios interpretativos del MI, en un contexto de mayor visibilización de la diversidad sexual, pero también de mayor contestación por sectores religiosos.

En última instancia, se espera que la información y las reflexiones aquí recogidas puedan ser útiles para considerar dentro de los debates actuales —sociales, políticos y académicos— sobre el matrimonio igualitario, la unión civil u otras formas de uniones (o inclusive la misma desestabilización de la institución del matrimonio heterosexual monogámico). Así, considero que recoger la experiencia de vida y los discursos de algunos/es jóvenes limeños/es gay* sobre el MI puede ayudar a la elaboración de políticas públicas para esta población.

1.2 Problema de investigación: construcción del objeto de investigación

Actualmente en el Perú más de 1.7 millones de peruanxs adultxs se identifican con una orientación no heterosexual, representando el 8% de la población nacional adulta, de lxs cuales, un 71% se sienten discriminadxs por su orientación sexual (MINJUS e IPSOS, 2020). Por esto, muchxs mantienen en secreto su sexualidad y/o identidad de género por miedo a perder a sus familias, amistades u oportunidades laborales (INEI, 2018). Como puede evidenciarse, las personas LGBTIQ+ viven en un país hostil, lo que se reproduce en los discursos mediáticos construidos sobre ellxs: personas escandalosas, indecentes, conflictivas, perturbadas, marginales, e incapaces de respetar las normas sociales —de género— y de asumir relaciones duraderas con sus familias, parejas o amistades (Cosme et al., 2007; Cornejo, 2010; Lan, 2021). A pesar de que la homosexualidad dejó de ser patologizada en 1973 por el Manual Diagnóstico de los Trastornos Mentales, estos prejuicios se mantienen en el Perú hoy en día que el 45% cree que la homosexualidad es causada por un trauma infantil —19% cree que es una enfermedad—, o que el 31% considera al VIH-sida como una enfermedad de personas gay y trans (MINJUS e IPSOS, 2020).

Sin embargo, en los últimos años el Perú también ha evidenciado una mayor visibilización de las personas LGBTIQ+, lo que ha incidido en sus formas de vivir la sexualidad, expresarla en público, plantearse la posibilidad de formar una familia y quizá contraer matrimonio (simbólico o en el exterior, ante la ausencia de dicha legislación en el país). En parte, esto se debe al debate público que se generó luego de que el congresista Carlos Bruce presentara un proyecto de ley a favor de la unión civil en septiembre de 2013. Sin embargo, esta no fue la primera propuesta de este tipo, puesto que en 1993 durante el Congreso Constituyente Democrático —que redactó la Constitución actual—, el congresista Julio Castro de Izquierda Unida propuso reconocer todo tipo de familias, incluidas las del mismo sexo. En los siguientes años se dieron otras iniciativas (truncas) relacionadas: en julio de 2003, la Red Peruana TLGB organizó el primer registro simbólico de Uniones de Hecho; en diciembre del mismo año, la congresista accesitaria del fujimorismo Martha Moyano presentó un proyecto de ley para establecer uniones civiles entre parejas del mismo sexo; en el 2009, Bruce propuso crear un patrimonio autónomo para personas no casadas ni convivientes, que podría ayudar a parejas LGBTIQ+; en agosto de 2010, el congresista aprista José Vargas Fernández propuso las uniones civiles; entre el 2011 y 2012, Bruce volvió a presentar con modificaciones un proyecto de patrimonio compartido (Saravia, 2019; Zelada, 2022).

Empero no es hasta septiembre del 2013, cuando Bruce presentó una nueva iniciativa de unión civil no matrimonial, que se generó un clima de debate político dentro y fuera del Poder Legislativo. Por un lado, dentro del hemiciclo surgieron —en respuesta— alternativas desde sectores conservadores: la “atención mutua” del pastor evangélico Julio Rosas en noviembre del mismo año; el “régimen de sociedad solidaria” por la fujimorista Martha Chávez en marzo de 2014; la “asociación patrimonial solidaria” del pastor Humberto Lay en junio de dicho año; la “unión contractual” por Martín Belaunde en el mismo mes; y el “régimen de cooperación patrimonial entre personas” por Rubén Condori en mayo de 2015 (Saravia, 2019). De este modo, estas propuestas no buscaban reconocer la conformación de familias por parejas LGBTIQ+, sino que solo se enfocaron en cuestiones patrimoniales: de hecho, estas figuras legales habrían podido ser usadas por dos personas cualquiera —sin necesidad de un lazo sexoafectivo— que hubiesen deseado proteger mutuamente sus bienes y acceso a servicios sociales. Esto, en esencia, no es negativo (pues ayudaría a muchas

personas), sino lo cuestionable es que se utilice políticamente como justificante para negar el acceso a parejas LGBTQ+ a derechos familiares y de matrimonio.

Por otro lado, este debate legislativo generó un espacio público que trascendió a las instituciones formales y fue propicio para que colectivos de la sociedad civil —donde cobró importancia el movimiento “Unión Civil Ya”— tuvieran la oportunidad para discutir el proyecto de Bruce y las alternativas patrimoniales. Lo que es más, la discusión propició que lxs activistas pudieran hablar en público sobre diversidad sexual y la realidad de las personas LGBTQ+, enfatizando y así visibilizando la precaria calidad de vida de muchxs para, en última instancia, exigir derechos. Esto se trasladó a las calles, donde se realizaron marchas multitudinarias del orgullo, por la igualdad y a favor de la unión civil, con una gran participación de personas y familias heterosexuales aliadas (Barrientos, 2017; Rosas, 2018; Saravia, 2019).

En este contexto, ya en los siguientes períodos legislativos, si bien el tema perdió la capacidad de movilización, convocatoria y debate público que tuvo entre el 2013 y 2015, continuó siendo presentado por lxs parlamentarixs LGBTQ+ o sus aliadxs. En noviembre de 2016, los congresistas Carlos Bruce y Alberto de Belaunde —entonces miembros de la bancada de gobierno del presidente Pedro Pablo Kuczynski (PPK)— presentaron otro proyecto de unión civil; en febrero de 2017, un grupo de congresistas progresistas de derecha e izquierda plantearon por primera vez una ley de matrimonio igualitario en el Perú, que buscó modificar el artículo 234 del Código Civil de modo que el matrimonio no se limite a la unión de un hombre y una mujer, sino de dos personas, indistintamente de su sexo.

Estas iniciativas no prosperaron y el tema salió prácticamente del debate; pues la crisis político-presidencial que se mantiene desde el 2016 ha acaparado la atención: la renuncia de PPK, la vacancia de Vizcarra, la renuncia de Merino, el gobierno transitorio de Sagasti, el vacado presidente Castillo por dar un golpe de estado y la primera presidenta mujer Dina Boluarte, a quien se le exige su renuncia por los asesinatos de protestantes en contra de su gobierno. A pesar de la crisis política, en el período legislativo actual (2021-2026), lxs congresistas han presentado iniciativas a favor de reconocer estos derechos.

Así, en octubre de 2021, la congresista de izquierda Ruth Luque —y un grupo de parlamentarixs, donde resalta la no agrupada Susel Paredes— presentó una nueva propuesta de matrimonio igualitario; y en agosto de 2022, el parlamentario de derecha

Alejandro Cavero —junto a su bancada, incluido el actual presidente del Poder Legislativo— planteó otro proyecto de unión civil⁵. Este último ha generado cierto debate entre las personas LGBTIQ+, en parte por los cuestionamientos a su impulsor, quien desde su trabajo en comisiones parlamentarias ha respaldado a políticos conservadores acusados por los asesinatos de dos jóvenes en las movilizaciones contra el gobierno de Merino, o ha frustrado el debate para la convocatoria a elecciones adelantadas, a pesar del fuerte respaldo popular de estas medidas. Además el hecho de que la figura presentada sea una unión civil genera anticuerpos, cuando algunos sectores activistas y de la población LGBTIQ+ han comenzado a exigir el matrimonio civil —tanto así que el colectivo “Unión Civil Ya” pasó a llamarse “Sí Acepto Perú”—, pues consideran a la UC como discriminatoria al crear una categoría legal diferenciada para personas no heterosexuales (Mhol, 17 de agosto, 2022).

La cuestión LGBTIQ+ ha calado en el debate político, de modo que muchxs de lxs candidatxs presidenciales en los últimos procesos electorales se han pronunciado a favor de alguna forma de reconocimiento legal de estas uniones. En las elecciones de 2016, la izquierdista Verónica Mendoza —quien quedó en tercer lugar— respaldó el matrimonio igualitario; y el candidato ganador de derecha PPK propuso la unión civil, aunque no legisló a su favor, puesto que su gobierno desde el comienzo recibió una fuerte oposición de la bancada mayoritaria opositora fujimorista, que censuró varixs ministrxs y lo arrinconó a la renuncia. En la contienda electoral del 2021, tres candidatxs se mostraron favorables al matrimonio igualitario (Mendoza, George Forsyth y Julio Guzmán, figuras políticas jóvenes y con trayectorias de vida con experiencias transnacionales), uno a favor de la unión civil (Yonhy Lescano, líder puneño de un partido centrista con fuertes sectores conservadores, de donde salió Merino) y otra optó por la unión patrimonial (Keiko Fujimori, hija del dictador, buscó acercarse a los sectores conservadores luego de su prisión preventiva). Así, estas demandas de las poblaciones LGBTIQ+ se tornan cada vez menos posibles de invisibilizar, tanto así que lxs candidatxs deben tomar postura al respecto.

⁵ En julio de 2023, luego de casi 20 años de presentar el primer proyecto de unión civil, la congresista fujimorista Martha Moyano volvió a ponerlo en discusión. Sin embargo, el contexto de protestas en contra de la presidenta Boluarte (al que se le han sumado lxs organizadores de la Marcha del Orgullo) y el hecho de que el movimiento LGBTIQ+ busque el matrimonio igualitario, le ha restado visibilidad pública.

Debido a que aún no se ha conseguido legislar, hay quienes han optado por la vía judicial (Zelada, 2022) —siguiendo el ejemplo de varios países latinoamericanos que así consiguieron el reconocimiento de sus uniones LGBTIQ+—, al demandar que el Registro Nacional de Identificación y Estado Civil (Reniec) reconozca los matrimonios celebrados en el extranjero. Según Zelada y Gurmendi (2016), esto no solo es constitucional, sino también una obligación del Estado peruano frente a los acuerdos internacionales de derechos humanos. Este es el caso del economista y fundador del Movimiento Homosexual de Lima (Mhol) Óscar Ugarteche y la actual congresista Susel Paredes, quienes, cada quien por su lado, han tratado de registrar sus matrimonios contraídos en el extranjero en el Reniec, ante lo cual esta institución se ha negado sistemáticamente.

Ugarteche trató de registrar su matrimonio contraído en el 2010 por medio del consulado peruano en México, sin embargo, esta entidad se negó. Ante lo cual, Ugarteche judicializó el proceso, que venía siendo aprobado en las primeras instancias frente a las apelaciones del Reniec por no reconocer esta unión, pero que —finalmente— fue anulado por temas de forma en el 2018 por la Cuarta Sala Civil de la Corte Superior de Lima. Ante esto, Ugarteche demandó al Estado peruano ante el Tribunal Constitucional, donde se rechazó por mayoría (cuatro contra tres votos) la demanda de amparo en noviembre de 2020. Ugarteche ha anunciado que llevará el caso a la Corte Interamericana de Derechos Humanos. De la misma manera, Paredes contrajo matrimonio en Miami en el 2016 y ha demandado al Reniec por su negativa de inscripción, pero aún se encuentra en proceso de litigio, el cual ha ganado en primera instancia. En base a estas experiencias se encuentra que no hay un activismo judicial en favor del reconocimiento de estos derechos a personas LGBTIQ+ (Zelada, 2022, p.374), sino todo lo contrario, estas instituciones mantienen la exclusividad de estas uniones legales para lxs heterosexuales.

En la actualidad muchos prejuicios se mantienen y las personas LGBTIQ+ sufren situaciones de homolebobitranfobia inclusive dentro de sus propias familias (MINJUS e IPSOS, 2020; INEI, 2018). Según cifras oficiales, entre enero 2012 y mayo de 2021 se han identificado 88 víctimas de muertes dolosas de personas LGTB, de las cuales el 55.8% corresponde a hombres gay y el 36,4% a mujeres trans (Ministerio Público et al. 2022, p.11). A pesar de la violencia que aún continúa contra la población

LGBTIQ+, es posible considerar que ha habido cierta apertura de la sociedad en general, pues se evidencia mayor visibilización de la diversidad sexual y su presencia en los espacios públicos, especialmente, en los medios de comunicación y la representación congresal.

Con información de la Encuesta Mundial de Valores, Cruz y Guibert (2015) hicieron regresiones estadísticas para probar la hipótesis de que a mayor crecimiento económico, mayor apertura a valores postmaterialistas. Las autoras encontraron resultados contradictorios, pero sí vislumbraron una relativa apertura hacia el tema LGBTIQ+. Esto se puede entrever en que el 38% de peruanxs en 2021 apruebe la unión civil entre personas del mismo sexo, siete puntos más que en 2014 (IPSOS, citado en Lira, 2021); inclusive se encuentra que el 68% de peruanxs está a favor de alguna forma de arreglo jurídico para estas uniones (IPSOS, 2021). Lo que es más, en relación a uno de los temas más polémicos, se halla que el 32% en 2021 está a favor de la adopción homoparental, casi duplicando el 17% que obtuvo en el 2013 (IPSOS citado en Lira, 2021). Convendría preguntarse qué pasaría con estos altos porcentajes de apoyo al reconocimiento de estas alternativas legales para personas LGBTIQ+, si se preguntara directamente por el matrimonio igualitario: no se dispone de información al respecto. Empero, a *grosso modo*, los porcentajes de discriminación a poblaciones LGBTIQ+ son similares a los de quienes están dispuestos a reconocerles derechos. Es un campo en disputa empatado⁶.

Este camino, sin embargo, no ha sido armonioso, sino que ha venido emparejado con el resurgimiento de una derecha conservadora y religiosa, vinculada al colectivo “Con mis hijos no te metas”. En específico, algunos grupos evangélicos se han convertido en actores políticos reactivos importantes, ante las políticas públicas en materia de igualdad de género y educación sexual, en el escenario nacional e internacional, con presencia en el Congreso y con gran capacidad de convocatoria y movilización. Asimismo, han mostrado fortaleza organizacional al articular con la Iglesia Católica nacional y diversas redes transnacionales “provida” (contrarias al derecho al aborto) y “profamilia” (opuestas a reconocer como familias a cualquier otra que diverja de la

⁶ Esta misma división se da incluso dentro de las comunidades religiosas. En base a los resultados de la encuesta de LAPOP 2010, Aragón (2016, p.188) encuentra que, dentro de las personas creyentes, son los evangélicos o pentecostales —en comparación con los católicos— quienes tienen mayor resistencia a que personas del mismo sexo se casen o inclusive para que sean candidatos a cargos públicos.

heteronormatividad) para tratar de frenar varias reivindicaciones sexuales (Aragón, 2016; Muñoz y Laura, 2017; Avellaneda, 2017; Motta y Amat y León, 2018; Tello, 2019; Meneses, 2019; Corrales, 2020; Sosa-Villagarcía y Rozas, 2021).

En torno a estas discusiones y cambios sociales sobre las diversidades sexuales que se están dando en el Perú, en esta investigación me centro en analizar los diversos discursos sobre el matrimonio igualitario que tiene un grupo de diez limeños/es gay* jóvenes entre 23 y 34 años, pertenecientes a los niveles socioeconómicos B y C, que incluyen al 19.2% y 44.8% de hogares en Lima Metropolitana (APEIM, 2021). La mayoría de entrevistados/es (7) viven en distritos de Lima Oeste (Surco, San Miguel, Pueblo Libre, Magdalena, Barranco y Miraflores), mientras que los/es demás en Lima Norte (dos en Los Olivos) y Lima Sur (y uno en San Juan de Miraflores). Según APEIM (2016), los distritos de Lima Oeste mencionados están habitados por personas de NSE B en su mayoría, a la vez que San Juan de Miraflores y Los Olivos, por el NSE C. Son personas diversas respecto a sus trayectorias de vida, condiciones socioeconómicas, experiencias religiosas, orientaciones políticas, y vivencias del género y la sexualidad. Estudio la figura legal del matrimonio igualitario porque, en teoría, es ella la que ofrece “igualdad” a las personas LGBTIQ+ (un principio muy valorado por los/es entrevistados/es) con respecto a las parejas heterosexuales.

Con esto, busco desmontar y deconstruir las ideologías detrás de los discursos hegemónicos sobre el matrimonio igualitario en este grupo de limeños/es jóvenes gay*; a la par que se identifican cuáles son los repertorios socialmente disponibles de uniones sexoafectivas y cuáles son considerados como impracticables o no se encuentran dentro de sus posibilidades según sus marcos interpretativos y experiencias vividas. Asimismo, la reflexión sobre el matrimonio igualitario permite repensar y desdibujar las fronteras entre lo público y lo privado por medio de la politización del género, la sexualidad, la corporalidad, la afectividad y el erotismo.

Ahora bien, conviene situar este debate político del matrimonio igualitario, en particular, y los derechos LGBTIQ+, en general, dentro de un contexto más amplio en el mundo occidental. Por un lado, la rebelión y el movimiento de liberación gay que estalló luego de la redada policial en el ahora icónico bar de Stonewall en Nueva York en 1969. Por otro lado, la aparición de la epidemia del sida en 1981 —junto a la exposición, estigmatización y homofobia con la que vino acompañada— y las administraciones de derecha conservadoras de Reagan en Estados Unidos y de

Thatcher en el Reino Unido. Estos fueron algunos de los hitos que han marcado no solo al movimiento gay y lésbico hasta la actualidad, sino también a la producción teórica sobre las disidencias sexuales (Córdoba, 2005; Bell y Binnie, 2000). En este contexto social y político, surgieron la teoría *queer* en los Estados Unidos (Butler, 2007 [1990]) y el concepto relacionado de ciudadanía sexual en el Reino Unido (Evans, 1993).

Las políticas y la teoría *queer* surgieron como crítica a una parte del movimiento gay que proponía la integración dentro del modelo de familia heterosexual hegemónica (Córdoba, 2005) por medio de la creación de “homosexuales buenxs”, aquellxs que se estaban volviendo socialmente aceptables pues cumplían con algunos parámetros de respetabilidad, mientras que otrxs aún permanecían en la marginación por sus prácticas sexuales transgresoras (Rubin, 1989). Estxs nuevxs “asimiladxs” son homosexuales que mantienen su sexualidad en el ámbito privado —¿de vuelta al clóset?—, no son “escandalosxs”, por lo que están en contra de lxs “extravagantes” activistas, y cuyo sueño es la invisibilidad absoluta, así como la asimilación dentro de la familia tradicional (blanca, de clase media y que vive en zonas residenciales).

En otras palabras, lo que estxs “asimilacionistas” quieren es la normalización (Warner, 2000), la despolitización de la sexualidad y convertirse en otra pareja más que calque los mandatos heteronormativos del matrimonio: lo que Lisa Duggan (2002) llamó la “homonormatividad”. Este “estilo” de ser homosexual fue fomentado por el Thatcherismo en el Reino Unido que redefinió la homofobia, pasando de un abierto rechazo a un discurso pseudo tolerante, moderado e inclusivo, que establece diferencias entre minorías sexuales y promueve un determinado tipo de homosexualidad como deseable (Bell y Binnie, 2000).

En este sentido, Bell y Binnie (2000) consideran que habrían “homosexuales buenxs” y “*queer* malxs”⁷, siendo solo lxs primeros susceptibles de acceder a la ciudadanía y al matrimonio. Así, ¿el matrimonio igualitario —o, en su defecto, la unión civil— sería una recompensa a una norma adecuada de comportamiento “discreto” e

⁷ Martín Jaime (2019) considera que en el Perú actual se da un proceso similar a nivel de las representaciones, donde se vuelve “aceptable” el sujeto LGBTI blanco-mestizo, consumidor y monogámico, pero que, al mismo tiempo, convive con otra representación ligada a la anormalidad, la enfermedad y la criminalidad.

invisibilizador? ¿O acaso convendría optar por actos simbólicos entre privados, sin reconocimiento y al margen del Estado heterosexista?

Frente a esto, sectores activistas LGBTIQ+ se opusieron a la opción de asimilación dentro de la figura del matrimonio y fueron críticxs a que estas demandas hayan sido hechas en pos de la “libertad”, pues no eran capaces de cuestionar el régimen ideológico heteronormativo que lo concibe como “deseable, natural y bueno”, y tampoco reconocían que hablaban solo en nombre de una minoría privilegiada de gays. Así, esta imitación de la relacionalidad hetero tradicional que es anunciada como una estrategia pragmática, en realidad evidencia la ausencia de un pensamiento utópico *queer* que piense e imagine un futuro fuera de los márgenes de la heteronorma (Muñoz, 2020, pp.61-63). Y que desconoce la ética de cuidado transformativa que las disidencias sexuales han labrado en el cuestionamiento de la familia, la sexualidad y la esfera privada (Butler, 2006; Hines, 2013; Zurn, 2012).

En respuesta a estos cuestionamientos, la teoría *queer* y los estudios feministas se han abocado por evidenciar, deconstruir y desnaturalizar la matriz del deseo heterosexual, presentándola como una alternativa disponible más, por lo tanto, social e históricamente construida, junto a otras sexualidades y afectividades no hegemónicas, igualmente realizables y legítimas (Butler, 2007; Rubin, 1989). En torno a estas discusiones, surge el concepto de ciudadanía sexual (Evans, 1993; Bell y Binnie, 2000) para cuestionar la reclusión de la sexualidad a lo privado dentro de los debates sobre la ciudadanía, evidenciando los intereses del discurso heteronormativo por invisibilizar estas otras afectividades y prácticas sexuales, manteniéndolas alejadas de su tratamiento como cuestiones legítimamente políticas (Josephson, 2016; Albury y Byron, 2019; Fitzpatrick y McGlashan, 2019). En este sentido, se pretende dar cuenta de otras formas de articular lo privado en el ámbito público (Segato, 2016), en específico, las demandas de las disidencias sexuales dentro del ejercicio de la ciudadanía y la democracia sexual (Fassin, 2008).

Así, conviene cuestionarnos por qué el matrimonio es exclusividad de algunas personas con motivo de sus sexualidades y afectividades. ¿Cuál es la justificación para mantener esta exclusión disciplinaria, basada en un elemento tan contingente y arbitrario? De acuerdo a Zizek (2011, p.81), el matrimonio entre personas del mismo sexo resulta tan traumático para la mayoría moral (heterosexual), porque vincula al “otrx” (sujetx LGBTIQ+ promiscuo e incapaz de comprometerse) con la

excepcionalidad del matrimonio “normal” (sus compromisos de fidelidad y de “hasta que la muerte los separe”). En el Perú, donde muchos de estos prejuicios LGBTIQ+fóbicos se mantienen, el MI podría resultar “una parodia obscena del auténtico vínculo matrimonial”.

Pero también, ¿cómo entender la posibilidad de la institucionalización de las alianzas LGBTIQ+ dentro de un sistema heteronormativo que busca mantener la esfera pública como heterosexual (Warner, 1991 y 2000)? ¿Esta es quizá la forma más “inclusiva” —acaso reglamentadora— que el sistema heteronormativo ha dispuesto en la actualidad para asimilar y gestionar el silencio y el ocultamiento —en lo privado, en el clóset— de aquellas conductas que rompen con la norma heterosexual (Sedgwick, 1990 y 1985; Córdoba, 2005)? ¿Por qué las minorías sexuales querrían suscribirse a un contrato sexual heteronormativo que ha mostrado su fracaso en las altas tasas de divorcios e infidelidades en las últimas décadas? ¿Y que además marginaría (aún más) las vivencias de la sexualidad y la afectividad de las minorías sexuales que no están dispuestas a casarse frente a aquellas que sí se asimilan a la homonormatividad (Butler, 2006 y 2011; Duggan 2002; Zurn, 2012)?

¿O es tal vez posible que el matrimonio igualitario tenga la potencialidad de resignificar al matrimonio y desestabilizar desde dentro su matriz heterosexista (Paternotte, 2009; Gimeno y Barrientos, 2009)? ¿Acaso se debería considerar ambas posturas (a favor y en contra de casarse) como igualmente válidas y optar más bien por una perspectiva amplia —con miras en la diversidad— que no privilegie una experiencia de la sexualidad sobre otra (Arditi y Hequembourg, 1999)? Estas son algunas de las preguntas y reflexiones que guían esta investigación.

1.3 Estado de la cuestión

Es poco lo escrito en el Perú sobre el matrimonio igualitario, en particular, y la politización de la diversidad sexual, en general. La literatura LGBTIQ+ peruana ha abordado principalmente las discusiones sobre las cuestiones íntimas, identitarias, sexuales, eróticas y corporales de personas gay y lesbianas (Motta, 1999 y 2004; Cornejo, 2011; Pérez-Wicht, 2017; Cuba, 2018; Arredondo, 2020; López, 2020; Pérez, 2020). Algunos trabajos vinculan lo personal con las demandas políticas de ciudadanía sexual, derechos y reconocimiento por parte del Estado (Giesecke, 2018;

Barrientos, 2017). Esta conexión es más explícita en las experiencias de desprotección de las familias homoparentales (Ríos, 2017; Rodríguez, 2016).

En general, los estudios que abordan las subjetividades de las minorías sexuales no suelen considerar las dimensiones políticas de sus vidas ni, mucho menos, de sus sexoafectividades (Marentes, 2022). Así, es aún escaso lo explorado en la interrelación de las demandas políticas y las sexualidades disidentes (Hernández, 2021; Marreros, 2021) y la ciudadanía sexual, campo donde priman los estudios sobre salud sexual (Cáceres, 1999; Cáceres y Rosasco, 2000; Cáceres et al. 2002, 2004, 2011; Jaime, 2016; Lan, 2021).

Dentro de las contribuciones sobre el matrimonio igualitario (y la unión civil) en el Perú se encuentran tres aproximaciones principales: (i) las discusiones jurídicas, (ii) la agencia política del movimiento LGBTIQ+ y sus opositores, y (iii) los discursos en la prensa escrita sobre dicha figura legal.

Primero, respecto a los debates jurídicos, para el caso peruano, existen interpretaciones sobre la viabilidad de la reglamentación del MI de acuerdo al derecho constitucional nacional (Siles, 2010). Sin embargo, prevalece el análisis del derecho internacional humanitario para exigir al Estado la aplicación de la normativa internacional y reconocer el matrimonio igualitario. Asimismo, de manera comparada, se recogen las experiencias de otros países latinoamericanos como lecciones para optar por la vía judicial para conseguir dicho reconocimiento, ante la ausencia de Parlamentos dispuestos a hacerlo. Empero, también se identifica la resistencia de las cortes, los tribunales y demás instituciones peruanos a la modificación del paradigma heteronormativo y exclusionario del matrimonio (Zelada y Gurmendi, 2016; Zelada, 2018a, 2018b y 2022).

Segundo, a diferencia de la mayoría de países de América Latina que han logrado el matrimonio igualitario o la unión civil (Corrales, 2021; Figari, 2010; Diez, 2015), Perú se ha mantenido contrario al reconocimiento de estos derechos a las minorías sexuales. La unión civil ha sido la propuesta legislativa que en el Perú tuvo mayor resonancia a nivel mediático, social y político; frente al matrimonio igualitario, de más reciente proposición y sin grandes movilizaciones a favor de su aprobación. Es por esto que los estudios se centran en la agencia de las organizaciones de la sociedad civil que impulsaron la UC —especialmente, el colectivo Unión Civil Ya—, aprovechando esta ventana de oportunidad para discutir públicamente sobre la

situación de las personas LGBTIQ+ y convocar a movilizaciones multitudinarias (Rosas, 2018; Saravia, 2019). Esto resuena con la literatura producida en otras latitudes, donde el matrimonio igualitario español se explica gracias al trabajo de los activismos LGBTIQ+ —durante un par de décadas— por “normalizar” sus relaciones de pareja frente a la sociedad en general, mediante el trabajo conjunto con los medios de comunicación para hacerse visibles (Braulio, 2015).

En contraste con las actorías organizadas para conseguir la UC, también se han investigado los grupos conservadores católicos y evangélicos que lo han combatido. Se identifican grupos religiosos con representación congresal (ya sean pastores o fieles) que, con la finalidad de evitar la reglamentación de la UC, propusieron opciones patrimoniales para desenfocar la atención de las personas LGBTIQ+ (Avellaneda, 2017). Asimismo, las iglesias supieron tener múltiples estrategias para su activismo: adaptándose a las redes sociales, llegando a ser exitosas en la convocatoria de movilizaciones, haciendo lobby estratégico con cortes y determinadas instituciones estatales, además de formar alianzas con redes transnacionales “pro-familia” (Alemán, 2015; Sosa Villagarcía y Rozas, 2021; Tello, 2019).

El empoderamiento de estos actores es un factor común en los países de la región y se posicionan como límites a los derechos de las minorías sexuales y las mujeres. Este activismo religioso conservador ha adoptado discursos científicos, el lenguaje de los derechos humanos y los códigos de las redes sociales, remitiéndose a la legislación internacional y al empleo de imágenes de alto impacto emotivo (Corrales, 2020 y 2021; Felitti, 2011; Morán, 2011; Rabbia e Iosa, 2011; Vaggione, 2010).

Tercero, las contribuciones académicas que más están familiarizadas con esta investigación son aquellas que analizan los discursos construidos y transmitidos por la prensa sobre la unión civil y el matrimonio igualitario. En el caso peruano, solo se encontró un estudio —desde la lingüística y el análisis del discurso— que buscó explorar cómo se construyó el proyecto de unión civil del 2013 y su posterior debate en cuatro diarios populares de gran circulación local (Ojo, Ajá, El Trome y Correo). Paredes (2016) encuentra que, pese a que los medios se presentan como imparciales, estos periódicos construyeron discursivamente a la UC desde la existencia de dos bandos y la otredad, tanto así que le dan nombres indistintos e imprecisos (“unión civil gay”, “matri gay”, “boda gay”).

Aquí hay dos componentes a resaltar: por un lado, no importa que el proyecto indique explícitamente que es una “unión civil no matrimonial”, pues estos medios lo llamarán indistintamente, generando mayor polémica por la resistencia social ante el hecho que personas LGBTIQ+ contraigan matrimonio. Por otro lado, el calificativo de “gay” condensa la otredad con que las minorías sexuales son vistas, designándolas con el nombre más “conocido”, lo que lleva a la invisibilización de lxs demás sujetxs (LBTIQ+). Además, el tratamiento de lxs opositores es más extendido, dándoles mayor oportunidad para expresar sus opiniones, mostrándolxs como más segurxs y remarcando sus posiciones de poder (en la jerarquía eclesiástica o cargos políticos). Por el contrario, las personas a favor son menos frecuentemente citadas en estos diarios (mucho menos aún si son activistas), resaltando que podrían tener “intereses personales” (incluso, caprichos) o que se trataría de una “maniobra para imponer el matrimonio” a largo plazo (Paredes, 2016).

Un estudio similar es el de Braulio (2015), quien analiza los discursos sobre el matrimonio homosexual en los dos periódicos españoles de mayor circulación (El País y El Mundo). Sin embargo, debido a la institucionalización del sistema bipartidista español de aquel entonces, se encuentran resultados diferentes con respecto al caso peruano: los diarios estudiados se alinean con los partidos políticos y se posicionan frente a la Iglesia Católica. El País es más progresista, laico y afín al Partido Socialista Obrero Español (PSOE), el partido de gobierno que propuso el matrimonio homosexual; mientras que El Mundo apoya a la Iglesia y es cercano al Partido Popular (PP), partido de oposición y crítico de dicha propuesta legislativa. A pesar de que ambos diarios tienen posturas editoriales claras, su información no es sesgada, pues exponen un contenido variado en sus noticias, reportajes, columnas y entrevistas: a favor y en contra del matrimonio homosexual, aunque El País presenta menos las opiniones desfavorables. Si bien es cierto que sus editoriales responden a los intereses de los medios, los partidos, el gobierno o la Iglesia; las noticias responden al movimiento LGTBIQ+, mostrándose receptivos a sus demandas. Una situación muy diferente a la que se vio en el tratamiento de la prensa peruana.

En otro estudio sobre el matrimonio homosexual en España, desde la perspectiva del *framing* y el encuadre de las noticias en dos diarios (El País y ABC, este último monárquico y católico), Ramos-Arroyo y Díaz-Campo (2019) encuentran que El País tiene más notas sobre esta ley. Ambos diarios presentan más contenido relacionado

a su postura (tanto en formato de texto como de fotografías), e incluyen la misma cantidad de declaraciones de representantes de la Iglesia (solo El País presenta opiniones de religiosos a favor de dicha ley). Sin embargo, El País recoge más declaraciones de los colectivos LGBTIQ+: 10 frente a 1 de ABC.

En esta misma línea, también se analizan los debates parlamentarios que llevaron a la aprobación del matrimonio homosexual, a partir de la revisión de las actas de los diarios de sesiones del Senado y del Congreso españoles. Así, desde los estudios críticos del discurso y el enfoque sociocognitivo, se identifican dos sectores: “progresistas” (PSOE) y “conservadores” (PP), que crean metáforas conceptuales para dar sentido a sus posturas frente al matrimonio homosexual. De este modo, lxs progresistas estructuraron el debate alrededor de la idea que la política es una carrera hacia el progreso (reconocimiento de derechos a las minorías en pos de una sociedad más democrática) y que lxs conservadores son una carga (pues están a la retaguardia y son una resistencia a los avances sociales). Al contrario, lxs conservadores representan a la izquierda (el gobierno del PSOE) como un niño (irresponsable, empecinado y caprichoso) destructor, que amenaza la institución matrimonial (heteronormativa), y tirano (sectario) que no quiere escuchar otras propuestas contrarias (Arrieta, 2019).

Para el caso de la Ciudad de México, se encuentra un análisis del discurso sobre el matrimonio homosexual en los tres diarios de circulación nacional con las mayores cifras de lectoría (el izquierdista La Jornada, el derechista La Prensa y el semanario Desde la fe, portavoz de la Arquidiócesis de México). Se identifican tres tipos de élites y sus correspondientes discursos: civiles, religiosos y políticos, que se recogen en los tres periódicos seleccionados. El discurso religioso se caracteriza por tener una visión peyorativa de esta ley, caracterizándola como el pecado y la degradación. Por su parte, los discursos civiles y políticos poseen tanto elementos meliorativos (respeto de los derechos humanos, igualdad, laicismo, evolución cultural) como peyorativos (posible daño a los niños, inconstitucionalidad). En síntesis, los argumentos de quienes están a favor son propositivos y están marcados más por la razón que por la emoción (Sánchez y Saldaña, 2016).

En general, estas investigaciones que tienen como fuente principal de análisis a la prensa (o los cuadernos de debate parlamentarios), se centran en los políticos, personalidades y las mismas posturas de los medios, recogiendo principalmente los

discursos de los “grupos de élite” sobre el matrimonio igualitario (Van Dijk, 2003, p.29). En algunos casos también se recoge (aunque de manera limitada) la voz de lxs representantes políticxs y activistas LGBTQI+. Sin embargo, todos estos dejan de lado las experiencias de lxs “ciudadanxs de a pie” no heterosexuales (la mayoría de personas a las que estas leyes benefician). Frente a esto, este estudio busca aportar en este vacío de la literatura, centrándose en los discursos sobre el matrimonio de un grupo de jóvenes gay* limeños/es, quienes podrían tener la oportunidad de ejercer (o no) ese derecho.

1.4 Objetivos de la investigación

Objetivo principal:

Identificar y analizar las formas en que se construyen y resignifican los discursos sobre el matrimonio igualitario en un grupo de limeños/es jóvenes gay*, en el contexto de cambios sociales en torno a la visibilización de las poblaciones LGBTQI+.

Objetivos Específicos (OE):

- OE1: Analizar cómo la identidad social —en torno a la identificación de lo gay* y las relaciones de género— se relaciona con la construcción y resignificación de los discursos sobre el matrimonio igualitario en un grupo de limeños/es jóvenes gay*.
- OE2: Analizar cómo la pertenencia a sectores socioeconómicos y sus experiencias de socialización se relacionan con la construcción y resignificación de los discursos sobre el matrimonio igualitario en un grupo de limeños/es jóvenes gay*.
- OE3: Analizar cómo la ideología y los sistemas de creencias sobre la relación política-sexualidad se relaciona con la construcción y resignificación de los discursos sobre el matrimonio igualitario en un grupo de limeños/es jóvenes gay*.

1.5 Hipótesis y preguntas de la Investigación

Pregunta principal:

¿De qué manera se construyen y resignifican los discursos sobre el matrimonio igualitario en un grupo de limeños/es jóvenes gay*, en el contexto de cambios sociales en torno a la visibilización de las poblaciones LGBTIQ+?

Preguntas Específicas (PE):

- P1: ¿Cómo la identidad social —en torno a la identificación de lo gay* y las relaciones de género— se relaciona con la construcción y resignificación de los discursos sobre el matrimonio igualitario en un grupo de limeños/es jóvenes gay*?
- P2: ¿Cómo la pertenencia a sectores socioeconómicos y sus experiencias de socialización se relacionan con la construcción y resignificación de los discursos sobre el matrimonio igualitario en un grupo de limeños/es jóvenes gay*?
- P3: ¿Cómo la ideología y los sistemas de creencias sobre la relación política-sexualidad se relaciona con la construcción y resignificación de los discursos sobre el matrimonio igualitario en un grupo de limeños/es jóvenes gay*?

Hipótesis:

En los últimos años y en el contexto de la globalización, el Perú ha experimentado una mayor visibilización de las personas LGBTIQ+ que ha incidido en las formas de vivir su sexualidad y su visión sobre la composición de las familias diversas y el matrimonio. En un grupo de limeños/es jóvenes gay* se encuentra una coexistencia —no sin tensiones— de diversos discursos sobre el matrimonio igualitario: desde interpretaciones que lo ven como la alternativa legal que plantea igualdad de condiciones frente a las parejas heterosexuales, otras que no lo priorizan en sus demandas sexuales al Estado, hasta aquellas que lo niegan y deconstruyen pues lo consideran ajeno a sus prácticas y vivencias de sus uniones sexoafectivas. La identidad social en torno a la identificación de lo gay* y las relaciones de género, la pertenencia a sectores socioeconómicos y sus experiencias de socialización (la construcción de círculos íntimos LGBTIQ+ frente a familias hostiles), así como la ideología y los sistemas de creencias sobre la relación política-sexualidad, inciden en la configuración de estos discursos sobre el matrimonio igualitario.

Capítulo II: Marco teórico-metodológico

2.1 Marco teórico

En esta investigación se emplean dos enfoques teóricos. Primero, se hace una revisión de las articulaciones que pueden encontrarse entre los estudios sobre género, masculinidades, teoría *queer* y ciudadanía sexual para el análisis de las corposubjetividades con énfasis en sus diferentes posicionalidades y lugares de enunciación —en relación a su nivel socioeconómico, trayectorias familiares, experiencias sexoafectivas, posiciones políticas, entre otros— de limeños/es jóvenes gay*; y cómo estos factores inciden en la construcción de los discursos sobre el matrimonio igualitario. Segundo, se emplea la propuesta de Fairclough (1992) del Análisis Crítico del Discurso para estudiar los repertorios interpretativos de los/es entrevistados/es, la forma en que —por medio del discurso y sus prácticas— se revelan las relaciones de poder, hegemonía y potencialidades de deconstrucción de la institución matrimonial.

2.1.1 Masculinidades, género, teoría *queer* y ciudadanía sexual desde la interseccionalidad

Este es un estudio sobre masculinidades no hegemónicas, sobre las formas residuales de masculinidad, aquellas que son entendidas como abyectas o desviadas, pero que resultan constitutivas para ella misma (Butler, 2007; Connell, 1997, 2003; Halberstam, 2008; Horswell, 2013; Massad, 2007; McCullough, 2016; Nuñez, 2004; Perlongher, 1999; Preciado, 2009; Prieur, 2008; Sedgwick, 1985; Saona, 2022; Tricou, 2021). Para la masculinidad hegemónica, la homosexualidad ha sido vista como una ruptura con las fronteras de la homosocialidad (Sedgwick, 1985), como un exceso —que desborda en lo sexual— de las relaciones fraternas, de aprobación mutua, reconocimiento y aprecio que se tienen entre los pares masculinos. El cruce de las líneas fronterizas que demarcan qué sexualidad goza de prestigio social y cuál otra es socialmente reprobada (Rubin, 1989, p.141), la desestabiliza. Aquí, la homofobia juega el papel central de delimitar las fronteras, tratando de sacar de la ecuación el deseo homosexual entre los hombres.

El concepto de régimen de género (Connell, 2002) nos permite entender el género como una estructura de relaciones sociales, dentro del cual la masculinidad —y sus fracturas— toma forma. Así, la masculinidad no es homogénea ni experimentada por

los hombres (y algunas mujeres) de la misma manera, sino que se producen múltiples relaciones de poder en su seno (hegemonía, subordinación, complicidad y marginación) —muy en la línea de lo que Millet (2010) llamó la *política sexual*—, dando paso a la idea de múltiples vivencias de las masculinidades (Connell, 1997). De modo que los hombres con masculinidades hegemónicas y subordinadas (por ejemplo, hombres que no gozan de capitales sociales, culturales, económicos, sexuales, etc.) mantienen relaciones de complicidad para marginar a los hombres homosexuales y otras disidencias sexuales, pues albergan todo lo femenino que es simbólicamente expelido por la masculinidad hegemónica (Connell, 1997; 2003, p.61; Chodorow, 1997). Este juego de relaciones de poder evidencia el carácter socialmente construido de la masculinidad —rompiendo con concepciones esencialistas que la postulan como natural, universal y ahistórica—, y que requiere de constante reiteración por medio de la performatividad, develando su propia fragilidad, que inclusive puede llegar a ser imitada por otrxs (Butler, 2007; Halberstam, 2008; Preciado, 2009).

Ahora bien, los estudios de género y masculinidades se tornan insuficientes para dar cuenta de las subjetividades y la política de la sexualidad (Rubin, 1989, pp.182-186), pues su foco de atención es otro (las relaciones asimétricas de poder entre los géneros), por lo que recurrimos a una “teoría radical de la sexualidad”: la teoría *queer*. Esta sigue las premisas de la desnaturalización de la diferencia sexual planteada por los estudios de género (De Lauretis, 1987; Lamas, 2000; Lerner, 1985; Rubin, 2013; Scott, 1990), donde el sexo biológico ya no se consideró más como un destino inescapable y más bien se situó dentro de un contexto social, cultural, histórico y científico que lo moldea (Fausto-Sterling, 2006; Fine, 2017). La teoría *queer* cuestiona la supuesta correspondencia entre el sexo/género/deseo y la matriz del deseo heterosexual, dando cuenta de que no es “natural” que el hombre sea masculino y heterosexual —o la mujer, femenina y siempre heterosexual—, sino que se presenta una variedad de formas de expresión del sexo, género y sexualidad que han tratado de ser invisibilizadas y marginadas (Butler, 2007).

Consiguientemente, la heterosexualidad no es natural, ahistórica, transcultural, ni prediscursiva, sino que forma parte de un proyecto político —socialmente construido desde posiciones de poder con una ideología definida— dentro de un régimen del género que la naturaliza, pero que para darle un nombre, requiere unx otrx constitutivx patologizadx, un margen que la exceda y transgreda: el deseo reprimido, la

homosexualidad, la masturbación, y otras prácticas disidentes y no reproductivas (Butler, 2007; Foucault, 2012b; Laqueur, 2003). Así, empleamos los conceptos de sistema heteronormativo (Warner, 1991) y de matriz de inteligibilidad del deseo heterosexual (Butler, 2007) para dar cuenta de una estructura social ideológica que naturaliza el deseo heterosexual y desde la cual se plantean consecuencias a las vidas de personas que se aparten de este mandato: sociales, de salud, económicas, laborales, políticas, ciudadanas y un largo etcétera. En nuestro caso, la matriz heteronormativa restringe los derechos civiles al matrimonio igualitario y los familiares derivados de él: acceso a seguridad social del cónyuge, patrimonio, parentalidad, entre otros.

Dentro de este régimen de género y sexualidad fallogocéntrico (Derrida, 1975) que subordina a las mujeres y diversidades sexuales, el hombre heterosexual es la norma, el “primer sexo” (Beauvoir, 1999), mientras que las demás “minorías” —o poblaciones minorizadas diría Segato (2016)— como las mujeres, disidencias sexuales, infancias y personas racializadas resisten. Néstor Perlongher (2016) enfatiza en estos devenires minoritarios, vale decir, procesos de movilización de sujetxs no integradx, que plantean intentos de fuga contra la modelización normativa, que agitan —y perturban— el cuerpo social. Así, en este trabajo se enfatiza en la capacidad de resistencia desde los márgenes (Scott, 1985; Caporale, 1995) que las personas LGBTIQ+ despliegan, así como en la agencia para hacerse oír y buscar cambios sociales, legales y políticos: estas estructuras sociales no son todopoderosas ni inquebrantables, sino que es posible disputarlas y modificarlas.

Ahora bien, este análisis trata de ver cómo estos regímenes de género y la sexualidad operan en un contexto local específico —en Lima—, por lo que en el desarrollo de la investigación me refiero al *régimen local de género* (Connell, 2002; Tricou, 2021), específicamente, a la manera cómo incide en la producción de corposubjetividades entre el grupo de jóvenes gay* limeños/es estudiado. Por este motivo, se emplea el concepto de “identidad” en la línea de la identificación, para dar cuenta de los procesos, los devenires de subjetivación que nunca son una tarea terminada —como podría criticársele a la noción de identidad que estabiliza cierta esencia, a manera de un núcleo del yo— sino que es posicional, situado, cambiante, fragmentado, múltiple y producto de las relaciones de poder (Hall, 2003, pp.15-17) en este régimen local de género y sexualidad con su ideología específica. De este modo, la “identidad” es:

el punto de *sutura* entre, por un lado, los discursos y prácticas sociales que intentan 'interpelarnos' hablarnos o ponernos en nuestro lugar como sujetos sociales de discursos particulares y, por otro, los procesos que producen subjetividades, que nos construyen como sujetos susceptibles de 'decirse'. (Hall, 2003, p.20, cursiva en el original)

Siguiendo esta definición, la "identidad" negocia con los discursos y representaciones sociales producidas dentro del régimen del género y la sexualidad, y que al mismo tiempo producen las subjetividades (nunca estables). En esta línea, se concibe a la subjetividad en su interrelación con el cuerpo, significante que media la subjetivación del individuo (Hall, 2003, p. 29; Bordo, 1993; Butler, 2002; Fuller, 2018), pues el cuerpo marca e interviene en la forma de relacionamiento con el mundo y en la construcción de sus significados sociales: la corposubjetividad (Jaime, 2016, 2019).

Asimismo estas corposubjetividades no se dan en un vacío social, sino que se construyen activamente por medio de un entramado de múltiples redes de relaciones —en torno a la vivencia de la sexualidad— que devienen en "la formación de espacios, dinámicas sociales y símbolos característicos, es decir, una conformación cultural"; lo que Motta (1999, p.433; 2004) llama el "ambiente" gay, pero que también se podrían considerar como los "espacios LGBTQ+" que sus usuarixs construyen y habitan física y simbólicamente. A diferencia del término "circuitos homoeróticos" (Adam y Green, 2014), los espacios LGBTQ+ no solo se limitan a lo sexual, sino que incluyen una diversidad de experiencias íntimas, afectivas, comunitarias y de solidaridad, y que involucran más dimensiones de la personalidad.

Estas redes de amigxs frecuentan discotecas —como espacios de socialización privilegiados— y otros espacios "marcados" (Anderson, como se citó en Motta, 1999, p.437), como ciertos cines, bares, saunas, canchas de vóley, peluquerías, otras zonas de la vía pública y ciertos espacios virtuales en redes sociales, donde tiene lugar la interacción intersubjetiva y la socialización. Pero estos espacios no son LGBTQ+ *prima facie*, sino que —siguiendo a la geografía *queer*— es su uso, interacción y apropiación lo que les da esta particularidad, así se enfatizan las dinámicas intersubjetivas localizadas que —a su vez— se convierten en instancias de construcción social de la identidad y de reconocimiento mutuo (Livermon, 2014, p.510).

Entender los procesos de subjetivación y la producción de subjetividades en torno al género, el cuerpo y la sexualidad permite hacer la conexión con la política y comprender cómo la sexualidad puede ser politizada. Esta idea en sí misma es radical,

pues sigue la premisa feminista de “lo personal es político” que ha tratado de problematizar las fronteras erigidas entre qué es privado y qué es público, y que ha evidenciado cuán generizados están estos conceptos (De Barbieri, 1991; Federici, 2015; Pateman, 1995). En esta línea, Rita Segato (2016, p.94) da cuenta de cómo lo doméstico —“femenino” y, podría agregarse, lo sexualmente disidente en el clóset de los dormitorios— ha sido desprovisto de politicidad, sin posibilidad de ser de interés general (“masculino”), relegándolo a un papel residual de otredad.

En torno a estas discusiones, en 1993, el sociólogo David Evans acuñó el concepto de ciudadanía sexual (como se citó en Aggleton et al., 2019), el cual se refiere —siguiendo la discusión sobre lo *queer*— a que no es posible entender la ciudadanía sin problematizar la matriz heterosexual del deseo y el régimen de género en el que se haya circunscrita. Por este motivo, se plantea cuestionar y revisar la noción hegemónica de ciudadanía —en especial sus preceptos ideológicos—, de forma que la sexualidad no sea relegada a lo privado y excluida de la politización, permitiendo el goce pleno de derechos para las mujeres y disidencias sexuales (Josephson, 2016, p.23; Albury y Byron, 2019; Fitzpatrick y McGlashan, 2019).

Así, este concepto cuestiona la separación rígida de lo público y privado. Algunxs autorxs han considerado que el *ciudadano* debe trascender sus subjetividades personales para acceder a lo político, siguiendo la tradición social de occidente que ha marcado un dualismo excluyente de la mente “masculina”, racional y superior, frente al cuerpo “femenino” y sujeto a las pasiones mundanas (Derrida, 1975; Bordo, 1993). Según esta interpretación, lxs sujetxs deberían despojarse de sus particularidades —en este caso, su sexualidad, género y corporalidad—, dejarlas en casa o en el armario, para ejercer la ciudadanía (Weeks, 1998; véase la crítica de Fraser, 1995, a la esfera pública de Habermas). Como si tal ejercicio mental fuera posible.

Frente a esto, la ciudadanía sexual apuesta a que sí se pueden (y deben) politizar los asuntos de género y sexualidad en democracia, para así complejizarla con las necesidades y demandas actuales de mujeres y personas LGBTIQ+, construyendo una democracia sexual (Fassin, 2008). Así, se visibiliza que la ciudadanía es inseparable de la identidad, y que la sexualidad es central para la identidad (Bell y

Binnie, 2000, p.67), evidenciando que el discurso de la ciudadanía está profundamente masculinizado y heterosexualizado (Bell y Binnie, 2000, p.33).

En este punto, conviene hacer una diferenciación. La perspectiva de la ciudadanía sexual está emparentada con un concepto relacionado: la ciudadanía íntima. Sin embargo, su divergencia radica en que este último enfatiza en la pluralidad de discursos e historias sobre cómo se vive la vida personal en el mundo contemporáneo, donde nos vemos confrontados a una serie de elecciones y dificultades alrededor de las intimidades (Plummer, 2001, p.238). Así, esta definición es más amplia que la de ciudadanía sexual, pues incluye otras dimensiones íntimas que moldean nuestras subjetividades, no solamente la sexualidad. Al ser el interés principal de esta investigación la sexualidad, el género y el cuerpo, se opta por la noción de ciudadanía sexual.

De este modo, esta perspectiva teórica busca desmontar los discursos hegemónicos y las prácticas ideológicas que estructuran los repertorios interpretativos socialmente disponibles, para así pensar fuera de estos discursos que se han presentado como “naturales” e “inevitables”. Consiguientemente, se evidencia que la política, el Estado, la nación y el capitalismo, han sido construidos en torno al género —masculino— (Federici, 2015; Foucault, 2012b; Fraser, 1995; Giorgi, 2004; Pateman, 1995; Melo, 2011; Nagel, 1998; Segato, 2016), aquel que es considerado “mayoritario” —en palabras de Perlongher (2016)— o “universal” (Beauvoir, 1999; Irigaray, 1978) y, por ende, “neutral”.

Históricamente, el Estado-nación se ha relacionado con las disidencias sexuales de forma patologizadora y/o de exterminio de sus cuerpos (Foucault, 2012a; Giorgi, 2004; Lan, 2021; McCullough, 2016; Melo, 2011; Saona, 2022; Zelada, 2018a). Por esto, la inclusión de la sexualidad, el género y el cuerpo entre las demandas válidas a ser formuladas en política —es decir, la reformulación de lo político— es una forma de reconocimiento ciudadano y de pedido de disculpa por parte del Estado heterosexista (Fraser, 1997; Fraser y Honneth, 2006; Barrientos, 2017). En última instancia de lo que se trata es de, siguiendo a Lisa Duggan (1994), “volver *queer* al Estado” (*queering the State*) y a la política en general.

En específico, esta investigación se pregunta por el matrimonio igualitario, es decir, por la demanda ciudadana a que el Estado incluya dentro de lxs posibles contrayentes nupciales a parejas del mismo sexo. En otras palabras, se trata de “des-heterosexualizar” la institución matrimonial, dejar que sea de exclusividad para personas heteros y que sea una opción para todxs. Así, conviene preguntarse: ¿la figura legal del matrimonio puede volverse *queer*? Considérese que esta institución ha estado estructurada —en la práctica de los últimos siglos— sobre la división sexual del trabajo de las familias heterosexuales (Federici, 2015; Pateman, 1995), donde el marido vela por proveer una remuneración al hogar, mientras que la mujer se encarga de las múltiples labores domésticas, tanto es así que Susan Maushart (2003) lo llega inclusive a llamar trabajo de esposa (*wifework*). Y es en este punto donde, para la autora, reside lo problemático de los matrimonios: la excesiva e inequitativa carga de trabajo que recae sobre las mujeres.

Vale aclarar que el problema no es estar casadx, sino ser una esposa: piénsese en la insatisfacción profunda de las amas de casa descrita por Friedan (1965), aquel malestar sin nombre. Por otro lado, para las mujeres, el matrimonio puede ser también una forma de hacerse paso en una sociedad patriarcal, donde sus logros no son valorados, por lo que requieren de un hombre para justificar su existencia y su propia seguridad —económica y física, ante el peligro de sufrir agresiones sexuales, entre otras— (Firestone, 1976, pp.174-176; Pateman, p.185). Es decir, el matrimonio sería también una forma de supervivencia para muchas mujeres, por lo que no sería muestra de su libertad ni de sus afectos.

Siguiendo a Pateman (1995), el matrimonio es un contrato privado moderno que refleja el contrato sexual previo a la fundación de la comunidad política (Hobbes, 1987; Locke, 2000; Rousseau, 2002), estructurado sobre la sujeción de los cuerpos y la sexualidad de las mujeres (Firestone, 1976; Lerner, 1985; Rubin, 2013). Este contrato sexual establece la incapacidad de las mujeres de suscribir contratos —pues no son propietarias de sus propios cuerpos, lo cual se mantiene aún hoy en día, pues en muchos países, como el Perú, el aborto continúa siendo ilegal—, salvo el matrimonial. Por esto, Pateman (1995, pp.164-165) define el matrimonio monogámico como un contrato de trabajo doméstico no remunerado, que refleja un ordenamiento patriarcal y del mundo del estatus (de la jerarquía del hombre sobre la mujer).

Pero el matrimonio también —amparado por el Estado y el derecho a la cohabitación— abre una puerta peligrosa hacia la vida privada de sus miembros. Considérese el acceso a las propiedades, las historias de vida, los registros médicos o las actividades cotidianas, que dejan en una posición de vulnerabilidad —ante la violencia, el acoso, la tortura, la violación o el asesinato— a una de las partes, que la mayoría de las veces son las mujeres (Card, 1996). Ante estos peligros, han surgido propuestas feministas por deconstruir el matrimonio para despojarlo de los mecanismos de control que atentan contra la autonomía y seguridad de las mujeres, y para pensarlo fuera de los marcos interpretativos de la heteronormatividad. Así, se ha planteado un matrimonio sin género —*genderless marriage*— (Maushart, 2003); o que no asuma la monogamia por *default*, considerando las altas tasas de divorcios, las relaciones poliamorosas, o las condiciones económicas de los hogares más pobres que se verían beneficiados con mayores ingresos familiares (Card, 1996).

Por otro lado, también hay propuestas que consideran que los derechos que el matrimonio otorga no deberían limitarse a uniones sexoafectivas, sino que —en paralelo o en sustitución— sería conveniente tener la posibilidad de establecer soportes legales a las relaciones significativas entre adultos (con lxs otrxs significativxs, *significant other*), pues los derechos matrimoniales terminan discriminando a las personas solteras. Estos contratos serían indiferentes al sexo de sus contrayentes, el número de las partes, el tipo de relación involucrada, y permitirían establecer qué derechos y responsabilidades intercambiar entre sí, enfocándose en crear una red de cuidado adulto (Brake, 2010). Así se buscaría una regulación fragmentaria (*piecemeal regulation*) que rechace normar en conjunto todas las partes de la relación (p.e. la propiedad, la custodia de lxs niños, los beneficios sociales, etc.), pues no se debe suponer que todas coincidan con la misma persona (Chambers, 2013).

En este marco de la crítica feminista al matrimonio, se produjeron reflexiones críticas respecto a la negación de este derecho a las minorías sexuales. Así, dentro de la perspectiva del reconocimiento, Charles Taylor (2009) argumenta que —en primer lugar— una política de la igualdad debe aspirar a reconocer la igual dignidad de todxs. Pero que debido a la gran diversidad de la condición humana, se debe proceder con una política de la diferencia, para reafirmar las particularidades y evitar que por la igualdad se termine descuidando y oprimiendo las diferencias (Marshall, 2018). Por

consiguiente, Zurn (2012) considera que negar el matrimonio igualitario es una violación de ambos principios (pues no considera iguales a las personas LGBTIQ+ ni les reconoce en su diversidad), convirtiéndose en un problema de reconocimiento.

Sin embargo, dentro del movimiento y los estudios LGBTIQ+, el MI no ha sido recibido sin cuestionamientos. De antemano, la unión civil es vista como segregacionista, en tanto sea la única posibilidad para las minorías sexuales (Fraser y Honneth, 2006, p.45), aún cuando también las personas heterosexuales puedan suscribirla. En este sentido, la Opinión Consultiva OC-24/17 de la Corte Interamericana de Derechos Humanos exhorta a los Estados miembros a garantizar el derecho de matrimonio a las parejas del mismo sexo.

Frente a este panorama, se encuentran dos perspectivas analíticas. Por un lado, el igualitarismo, el asimilacionismo, el integracionismo y la política de la normalización proponen que las personas LGBTIQ+ contraigan matrimonio al igual que cualquier otra persona heterosexual, accediendo a los mismos derechos colindantes (Barrientos, 2017). Hay autorxs que consideran que este tipo de paradigma ha guiado a la mayor parte del activismo por más tiempo, salvo episodios puntuales (Seidman y Meeks, 2011). Entre sus defensores arguyen que “a pesar del conservadurismo evidente que la etiqueta «asimilacionista» conlleva, esta estrategia no sólo ayuda a ganar batallas legales, sino que también ayuda a subvertir astuta e insidiosamente el orden cívico mismo al que supuestamente se acoge” (Arditi y Hequembourg, 1999, p.65). Es decir, el matrimonio igualitario tiene la potencialidad de resignificar y subvertir internamente a una institución patriarcal como lo es el matrimonio (Paternotte, 2009; Gimeno y Barrientos, 2009), aunque no tiene asegurado el éxito.

Por otro lado, el radicalismo y el liberacionismo más centrados en la diferenciación y con una clara apuesta anti-asimilacionista y transgresora, plantean un cambio en la estructura social y afectiva —el patriarcado con su mandato heterosexual— (Córdoba, 2005). Por esto, se considera que el matrimonio igualitario es una forma de domesticación y cooptación de lxs sujetxs LGBTIQ+ por parte del sistema heteronormativo (Warner, 2000; Muñoz, 2020), deviniendo ellxs mismxs en “homonormativxs” (Duggan, 2002). Como consecuencia de esto, otras formas no hegemónicas de vivir la sexualidad y los afectos resultarán marginadas con el establecimiento del MI (Butler, 2006, p.152; Butler, 2011, pp.165-166; Zurn, 2012). Descuidando así la ética de cuidado transformativa que las personas de la diversidad

sexual han mantenido con respecto a la familia, la sexualidad y la esfera privada en general (Hines, 2013; Muñoz, 2020). De este modo, el matrimonio igualitario no sería una opción viable para vivir libremente la sexualidad.

Ante esta aparente rivalidad entre ambas perspectivas, Ardití y Hequembourg (1999, p.67) consideran “que cada grupo privilegia un tipo de experiencia de las múltiples, dispersas, disonantes y a menudo contradictorias experiencias” de las minorías sexuales. Por lo que proponen una interpretación *queer* que ve a la transgresión como una más de las muchas estrategias de resistencia y cambio del orden establecido, pero no la única. Entre esas otras estrategias, el asimilacionismo es también necesario, pues la meta final no sería la transgresión en sí misma, sino la transformación de la sociedad (Arditi y Hequembourg, 1999, pp.69-70). En suma, lo que se busca es la libertad para ser diferentes y vivir en esa diversidad, sin que eso implique una limitación a la igualdad en dignidad humana que todos tenemos (Taylor, 2009). Matrimonio para quienes quieran e igual respeto para las demás vivencias sexoafectivas que no necesariamente buscan inscribirse en la institucionalidad.

Por último, es pertinente considerar que las experiencias de vida, trayectorias personales, condiciones socioeconómicas, raciales, etarias, de género, sexualidad, inclusive opciones políticas, inciden en la construcción de los discursos sobre el matrimonio igualitario entre nuestros/es entrevistados/es. Así, se asume una perspectiva interseccional, que pone la atención sobre la percepción cruzada de las relaciones de poder y dominación sobre los cuerpos de las personas (Crenshaw, 2012; Viveros, 2016, pp.2-5). Así, el género y la sexualidad no son categorías analíticas que se encuentran aisladas del resto de la vida social, sino que se entrecruzan con otras dimensiones que podrían ser potencialmente opresivas: pensemos en la raza, la etnicidad, el nivel socioeconómico, la edad, la discapacidad, entre otras. De este modo, esta categoría busca hacer frente a propuestas universalizadoras que pretendan dar cuenta de la “mujer” o las “personas LGBTQ+” en abstracto, que terminan invisibilizando a lxs menos favorecidxs dentro de su mismo grupo social.

En esta línea, la interseccionalidad se nutre de los movimientos antiesclavistas, de los feminismos afros y decoloniales que problematizaron las diversas vivencias de las mujeres desde posicionalidades distintas y subordinadas (hooks, 2004; Davis, 2004; Curiel, 2007; Mohanty, 2008; Lugones, 2008), dando cuenta de matices en las

relaciones de dominación. Asimismo, como Viveros (2016) reconoce, las teorías y los estudios feministas habían incorporado esta idea de manera intuitiva y sin nombrarla directamente (Barrig, 2017). Por otro lado, es necesario reconocer que casi a la par en que Crenshaw planteaba su concepto, Marfil Francke (1990) presentaba la “trenza de la dominación” para hacer referencia a un triple espiral de dominación —etnia, clase y género— que genera una sola estructura que articula las relaciones sociales (Francke, 1990, p.85). Una categoría bastante similar a la interseccionalidad, aunque la trenza es mucho más acotada a estas tres dimensiones, mientras que la propuesta de Crenshaw permite múltiples variables a considerar. Empero la metáfora de la trenza le quita la rigidez que podría tener la intersección y le da mayor fluidez, en tanto es más articulada, más flexible, pues tiene varias instancias de contacto y entrelazamiento.

Además, debemos prestar especial atención a la historización del entrecruzamiento entre estas categorías sociales, pues no se producen de manera universal, ahistórica ni transcultural (McWhorter, 2004; Vance, 1997), sino que están situadas. En este sentido, considérese que las feministas decoloniales latinoamericanas han problematizado también la sexualidad, en específico, la heterosexualidad obligatoria como mandato colonial (Curiel, 2007). Así, los estudios *queer* decoloniales han cuestionado cómo los españoles invasores de los territorios andinos impusieron una cosmovisión eurocéntrica del género sobre la realidad social prehispánica y los cuerpos, en específico, aquellos que tenían prácticas homoeróticas ceremoniales (Horswell, 2013 para los andes prehispánicos; Herdt, 1991, para pueblos indígenas norteamericanos; Massad, 2007, para el mundo árabe).

En suma, la interseccionalidad nos permite analizar el género, la sexualidad y la corporalidad de un grupo de jóvenes limeños/es gay* dentro de un entramado social mucho más complejo, que considera otras dimensiones, como el nivel socioeconómico, las experiencias religiosas, las orientaciones políticas, la participación dentro de comunidades o espacios LGBTIQ+, y las formas de uniones sexoafectivas.

2.1.2 Análisis Crítico del Discurso (ACD)

El segundo enfoque teórico que empleamos en esta investigación es el Análisis Crítico del Discurso, especialmente desde las aproximaciones teóricas de Norman Fairclough

(1992) y Teun van Dijk (1999). El ACD es una propuesta de análisis del lenguaje como un método para estudiar el cambio social. Nuestra aproximación parte de y enfatiza en la constatación de que el discurso es una forma de práctica social (Fairclough, 1992, p.63) y que, por lo tanto, no es ajeno a las relaciones de poder, sino que es constitutivo a estas, por lo que se problematiza la relación entre lenguaje y poder (Wodak, 2003, p.18). En este sentido, lo que se busca el ACD es la desnaturalización, el desmontaje y la deconstrucción de las relaciones de jerarquización e inequidad que se constituyen y legitiman por medio del uso lingüístico.

Lo que decimos (y la forma en que lo decimos) propone una representación de la realidad percibida como “verdadera”, lo que, en última instancia, excluye a otras formas de relacionarse con el mundo (Zavala, 2012, p.163). De esta manera, solamente conocemos la “realidad” por intermedio del lenguaje, inevitablemente cargado de connotaciones sociales, lo que implica que no tenemos acceso a la realidad pura (“en sí misma”), sino que el conocimiento es siempre una construcción social a partir de las prácticas discursivas (Fairclough y Wodak, 2008, p. 395; Zavala, 2012, p.165).

Entonces, el ACD estudia el discurso como instrumento de poder y de control, así como de construcción social de la realidad (Leeuwen como se citó en Wodak, 2003, p.28). Del mismo modo, el discurso no es un evento aislado ni meramente lingüístico, sino que está situado dentro de una estructura social e histórica específica, como un elemento de la vida social. Lo que nos lleva a problematizar cómo el discurso puede ser empleado para producir, mantener o transformar las relaciones de poder dentro de la sociedad, pues el discurso no solo reproduce la estructura social sino que también la constituye (Fairclough, 1992, 2003; Fairclough y Wodak, 2008; Foucault, 2012b; Zavala, 2012). Así, se enfatiza en el carácter ideológico del discurso (van Dijk, 1999), es decir, entender que es una tecnología del poder que genera epistemes, conocimientos y creencias, que busca que sean socialmente aceptados y compartidos como “verdades” (Fairclough, 1992; Foucault, 2012b).

En este sentido, los repertorios interpretativos son formas socialmente convencionales de comprender el mundo, lo que suele conocerse como “sentidos comunes” (Gramsci, 1990, 2013; Zavala, 2012). Sin embargo, la selección de cuál es un sentido común no es inocente o aleatoria, sino que es profundamente ideológica y producto de las relaciones de poder imperantes en dicha sociedad. El ACD trata de analizar

precisamente de qué manera algunas formas de interpretación de la realidad devienen en culturalmente dominantes y son asumidas como de “sentido común” (Zavala, 2012, pp.165-167; Gramsci, 1990, 2013). Así, la hegemonía —desde una perspectiva gramsciana— nos ayuda a reconocer la dominación y el consentimiento de lxs sujetxs subordinadxs, pues la élite dirigente construye y trata de mantener el discurso hegemónico por medio de instituciones sociales, como la iglesia, las escuelas, los medios de comunicación, entre otros, sin necesitar recurrir al uso —o la amenaza— de la violencia física (Gramsci, 1990; Portantiero, 2019). Empero, conviene reconocer que la dominación nunca es absoluta y la hegemonía es siempre un equilibrio inestable, con posibilidad de agencia —y subversión— para las resistencias residuales (Caporale, 1995; Hall, 2005; Mouffe, 1979).

De esta forma, se establecen determinados órdenes del discurso, donde hay algunos que tienen mayor prestigio social o legitimidad que otros (Zavala, 2012, p.175). Así, pensando en nuestro caso de estudio, los discursos hegemónicos y los repertorios interpretativos nos sirven para analizar cómo un grupo de jóvenes limeños/es gay* conciben el matrimonio igualitario: si lo tienen dentro de sus opciones socialmente disponibles, si lo deconstruyen de acuerdo a sus vivencia del género y la sexualidad, o si no lo consideran.

2.2 Marco metodológico

2.2.1 Aproximación y estrategia metodológica

Esta investigación es un estudio de casos —diez jóvenes gay* limeños/es— en el marco de la metodología cualitativa. Así, se busca describir —por medio de conceptos— las características del objeto de estudio (los discursos sobre el matrimonio igualitario) y las relaciones entre estas características (Krause, 1995, p.21). Se adopta un paradigma de investigación interpretativista, que considera que la realidad es dependiente de los significados sociales que las personas le atribuyen. Esto implica que la realidad es entendida como socialmente construida a través de estos significados, por lo que —como investigadorxs— debemos adoptar el punto de vista de las personas para comprender su significado (Krause, 1995, pp.24-25; Glaser y Strauss, 1967). Como esta investigación parte de los estudios de género, masculinidades y sexualidades, resulta necesario considerar que la objetividad feminista consiste en localizar y situar el conocimiento (Haraway, 1995, p.327),

despojándose así de cualquier pretensión de trascendencia o universalidad. Asimismo, se reafirma en la posicionalidad, las experiencias y los puntos de vistas de lxs sujetxs como centrales para el análisis (Harding, 1987, 2012).

Se parte del hecho de que lxs investigadorxs “se constituye[n] en el instrumento principal de recolección y análisis de datos”, lo que exige apertura al momento de realizar el “trabajo de campo” para poder comprender e interpretar otras formas de significación que quizá no se compartan, y apartarse así de las creencias propias (Krause, 1995, p.27). Esta premisa es central para tratar de dar cuenta —sin prejuicios e ideas preconcebidas— de los discursos construidos sobre el matrimonio igualitario por parte del grupo de jóvenes limeños/es gay*. Así, la aproximación a estos discursos —socialmente construidos— es por medio de la entrevista a profundidad (Arfuch, 2010; Taylor y Bogdan, 1987), en un proceso de escucha atenta y empática a través del diálogo, teniendo en consideración los aspectos biográficos (Arfuch, 2002; Bertaux, 1999). En este sentido, se adopta una perspectiva 'por demanda', vale decir, que “produce conocimiento y reflexión como respuesta a las preguntas que le son colocadas por quienes de otra forma serían, en una perspectiva clásica, sus ‘objetos’ de observación y estudio” (Segato, 2011, p.18), evidenciando un proceso de coproducción del conocimiento junto a lxs entrevistadxs.

Asimismo, en el marco de los estudios cualitativos, se trabaja con estudio de casos, cuya unidad de análisis puede ser una persona, institución, empresa, política pública, comunidad, país, entre otras; en esta investigación se estudia a un grupo de personas. Al tener pocas unidades, se permite un análisis a profundidad y, por ende, descripciones densas que den cuenta de la unicidad del caso, lo que a su vez limita la capacidad de hacer inferencias generalizantes, aunque sí permiten la construcción de teoría (Marradi et al., 2007, pp.238-240; Dalle et al., 2005, p.176; Lijphart, 1971, p.691; Sartori, 1999, p.45). Como se trabajan algunos casos, no se pretende obtener una muestra representativa de la población de estudio —jóvenes gay* limeños/es—, sino que se busca dar cuenta de la especificidad de cada caso, así como de las comparaciones de sus diferencias, por lo que no se apunta a la homogeneidad en sus características. Con esto se trata de comprender una clase mayor a ellos —aunque no generalizable—: a esto Stake y Yin (como se citó en Marradi et al., 2007, pp.241-242) le denominan, respectivamente, un estudio de caso colectivo y múltiple.

Debido a que los discursos sobre el matrimonio igualitario en jóvenes gay* limeños/es es un tema que, en cierto punto, involucra dimensiones íntimas de la vida, por lo que algunas personas pueden no sentirse cómodas hablando al respecto, se optó por recurrir a referencias de contactos para conseguir las entrevistas⁸. Con el fin de diversificar lo mayor posible los casos y producir el mayor rendimiento teórico (Strauss y Corbin, 2002, p.220), se contactó a personas de diferentes niveles socioeconómicos, expresión de género, tipos de relaciones sexoafectivas, carreras profesionales, involucramiento activista o en círculos LGBTIQ+, tendencias políticas e información sobre temática LGBTIQ+. En algunos casos, se pidió a que los/es entrevistados/es recomienden a posibles futuros/es participantes del estudio por medio de la bola de nieve (Atkinson y Flint, 2001).

Asimismo, para aproximarse a la complejidad social dentro de los/es entrevistados/es, se parte de la interseccionalidad como un enfoque que considera el análisis del entrecruzamiento de diferentes modalidades de dominación. En este sentido, conviene recalcar que no es una sumatoria de vulnerabilidades, sino que se trata de una conjunción de factores que dan cuenta de posicionalidades distintas, dependiendo de las dimensiones bajo consideración (Crenshaw, 2012; McCall, 2005, p.1771; Viveros, 2016, p.3). Además, no debe perderse de vista que esta herramienta metodológica da cuenta simultáneamente de un proceso subjetivo, estructural, de posicionamiento social y de prácticas cotidianas (Brah y Phoenix, 2004). Al hacer esto, se reconoce la complejidad de los fenómenos sociales y de la desigualdad en particular, lo que lleva a considerar las diversas relaciones entre los multigrupos construidos en torno a dichas categorías sociales (McCall, 2005): para nuestro caso, personas gay* de clase media blanco-mestizos/es, gays* de sectores populares racializados/es, entre muchas otras posibilidades intermedias y en tensión.

La muestra está conformada por diez jóvenes entre 23 y 34 años que se autoidentifican como gay o que se identificaron antes con esta “etiqueta”, pero que debido a sus experiencias de vida, grupos de pertenencia y reflexiones teórico-políticas terminaron deconstruyendo sus identidades. En esta investigación, me refiero a la identificación gay —que no solo implica la atracción sexual, sino que incluye una serie de prácticas, valores y, en general, elementos culturales comunes— porque esta

⁸ Ver el Anexo 1 para consultar la guía de entrevista y el Anexo 2 para conocer más sobre el proceso de búsqueda de entrevistados/es.

ha ido adquiriendo en los últimos tiempos mayor visibilidad en el mundo occidental y sus satélites (Meccia, 2011), a diferencia de lo que pasaba en América Latina hace tan solo treinta años, cuando esta era presentada como una identidad urbana y de ciertos sectores más globalizados (Núñez, 2004; Parker, 2002). En la actualidad, el impulso global de lo LGBTIQ+ (Martel, 2014) ha impactado en las subjetividades de las minorías sexuales en el Perú y en la forma en que se autodefinen y le dan sentido a sus experiencias sexoafectivas.

Entonces, si consideramos el universo como los hombres que tienen prácticas sexuales con otros hombres (la categoría biomédica “HSH”), Rentería (2017, p.111) encuentra, en base a métodos estadísticos y siguiendo a Bourdieu, tres “tipos extraídos” de homosexuales: la Clase 1 está compuesta por los hombres que solo concurren a espacios lúdicos/eróticos (discotecas, bares, saunas, redes sociales con estos fines); la Clase 2, por aquellos que además de asistir a estos espacios de socialización, tienen un consumo cultural/estético de contenidos gay, incorporando su sexualidad en diferentes dimensiones de sus vidas; y la Clase 3, por quienes están alejados de estos espacios eróticos y se relacionan poco con pares homosexuales, ya sean amistades o parejas. Así, esta investigación solo incluye a un subconjunto de HSH, aquellos tipificados en la Clase 2 y que construyen estilos de vida en torno a su sexualidad.

Los/es participantes han nacido o crecido toda su infancia en Lima. Los/es entrevistados/es pertenecen a los niveles socioeconómicos B (que incluyen al 19.2% de hogares en Lima Metropolitana) y C (44.8%) (APEIM, 2021). Su pertenencia a estos grupos se determinó porque comparten características de dichos niveles socioeconómicos (NSE)⁹. De acuerdo a su distrito de residencia, la mayoría (7) se encuentran en distritos de Lima Oeste: Surco (2), San Miguel (1), Pueblo Libre (1), Magdalena (1), Barranco (1) y Miraflores (1); mientras que la minoría (3) vive en Lima Norte, Los Olivos (2) y Lima Sur, San Juan de Miraflores (1). Según APEIM (2016), los distritos de Lima Oeste mencionados están habitados por personas de NSE B en su mayoría, a la vez que San Juan de Miraflores y Los Olivos, por el NSE C. Estas pertenencias también se evidencian por la educación recibida, donde los/es participantes del NSE B estudiaron en colegios particulares y universidades privadas

⁹ En esta investigación se opta por un análisis de los niveles socioeconómicos, frente a los estudios de clases sociales, cuya operacionalización puede ser más complicada.

de “élite”, mientras que aquellos/es del NSE C, recibieron educación en colegios y universidades públicas o privadas de bajo costo (solo uno de los/es entrevistados/es cuenta con educación escolar completa como máximo nivel adquirido).

Adicionalmente, se incluye un caso adicional que excede el rango etario del resto de entrevistados/es, pero que resultó importante de incluir debido a su trayectoria histórica en el activismo LGBTIQ+, por lo que se comparará con los/es más jóvenes permitiendo incorporar algunas cuestiones de la perspectiva intergeneracional.

Tabla I: Participantes del estudio

Nombre	Edad	Residencia	Educación	Auto identificación
André	32	Nació en Lima, vive en San Juan de Miraflores con su familia.	Colegio público mixto.	Persona de género fluido, pansexual
Víctor	25	Nació en Lima, vive en Los Olivos con su familia.	Colegio privado en primaria, público en secundaria. Comunicaciones en la UCV	Gay cisgénero, masculinidad flexible
Óscar	33	Nació en Lima, vive en San Miguel con su compañero.	Colegio público mixto en Barranco. Arqueología en UNMSM.	No se identifica con una categoría, crítica decolonial, aunque “pasa como” y es leído como disidencia sexual
Alejandro	34	Nació en Lima, vive en Los Olivos con su familia.	Colegio parroquial en Cercado de Lima. Sociología en PUCP.	Socialista gay de clase media que creció en un entorno de clase baja
Carlos	28	Nació y creció en Lima provincia, vive entre Pueblo Libre y Chancay con su familia.	Colegio privado mixto en Chancay. Derecho en la PUCP.	Gay, problematiza ser maricón, se muestra masculino
Pablo	32	Nació en Madrid, vivió en Toronto y Lima. Actualmente vive con su novio en Barranco.	Colegio privado alternativo, luego pasó a un colegio de élite. Ciencia Política en la PUCP.	Hombre gay, percibido como masculino
Alberto	23	Nació en Florida, EEUU. Vive con su mamá y tía en Miraflores.	Colegio parroquial mixto en Lince. Ingeniería Informática en la PUCP.	Gay cisgénero, busca promediar el constructo de masculinidad
Luciano	23	Nació en Lima, vive en Magdalena con su familia.	Colegio religioso en Breña. Comunicaciones en la UL.	Gay masculino, pero usa lo que le gusta

Nombre	Edad	Residencia	Educación	Auto identificación
Jorge	28	Nació en Lima, vive en Surco con su familia.	Colegio religioso mixto en Surco. Psicología en la U. Ricardo Palma. Estudia pastelería.	Gay masculino, no macho masculino
Renzo	25	Nació en Lima, vive en Surco con su familia.	Colegio mixto en Surco. Comunicaciones de la UL	Pansexual, cisgénero, reencuentra su feminidad
Jorge Ch.	51	Nació en Lima, vive en Breña con su madre.	Colegio religioso de hombres en San Isidro. Derecho en la PUCP	Gay

El trabajo de campo se desarrolló entre el 15 de julio y el 21 de noviembre de 2022. Las entrevistas tuvieron una duración promedio de dos horas y media, y fueron realizadas por medio de la plataforma de zoom debido al contexto de la pandemia de la Covid-19. Casi todos/es encendieron sus cámaras, salvo dos entrevistados (uno de ellos en el clóset), y me recibieron virtualmente en lo que parecían ser sus habitaciones (otros dos se conectaron desde cafés luego de salir de sus trabajos), donde tenían un espacio tranquilo para poder hablar sobre estos temas íntimos y que involucraban sus opiniones y planes personales con relación al matrimonio. El tono de voz de los/es entrevistados/es fue moderado en todo momento y se mostraron bastante dispuestos/es a compartir conmigo aspectos privados de sus vidas.

Finalmente, conviene resaltar que se les avisó lo que implicaba colaborar con la investigación, es decir, su completa voluntariedad y el hecho de que podían abandonar la entrevista en cualquier momento. Solo uno de ellos/es exigió una compensación económica (simbólica) por su tiempo, precisamente quien se encuentra en la situación económica más precaria. Se tuvieron dos modalidades de protocolo de consentimiento informado, algunos/es lo manifestaron por escrito, mientras que otros lo expresaron oralmente y quedó registrado en la grabación. En la investigación se mantendrá la confidencialidad, la privacidad y el anonimato de los/es entrevistados/es, por lo que me referiré a los nombres que ellos/es mismos/es consignaron como los que preferían con que los/es llame en este estudio, además de no incluir información que los/es pueda identificar. Se veló por su integridad y se evitó ponerlos en riesgo emocional, por lo que se priorizó su disponibilidad de tiempos y ganas de conversar.

Al terminar con esta investigación, los resultados serán devueltos a los/es participantes.

2.2.2 Metodología del Análisis Crítico del Discurso

Con el propósito de analizar los significados sociales construidos sobre el matrimonio igualitario entre los diez jóvenes gay* limeños/es, se recurre al Análisis Crítico del Discurso, el cual es un método para estudiar el cambio social. Según Fairclough (1992, pp.63-64), el discurso es entendido como “lenguaje en su uso”, vale decir, como una forma de práctica social; lo que implica que el discurso es un modo de acción que está inmersa también en las relaciones de poder que se suceden en la sociedad. El discurso no solo representa al mundo, sino que —dialécticamente— lo significa y construye su significado. En este sentido, se pueden distinguir tres efectos constitutivos del discurso en relación a nuestros objetivos de investigación:

- (a) *Contribuye a la construcción de identidades sociales y posiciones subjetivas:* identificar los lugares de enunciación y las posicionalidades de los/es entrevistados/es haciendo uso de la interseccionalidad, así como las formas en que construyen sus identificaciones en relación a lxs otrxs, y cómo inciden en los discursos sobre el matrimonio igualitario.
- (b) *Ayuda a construir relaciones sociales:* examinar sus interacciones sociales dentro de espacios LGBTIQ+ y heterosexuales, tanto físicos como virtuales, y cómo inciden en los discursos sobre el matrimonio igualitario.
- (c) *Contribuye a la formación de sistemas de creencias y conocimientos:* analizar las ideologías detrás de las opciones de uniones sexoafectivas y familias que son concebidas como posibles en sus vidas y a las cuales aspiran, y cómo inciden en los discursos sobre el matrimonio igualitario.

Estos tres elementos nos sirven para analizar cómo los discursos de los jóvenes limeños gay sobre el matrimonio igualitario interactúan con sus propios procesos de subjetivación en torno al género, el cuerpo y la sexualidad. Así como al establecimiento y la negociación de relaciones sociales entre los/es sujetos/es gay* y el resto de la sociedad heterosexual, donde se reproducen y resignifican las creencias sobre la institución matrimonial, en general, y el matrimonio igualitario, en particular.

Para dar cuenta de estos procesos, Fairclough (1992, pp.73-95; Arrunátegui, 2010, p.436; Zavala, 2012, p.174-175) propone un modelo tridimensional del discurso:

- (1) Texto (oral o escrito): se refiere al análisis lingüístico —gramática, vocabulario, estructura textual y cohesión—, pero también a las motivaciones sociales para usar ciertas palabras y no otras, a la forma en que se combinan las cláusulas en una oración, enfatizando en algunos elementos léxicos sobre otros.
- (2) Práctica discursiva: se centra en los procesos de producción, distribución y consumo de los textos. Para los fines de esta investigación son de especial importancia las estructuras sociales que determinan cómo se van a interpretar los textos de acuerdo a los contextos (contexto de situación); los conocimientos necesarios —de sentido común, Gramsci diría hegemónicos— para inferir relaciones significativas de los textos (repertorios interpretativos); los otros textos a los que se hace referencia explícita o implícita, ya sea negándolos, asimilándolos o repitiéndolos (intertextualidad); la clase de acto de habla que la expresión constituye, ya sea orden, pedido, amenaza o promesa (fuerza); y si el texto hace sentido para alguien que es capaz de inferir relaciones significativas, lo que depende de la interpretación y el trabajo ideológico (coherencia).
- (3) Práctica social: se enfoca en las relaciones de poder —vinculadas a la ideología, la hegemonía y la existencia material— en torno al discurso, pues este es entendido como constructor y transformador de la realidad. De este modo, se debe atender al lenguaje junto a las interacciones sociales, las identidades, el mundo material y las representaciones (Gee, como se citó en Zavala, 2012, p.169). Todo este entramado social nos lleva a encontrar que hay discursos dominantes y otros subordinados, donde los primeros están asociados al poder social, la hegemonía política y/o los recursos económicos, mientras que los subordinados carecen de estos capitales (Gee, como se citó en Zavala, 2002, p.36).

En esta investigación, a partir de las entrevistas se recogen sus opiniones, sentires y experiencias sobre su género, sexualidad, afectividades e ideas sobre el matrimonio igualitario. Estos textos orales son centrales para analizar los repertorios interpretativos —las creencias socialmente disponibles, pero también las prácticas discursivas contrahegemónicas— sobre la politización de la sexualidad y, en específico, la exigencia del derecho al matrimonio. Así mismo, cómo estos discursos reelaboran, reinterpretan y deconstruyen la institución matrimonial, de tal forma que

se desequilibra el orden social hegemónico heterosexista a fin de incluir a parejas homosexuales. Con este objetivo, se emplea la perspectiva del “cuadro ideológico” que consiste en:

(1)Expresar/enfatizar información positiva sobre Nosotrxs.

(2)Expresar/enfatizar información negativa sobre Ellxs.

(3)Suprimir/des-enfatizar información positiva sobre Ellxs.

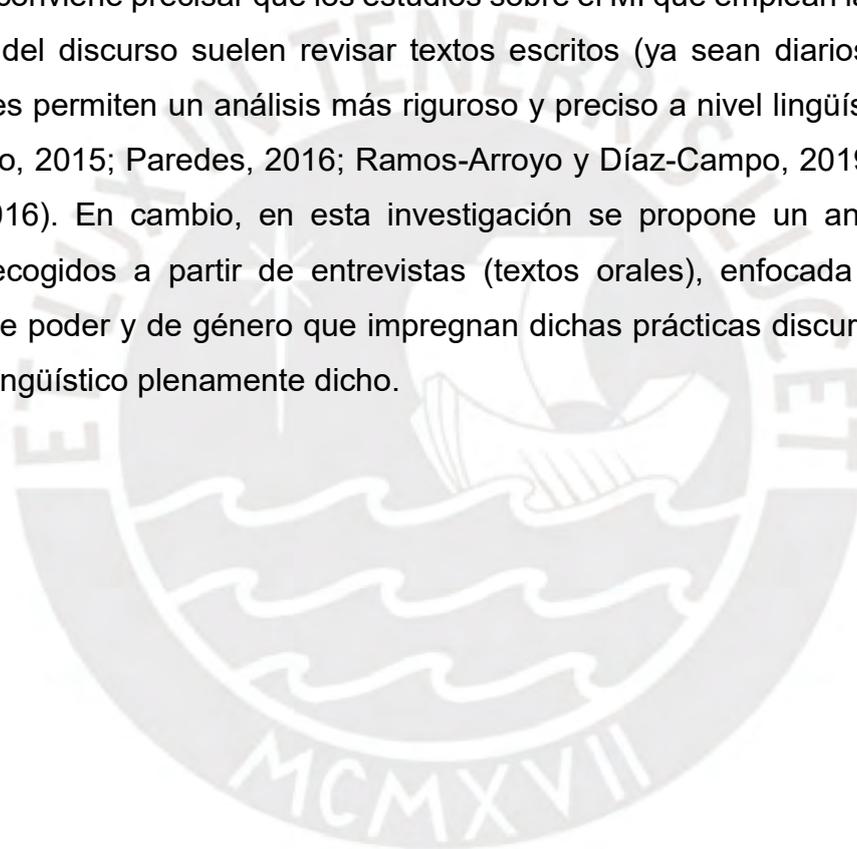
(4)Suprimir/des-enfatizar información negativa sobre Nosotrxs (van Dijk, 1999, p.333).

Este cuadrado ideológico enfatiza lo positivo y suprime lo negativo de Nosotrxs, mientras que hace lo contrario sobre Ellxs (la alteridad). Esto se consigue por medio de diversos mecanismos lingüísticos, entre los cuales vale señalar:

- Intertextualidad: se refiere a que los textos y enunciados se construyen sobre la base de textos previos a los que “responden”, los cuales serán base de textos futuros (Fairclough, 1992).
- Asunciones (*assumptions*): considera que todo texto o discurso implica que hay cierta información que se da por sentada (*taken as given*) o que se considera del sentido común (*common ground*), es decir, respecto de la cual es difícil pensar por fuera de ella, pues ha sido normalizada (Fairclough, 2003).
- Agencia: es utilizada para responsabilizar al Otrx de acciones negativas y atribuir al Nosotrxs de lo positivo, para lo cual se vale en muchos casos de la predicación, es decir, de vincular al sujeto con un verbo (van Dijk, 2010).
- Selección léxica: se escogen determinadas palabras (ya sean verbos, adjetivos, sustantivos, etc.) para generar determinado impacto en la construcción de la realidad (Fairclough, 1992).
- Conectores de contraste: hay dos formas de emplearlos, cuando la información positiva es considerada antes que la negativa, esta queda opacada, haciendo énfasis a lo reprochable; al contrario, cuando lo positivo es abordado al final, es esta la impresión que queda presente (Cassany como se citó en Arrunátegui, 2010, pp.452-453).
- Modalización: los verbos modales se utilizan para representar la certeza de aquello que se dice, así como la duda que la afirmación “podría” generar (Fairclough, 1992).

- Metáforas: su esencia es comprender y experimentar un conocimiento nuevo en base a uno ya existente, Lakoff (1986, p.39) considera que las metáforas impregnan la vida cotidiana, el lenguaje, el pensamiento, el sistema mental y la acción. Existen dos tipos de metáforas: (a) Estructurales, es decir, que un concepto es entendido en base a otro con el que se le ha analogado (p.e. la discusión como una guerra); y (b) Orientacionales, en este caso a los conceptos se les asigna una orientación espacial arbitraria y culturalmente situada (p.e. lo positivo es arriba y lo negativo, abajo).

Con estas herramientas, se plantea analizar los discursos sobre el matrimonio igualitario en los/es diez jóvenes gay* limeños/es participantes de esta investigación. Ahora bien, conviene precisar que los estudios sobre el MI que emplean la perspectiva del análisis del discurso suelen revisar textos escritos (ya sean diarios o actas de debate), pues permiten un análisis más riguroso y preciso a nivel lingüístico (Arrieta, 2019; Braulio, 2015; Paredes, 2016; Ramos-Arroyo y Díaz-Campo, 2019; Sánchez y Saldaña, 2016). En cambio, en esta investigación se propone un análisis de los discursos recogidos a partir de entrevistas (textos orales), enfocada más en las relaciones de poder y de género que impregnan dichas prácticas discursivas que en un análisis lingüístico plenamente dicho.



Capítulo III: Un grupo de diez jóvenes gay* limeños/es

André, Víctor, Carlos, Pablo, Alberto, Luciano, Jorge, Renzo, Óscar y Alejandro tienen entre 23 y 34 años y gentilmente me brindaron un par de horas para conversar sobre sus vidas, sus círculos íntimos, sus proyectos de formar sus propias familias y discutir cómo entendían el matrimonio igualitario. Siete se autoidentifican como hombres gay, mientras que tres solían definirse así —casi por imposición social y por ser el repertorio identitario socialmente disponible para entenderse a sí mismos/es, así como para que el resto de la sociedad los/es entienda—, pero en la actualidad cuestionan esta categoría (dos pansexuales y uno crítico a limitar su identidad).

Ocho de ellos/es nacieron en Lima (uno en Lima provincia); dos en el extranjero (España y Estados Unidos) y cuentan con ciudadanía múltiple (uno canadiense y otro estadounidense/brasileño). Sus ma/padres en su mayoría tienen valores cristianos y si bien conocen sobre sus sexualidades, se les hace difícil conversar del tema y prefieren ignorar esas dimensiones de las vidas de sus hijos/es. Ocho viven en el hogar familiar y dos se han independizado para mudarse con sus enamorados. Todos/es viven actualmente en Lima, en distritos pertenecientes a los niveles socioeconómicos B y C: siete residen en distritos de Lima Oeste donde habita una mayoría de personas de NSE B y tres viven en Lima Norte y Lima Sur, donde residen más personas de NSE C (APEIM, 2016).

Tres estudiaron en colegios públicos, cuatro estuvieron en colegios católicos privados y otros tres en colegios privados laicos donde recibieron valores y enseñanzas cristianas. Nueve tienen educación universitaria: la mayoría dentro de universidades privadas de prestigio, uno en una universidad pública de renombre y otro en una universidad privada de bajo costo; mientras que solo uno/o cuenta con secundaria completa. Todos/es hablan inglés como mínimo, a lo que se suman en algunas personas distintos niveles de suficiencia en francés, alemán, portugués y quechua.

Siguiendo la propuesta de Fairclough (1992), según la cual el discurso tiene tres efectos constitutivos a nivel de las (i) identidades sociales y posiciones subjetivas, (ii) relaciones sociales y (iii) sistemas de creencias. En este capítulo nos centramos en los dos primeros elementos, pues nos permite aproximarnos a las corpusubjetividades y relaciones sociales de nuestros/es entrevistados/es. Para así, en el cuarto capítulo abordar los sistemas de creencias alrededor del matrimonio igualitario.

3.1 “Ser gay”: un repertorio interpretativo y una performance crítica de la masculinidad

Empiezo con las identidades sociales y las posiciones corposubjetivas. En la mayoría de casos, al preguntarles qué significaba para ellos/es ser gay, respondían que era básicamente una práctica sexoafectiva: “una persona que le gusta otra del mismo sexo” (Víctor, Carlos, Pablo, Alberto, Jorge y Alejandro). Empero continuaban agregando sus propias experiencias y perspectivas, varios/es inmediatamente señalaban elementos culturales con los que se identificaban, como la música, las “juergas” (fiestas), la mística alrededor del día del orgullo o el “lenguaje gay” (las jergas o palabras de moda, muchas de ellas creadas por las *drag queens* de EEUU y México).

Así, podríamos decir siguiendo a Rentería (2016) que 9 de los/es 10 entrevistados/es asisten a espacios de socialización lúdicos/eróticos gay, tienen prácticas de consumo cultural/estético de contenidos gay e incorporan su sexualidad en diversos ámbitos de su vida. Al contrario, solo uno señaló no sentirse cómodo con las formas de socialización (especialmente las fiestas) y ciertas ideas y prácticas “liberales” asociadas a la identidad —por ejemplo, marchar semidesnudos el día del orgullo— (Jorge, 28 años). Considérese asimismo que Jorge es el único que mantiene “en secreto” su orientación sexual frente a sus amigos/as heterosexuales, con quienes comparte una porción significativa de su vida social.

Por otro lado, “ser gay” es comprendido y vivido de acuerdo a una metáfora estructural (Lakoff, 1986), es decir, la experiencia corposubjetiva de la sexualidad no hegemónica puede ser comprendida en relación con otro concepto al que se le análoga y que le dota de sentido. Así, ser gay es “una constante lucha” (Víctor, 25 años) o “dio una lucha” [una causa por la cual luchar] (Carlos, 28 años). Aquí la metáfora de la lucha —en esencia, confrontacional y bélica— permite explicar cómo viven y sienten su sexualidad algunos: como un ejercicio constante de resistencia que puede resultar agotador y hasta frustrante por la ausencia de derechos reconocidos a las personas LGBTIQ+ en el Perú.

De manera análoga, “ser gay” es “una posición de vulnerabilidad” (Pablo, 32 años) y una “persona expuesta a ser rechazada y de que tu familia no te acepte” (Luciano, 23 años). Aquí se puede entrever cómo se conceptualiza la experiencia sexual gay como una condición social que empeora a las personas, les quita oportunidades o les

arrebata sus familias. Considérese además que este rasgo fue resaltado por dos de los entrevistados que se encuentran en una posición económica más privilegiada respecto a los/es demás. De acuerdo a otros estudios sobre peruanos gay migrantes de clases medias y altas, estas personas resienten las consecuencias del empeoramiento (“*worse off*”) de sus vínculos familiares a causa de su orientación sexual (Alcalde, 2018 y 2019).

En un inicio, este estudio partió con la premisa de trabajar con hombres que se autoidentifiquen como gays, y así lo indicaba cuando hacía las invitaciones para las entrevistas. Sin embargo, cuando me reuní virtualmente con André (mi primer entrevistado/o), me enteré que él/ella no asumía como propia esa etiqueta identitaria. Debido al siguiente testimonio, me replanteé la posibilidad de incluir a personas que solían asumirse como gays y que en la actualidad cuestionan esa identificación:

Ah, bueno, antiguamente [enfatisa], cuando era un adolescente, joven, de 17, 18, 19, 20, ah, la única información que tenía en la vida, en este lindo país que tenemos era de que yo solamente podía ser gay y nada más, era lo único que tenía a la mano, mi única fuente de información, entonces yo me quedé, siempre me quedé con ese, ¿no?, con esa... percepción mía, de si alguien me preguntaba ¿eres gay?, yo sí, soy gay, soy gay, soy gay, soy gay, soy gay, hasta que me enteré de que habían otras... orientaciones y que... tenía que... tenía que... [piensa], eh, conocerme más a mí mismo y ser más franco con mí mismo, y hacer un autoexamen de lo que soy, entonces, comencé a investigar porque... eh, las relaciones no solamente se basan, o la atracción, las atracciones no se basan solamente en el aspecto, hum, de la atracción sexual, sino de otros tipos de atracciones, entonces, este, bueno dije, no puedo solamente, ser solamente gay, porque me gustan otro tipo de personas, y entonces me estoy negando y no me estoy abriendo a otras posibilidades de... de... de... como decirlo, conocerme más, porque... es que no solamente me gustan los hombres, también siento atracción de, a la mujer, pero no es un, no es un tipo de atracción físico ni tanto sexual, o sea, creo que se podría llegar a dar, a desarrollar sí, pero entonces no sería, no sería solamente gay, entonces comencé a investigar más y resulta que ahora soy pansexual, y ahora, ese sí es mi definición, aunque puede cambiar en realidad... (André, 32 años)

Para algunos/es entrevistados/es, “ser gay” es el repertorio léxico socialmente disponible para entender, procesar y dar a conocer al resto su no-heterosexualidad. Cuando estas personas comenzaron a descubrir su orientación sexual, la información era mucho más limitada, las redes sociales y el internet no se encontraban tan extendidos y al alcance de nuestras manos a todo momento. Es por esto que con el tiempo, el acceso a mayor información (p.e. testimonios de personas trans, poliamorosas, bisexuales, pansexuales, entre otras, en TikTok e Instagram; la

participación en grupos artísticos *queer* como el Ballroom¹⁰); y/o un trabajo de “investigación”, hay quienes comenzaron a articular aquellas ideas críticas —que ya tenían dentro suyo— y prácticas que no necesariamente encajaban dentro de la categoría de gay (atracción exclusiva entre dos hombres) para cuestionar la categoría. De esta forma, “ser gay” puede resultar una vivencia de la sexualidad que no es “auténtica”, que no es fiel con uno/e mismo/e (“franco con mí mismo”, “me estoy negando”), considérese además la importancia cultural que le damos a la autenticidad en nuestras sociedades actuales (Erickson, 1995; Vannini y Williams, 2009). Así, esta se torna restrictiva, casi impuesta por una sociedad que cataloga en el binario homo-hetero, e incapaz de dar cuenta de las afectividades y prácticas sexuales “verdaderas”: “cuando me atraía mucho una chica y yo quería conocerla y al toque me tildaban de ‘ah, él es mi amigo gay’. Y yo como ‘ya no puedo conocer a esta chica, como quiero conocerla’, ¿no?, o sea, voy a conocerla como el amigo gay” (Renzo, 25 años). Más allá de la atracción hacia chicas en otros momentos de su vida, Renzo mantiene una relación con “une chique trans” y cree que el hecho de que su enamorado ya no se identifique más como hombre, influyó en que cuestione su identidad gay, pues seguir considerándose como gay podría ser discriminatorio contra su pareja, interpretándose como que siguiera viéndole como hombre (y no como una persona en transición)¹¹. Debido a estos cuestionamientos, André y Renzo se identifican en la actualidad como pansexuales.

Respecto al “trabajo de investigación” que se hace para conocer experiencias sexoafectivas diversas, este no solo consiste en la búsqueda en redes sociales, sino en ciertas personas también a la lectura de teoría *queer* y decolonial. Este es el caso

¹⁰ La escena Ballroom es reciente, tiene un par de años y está en proceso de formación en el Perú. Consiste en un espacio para bailar, hacer performances, pasarelas y concursos (*Balls*). Es una comunidad compuesta por disidencias sexuales, gays y especialmente personas trans, donde recurren al apoyo mutuo en situaciones de necesidad económica ante la expulsión de sus hogares o la discriminación transfóbica en sus centros laborales.

¹¹ Una situación similar vivió otra pareja compuesta por un hombre gay y una mujer trans. Todo se remontó a que publicaron un baile en TikTok y añadieron en la descripción sus identidades: el video se volvió viral y llegaron muchos comentarios cuestionando apasionadamente que un chico gay pudiera estar con una mujer trans, sin discriminarla. Luego de que él tratara de problematizar su sexualidad e intentarlo con mujeres, corroboró que era gay y que su pareja, con quien tenía una relación desde antes de su transición, era su “excepción”. Según cuenta, fueron conversaciones profundas, donde ella no considera que la nueva identidad de la pareja deba suponer una imposición para cambiar la sexualidad de la otra parte; de modo que esos acuerdos van a depender exclusivamente de cada relación (YLSP Podcast, 2023, 1h20m21s-1h25min).

de Óscar, arqueólogo que forma parte del mundo académico y que por su trayectoria activista universitaria está familiarizado con estas discusiones:

No me considero un gay en ese sentido de la construcción identitaria gay del norte global, blanca, de gimnasio, etc. La identidad gay, sabemos, es una identidad construida, que tiene determinados patrones, que definitivamente se, se inserta y se articula en esta producción global de identidades a lo local, sí. No me siento cómodo, no me identifico con lo gay. [...] [¿Te pondrías alguna etiqueta?] No, no, yo creo que las personas, los seres humanos, inclusive los seres no humanos, estamos articulados, interceptados por varias, varias situaciones, ¿no?, que tiene que ver con la sexualidad, con el género, con la clase, con los procesos de racialización, la idea colonial, con la colonización que estamos viviendo en el sur global, ex colonial, pos colonial, estados de salud, discapacidades, tú sabes, si eres VIH positivo, si no eres VIH positivo, o sea, un montón de situaciones que configuran nuestro-ser-en-el-mundo. Y en ese sentido, no me considero solamente en esa categoría, soy gay nada más, como si no fuera nada más, como si mi experiencia no tuviera que ver con otros aspectos de la vida, como puede ser la colonización. Entonces, en ese sentido, desde hace varios años no prefiero categorizarme o llamarme bajo una identidad. (Óscar, 33 años)

Óscar se resiste a asumir una etiqueta, pues considera que la experiencia vital es mucho más compleja y que solamente es comprensible en el entrecruzamiento de múltiples dimensiones que lo conforman. Además, tampoco le parece propia la identidad gay, pues él da cuenta de los orígenes occidentales y coloniales de esta categoría, así como de determinadas características geopolíticas y corposubjetivas que él no comparte: “del norte, blanca y de gimnasio”. Sin embargo, él sabe que no vive aislado del mundo y que necesita en algunas situaciones hacer inteligible su existencia para el resto de la sociedad: “en determinadas circunstancias y por razones muy estratégicas, este, me dejo pasar como [...] Por ejemplo, en algún congreso o coloquio de estudios de género, pongo que soy activista de la disidencia sexual” (Óscar, 33 años).

Si bien Óscar y André provienen de hogares modestos, solo uno de ellos/es ha tenido acceso a educación superior en una universidad pública de prestigio, lo que le dio acceso “temprano” a cierta clase de información —que quizá en la actualidad esta se ha democratizado e, incluso, vuelto bastante difundida en algunos sectores sociales— que daba sentido a los cuestionamientos que ambos/es se hacían. Esto porque André vive en una situación mayor de precariedad, que lo ha obligado a trabajar desde pequeño/o para poder comprarse “sus gustos” ante la imposibilidad de su madre de costear algunos gastos no esenciales. El caso de André no es atípico, muchos niños y jóvenes de sectores populares buscan “cachuelos” para solventar sus actividades extracurriculares o apoyar en la economía familiar (Cuenca, Reátegui y Rentería, 2022, p.74).

Así como las autoras feministas han cuestionado al género —sus roles y mandatos— como un destino ineludible (Scott, 1990), hay quienes también evidencian que en nuestra sociedad “ser gay” se ha configurado como una suerte de destino para aquellos hombres que se alejan de la heterosexualidad. Al igual que en otros contextos históricos, culturales y sociales donde se evidencia que la etiqueta identitaria gay es un constructo externo que no logra capturar la densidad de las prácticas homoeróticas locales (Horswell, 2013; Massad, 2007; Núñez, 2004; Parker, 2002), aquí se aprecia un proceso similar. Esto se produce tanto por los/es mismos/es sujetos/es que necesitan dar sentido a sus afectos y solo encuentran ese repertorio interpretativo socialmente hegemónico, como por la sociedad heteronormativa que necesita nombrar sus experiencias sexuales marginales (Rubin, 1989).

A partir de los testimonios recogidos, se evidencia que las vivencias de la sexualidad están siendo deconstruidas y problematizadas. Parece que “ser gay” ya no es el único destino para los hombres no heterosexuales, lo que quizá abriría nuevos caminos para las experiencias de la sexualidad a las generaciones más jóvenes (adolescentes de estos tiempos) con mayor acceso a contenido LGBTIQ+ en redes sociales y plataformas de *streaming*. Aunque también puede cuestionarse que estos servicios presentan una versión “normativamente visible” de la diversidad sexual e inseparable del consumo (Shacklock, 2023). Esto se plantea como una agenda de investigación para futuras investigaciones, así como el estudio comparativo sobre la forma en que las diferentes cohortes generacionales asumen estas identificaciones (Heaphy, 2019).

Así como los/es entrevistados/es cuestionan las categorías identitarias, también hacen lo mismo con los roles, mandatos y performances de género que se esperan de ellos/es. André y Renzo pertenecen a la comunidad Ballroom y han descubierto un espacio para poner en tela de juicio los mandatos de la masculinidad, así como para reencontrarse con una feminidad que se les había sido negada por “ser hombres” (Halberstam, 2008; Preciado, 2009). Es más, André se considera una persona de género fluido, por lo que suele combinar características tradicionalmente entendidas como masculinas y femeninas en su día a día. En su Instagram, André publica un contenido bastante variado respecto a su performance de género, por ejemplo, en la tarde sube una *selfie* en el gimnasio mostrando sus músculos y proyectando una apariencia bastante ruda, mientras que horas más tarde puede *postear* un video

llevando un vestido corto y haciendo una pasarela improvisada en las calles miraflores. Es cierto que esta elección depende mucho del espacio en el que se encuentra, siendo una práctica de alguna forma controlada y restringida para algunas situaciones, lugares y con ciertas personas a las que se juzga como “seguras”. Aquí se pueden rastrear las enseñanzas prácticas del Ballroom, donde se les inculca que no existe “ropa de mujer o de hombre”, suscitando un “ventana de oportunidad” para jugar con la expresión de género.

Por su parte, el resto de entrevistados (7) se identifican como hombres cisgénero gays. Casi todos se asumen como masculinos, entre ellos, Carlos (28 años) lo hace porque “nunca voy a obtener la valentía de dejar mi heteronormatividad porque uno, ya me acostumbré, la sociedad me acepta así, entonces hay que ser muy valiente y tener muchos privilegios para dejarse llevar por la libertad de uno mismo y desarrollarse libremente”. Así, performarse masculinos puede ser una comodidad y una estrategia para sentirse seguros ante una sociedad agresiva y discriminatoria contra hombres femeninos (Cornejo, 2011).

Asimismo, Carlos (28 años) considera que mostrar ciertos atributos asociados con lo masculino le da cierto “atractivo sexual”. Por ejemplo, dice que llevar la barba lo hace sentirse y ser percibido por los demás como más guapo. Convendría estudiar aparte lo que pasa con los “salientes” o las potenciales parejas, con quienes —en muchos casos— se suele engrosar la voz, hablar en masculino y evitar cualquier ademán afeminado; evidenciando el capital sexual que tiene la masculinidad hegemónica entre algunos hombres gay. Considérese además la erotización que se ha establecido alrededor de las barbas y los cuerpos musculosos (Lanzieri y Hildebrandt, 2011; López, 2020; Walker y Eller, 2016). Desafortunadamente, este tema escapa a los fines de esta investigación.

Por su parte, Pablo (32 años) sabe que es “percibido como masculino” por los demás, pero no le presta mucha atención al asunto. De todos/es los/es entrevistados/es, Pablo es el que se encuentra en una mejor posición económica y sería el que tuviese más que perder (en términos de acceso a dinero y redes familiares, particularmente católicas y conservadoras) en caso de cuestionar radicalmente los mandatos de la masculinidad. Tal vez por eso su reticencia a conversar sobre su expresión de género, pues sería algo que estratégicamente no buscó o, quizá, nunca pensó.

No obstante su identificación cisgénero, la relación de algunos con la masculinidad también es crítica, pues no se adhieren a los estándares ni expectativas de género hegemónicos de una masculinidad fuerte e hiper viril, sino que le ponen calificativos para especificarla y adaptarla a sus propias necesidades, vivencias y experiencias. Así, asumen una masculinidad “flexible” (Víctor, 25 años) o “no masculino macho, tranquilo, relajado” (Jorge, 28 años). En algunos casos, incluso pueden llegar a transgredirla (¿o trascenderla?) de maneras muy puntuales, incorporando elementos tradicionalmente entendidos como “femeninos”, por ejemplo, llevando las uñas pintadas (Luciano, 23 años).

Identificarse como masculino es entendido para Alberto (23 años, ingeniero) como una decisión política, pues lo hace para “promediar” —en un sentido estadístico— el constructo de masculinidad al integrar valores atípicos (masculinidades no hegemónicas) en la sumatoria de los imaginarios sociales sobre la masculinidad, “deformando” así la media. Su manejo de la estadística, le permite hacer este símil para así deconstruir en la práctica a la masculinidad, demostrando que no solo hay “una”, sino que son múltiples vivencias.

Si bien Carlos (28 años) se afirma en su masculinidad y reconoce los privilegios que esto le trae, problematiza y se plantea políticamente la posibilidad de asumirse como “maricón”. Otras investigaciones han encontrado que hay jóvenes gay que buscan resemantizar y resignificar el insulto de “maricón” o “marica” con un fin contestatario y de subversión del régimen sexual imperante (Mezarina, 2015, pp.77-78). Esto lo plantea —de manera similar a Cornejo (2011)— porque la palabra tiene un significado personal profundo, pues le duele mucho: recuerda la vez que con seis años una madre de familia en el colegio le llamó maricón con tanto odio, aun cuando en ese entonces él no sabía el significado de tal término, pero la forma en que se lo dijo lo dejó marcado hasta hoy.

Otra práctica bastante extendida entre los/es entrevistados/es y que da cuenta de cómo la masculinidad es reinterpretada crítica y cotidianamente es usar el femenino (“efeminización morfológica”) para referirse a uno/e mismo/e y a los/es demás cuando se habla con amistades LGBTIQ+, como una forma de deslindar del régimen de la heterosexualidad (Gagné y Rodríguez, 2006, p.86) y demostrar afecto y cercanía (Zelada, 2021). En algunos casos, este uso disruptivo es entendido como una

reivindicación y reapropiación del femenino que muchas veces se usó contra ellos/es en el bullying escolar (Alberto, 23 años).

3.2 Familias de origen: entre la aceptación y el tabú

Las familias de los/es entrevistados/es —la mayoría con creencias y tradiciones cristianas— han impactado sobre sus vivencias de la sexualidad y los discursos que han construido sobre el género (Cuba y Juárez, 2018), así como sobre el matrimonio igualitario. Ocho de los/es participantes de esta investigación viven con sus familias nucleares (básicamente compuestas por mamá, papá y hermanxs) y 2 con sus enamorados. Algunos/es consideran que sus familias los/es aceptan pero que siguen manteniendo prejuicios en contra de las personas LGBTIQ+ (André, 32 años; Víctor, 25 años; Carlos, 28 años; Pablo, 32 años; Luciano, 23 años). Aquí la situación parece ser transversal a los sectores socioeconómicos de los/es entrevistados/es.

André atraviesa una situación complicada, pues él/elle ya salió del clóset como “gay” con su familia, sin embargo, no les ha compartido aún sobre su nueva identificación género-fluido y pansexual, ni tampoco que participa en la escena Ballroom local con ropa socialmente usada por mujeres. Cree que sería un poco más complicado de explicar y procesar para su madre, aunque intuye que ella ya tiene sus sospechas. André es consciente de que ha tenido “suerte” de que su familia no lo haya golpeado o botado de su hogar (como muchas de las historias de personas trans que escucha habitualmente en su comunidad Ballroom). Pero, de todas formas, siente que es una situación afectiva insuficiente: “sí me aceptaron, pero no como que asu... me hicieron barra, o me dijeron haz lo que... o sea, no era una aceptación al 100%” (André, 32 años).

Este entrevistado/e nació en una familia de un sector socioeconómico bajo, con necesidades y con un padre que le enseñó a ser machista y homofóbico. Incluso él mismo fue así en el colegio, hasta que su papá se alejó y él/elle aceptó su sexualidad al sentirse parte de un grupo de compañerxs no heterosexuales que le dieron la oportunidad de explorar esa parte de su personalidad. Su familia es peculiar respecto a las de los demás entrevistados, pues es la única donde hay varias personas LG:

tiene una hermana lesbiana (con una familia homoparental además, que han aceptado con naturalidad), una prima lesbiana y sobrinos gays¹².

La dificultad de las familias por aceptar sus sexoafectividades es justificada por cuestiones generacionales o de “acceso a información”, vale decir, de conocer a más personas no-heterosexuales que les ayuden a romper con sus prejuicios. Además, hay quienes consideran que conseguir cierto grado de aceptación familiar ha sido un proceso largo, complicado y muy sentido, así lo cuenta Alberto:

Mira, al inicio le fue duro, incluso le tomó varios años. A mi tía [que es como otra madre], bueno, le dije recién el año pasado, se lo tomó mucho mejor, raro, porque ella es la más complicada. Este, pero no tienen nada que opinar. Ahora, ahorita no tienen nada que opinar básicamente, lo toman como ‘bueno, pues, es gay’, saben que tengo enamorado. Incluso conocieron a mi ex en su momento, ¿no?, en persona. Son celosas, pero, o sea, lo que jode es que son celosas, pero no por un tema de que sea gay o no, sino que sería igual si tuviera una enamorada. [Ríe] Este, ya es un tema de crianza, es un tema de ellas, pero, este, creo que ahí también tengo el derecho de ser gay y de tener mi pareja, porque yo he tenido un rendimiento académico excepcional y muchos logros, ahorita profesionalmente estoy muy bien. O sea, como que tampoco me pueden decir nada, este, y toda mi vida siempre he sido así, siempre he sido muy, un chico bueno. [...] [¿Y consideras que tu familia es un soporte?] ¿Para el tema gay? Wow, tu pregunta me ha, me ha movido. [Ríe] Porque la respuesta es no, o sea, no, no es, no es algo que me fastidie, pero no, no he sentido que me hayan dado un soporte por ser gay. No, no lo, no lo veo así, siempre he sido yo solo quien ha manejado todo ese tema, quien ha manejado el bullying, las agresiones. Siempre he estado solo porque me lo he callado, nunca, nunca lo he dicho. (Alberto, 23 años)

Entre los entrevistados con mayores recursos económicos, se aprecia la importancia de ciertos valores tradicionales, ligados a la religión, que obligan a que sus hijos inicialmente mantengan el tema en silencio (o que hagan el menor ruido posible), muy en línea con otros estudios (Alcalde, 2018). No obstante, con el paso del tiempo, sus familias se han vuelto mucho más receptivas al tema, tanto así que la madre y la tía de Alberto han llegado a conocer a su ex enamorado. Con esto no quiero decir que sea un proceso simple y lineal, todo lo contrario, sino simplemente que han habido mejoras. En el caso de Pablo, quien actualmente vive con su pareja, también se produce lo mismo:

Ya llegó un momento en que ya todos saben, conocen a mi pareja, ha ido a la casa, a veces voy a la casa de mi abuela con mi pareja y conoce a mis tías que son súper conservadoras, pero han resultado ser tolerantes. [...] Ahora todo bien, este... Bastante tolerantes, todavía quizá no se compran el rollo activista, o sea, nunca han ido a una marcha del orgullo, pero muy tolerantes en verdad, al principio no, al principio les chocó un montón, porque es una familia muy tradicional. (Pablo, 32 años)

¹² Por su parte, Alberto tiene un medio hermano gay brasileño, casado, a quien recién conoció hace poco tiempo, por lo que no se presenta como una influencia positiva en sus relaciones familiares. Varios/es de los/es entrevistados/es tienen primxs, sobrinxs, tíxs gays, lesbianas o trans, sin embargo, estas personas resultan lejanas, pues no forman parte de sus círculos familiares íntimos.

De cierta forma, algunas de estas familias —con el tiempo— han aprendido a aceptar a sus hijos gay, a que tengan sus parejas y sean felices con ellos, cada cual a su ritmo, pese a que inicialmente se mostraron más reacias al tema y que fuera un asunto del que preferían no hablar. Actualmente, no los presionan para que mantengan silencio sobre sus afectividades, lo cual tampoco implica que asuman un rol activista de promoción de derechos LGBTIQ+ o que vayan a las marchas: están en el largo proceso de aceptación. Es más, es interesante resaltar cómo Alberto llega a justificar su relación con su buen desempeño académico, profesional y ético. Como si ser un “buen hijo” le diera “permiso” para romper la matriz de inteligibilidad del sexo/género/deseo (Butler, 2007).

En algunos casos, las relaciones son más positivas, donde lxs ma/padres dan confort y consejos a sus hijos gay, incluso cuando atraviesan rupturas amorosas (Luciano, 23 años). Sin embargo, hay otros donde la relación es más sensible y la familia evita hablar del tema pese a que lo saben (Jorge, 28 años; Renzo, 25 años) o se muestran activamente dispuestxs a ignorarlo u oponérsele: “Mis parejas yo las he llevado por mi lado, este, realmente nunca les he dicho, oye, estoy con pareja” (Alejandro, 34 años). Así, Alejandro recuerda que durante el confinamiento de la pandemia —para evitar cualquier sorpresa o incomodidad— le avisó a su familia que iba hacer videollamadas con su enamorado; y les dijo que recién les estaba contando “porque acá no se habla del tema. Es muy evidente que a ustedes no les interesa o, en todo caso, lo que quieren es no enterarse del tema”. Ante este anuncio, recibió evasivas y comentarios de rechazo:

Les dije, así que bueno, voy a estar hablando con mi pareja, así que bueno... Mi papá se paró automáticamente de la mesa y se fue. Y mi mamá, no me acuerdo qué me dijo, pero algo así como, ay no me acuerdo qué me dijo. No me acuerdo qué me dijo mi mamá, pero, o sea, no era una posición tan como me voy de la mesa, pero sí sentí como su rechazo al asunto. Y de mi hermana tampoco se paró de la mesa, pero igual como, bueno, ya te darás cuenta, algo así, no me acuerdo qué me dijo, pero bueno. O ya verás tú, no me acuerdo qué era. Este, aunque años antes, mi hermana sí me había dicho algo así como, este, o sea es que finalmente los homosexuales se quedan solos, ¿no?, yo tengo mis amigos homosexuales y se quedan solos. Este, así que te puedes quedar así, piensa lo que estás haciendo, algo así. (Alejandro, 34 años)

Alejandro nota la diferenciación que hacen en su familia con respecto a sus hermanxs heterosexuales, a quienes sus padres les piden conocer a sus parejas o invitarlxs a comer. En su caso, por más que ya tiene más de dos años saliendo con esta persona, no ve un intento de acercamiento de sus padres. De ahí surge una necesidad de reconocimiento, de sentirse en igualdad que sus otrxs hermanxs, a pesar de que él

aporta tanto o más que ellos en los gastos del hogar. Por medio de este aporte económico podría entenderse una forma de buscar el reconocimiento de sus familiares, muy similar a lo que decía Alberto cuando refería que tiene un buen desempeño académico y profesional.

Las relaciones con sus familias son complejas, en algunos casos atravesadas por recuerdos violentos alrededor de su orientación sexual y la sensación de que no son plenamente reconocidos/es por sus familiares: sus sexualidades son en muchos casos un tabú del que no se habla y del que se prefiere hacer como si no se conociera, lo que genera mucho dolor en los/es entrevistados/es. Antes de la situación que vivió durante la pandemia, Alejandro experimentó un episodio violento luego de confesarle su orientación sexual a sus padres, cuando aún estaba en la universidad, quienes trataron de “curar” la homosexualidad de su hijo obligándolo a asistir a misa: “yo entiendo, yo entiendo el rito de la misa, ¿no?, pero ahí no era para ir a la misa, ¿no?, era para sacarme el demonio. Entonces, este, no era propiamente el tema de la religión, la fervoridad, sino, bueno, como mi hijo es homosexual, entonces vamos a la misa, ¿no?” (Alejandro, 34 años). Como en ese entonces, él se encontraba dependiendo económicamente de sus padres, se vio forzado a cumplir con estos requerimientos; esta situación se mantuvo por varias semanas, generándole mucho sufrimiento y llantos. Del mismo modo, sus hermanos no significaron un apoyo en este proceso, sino más bien alimentaron sentimientos de culpa, que lo llevaron a “reprimirse”:

Entonces yo le conté oye, quiero contarte algo, ¿no?, y le dije, tengo enamorado, es un hombre. Mi hermana, en ese momento también estaba en una etapa súper religiosa de su vida, entonces mi hermana no me miró y me dijo, está mal lo que estás haciendo, ¿no? Entonces, yo me sentí mal porque esperaba por lo menos una mínima comprensión de ella, ¿no?, pero, o sea, no hubo nada. Eh, entonces que ahí fue como, me sentí culpable de lo que estaba haciendo, al principio es como que bueno, no me apoyen, pero después pues hacen otras cosas y yo me sentía culpable, ¿no? Entonces yo le dije a ese chico, mira, sabes qué, estuve pensándolo y no sé, tengo miedo, o sea, me voy a reprimir. Me acuerdo que le dije eso, literalmente, ¿no?, este, como que oye, me voy a reprimir. (Alejandro, 34 años)

Conviene prestar atención al uso estratégico que despliega la familia de Alejandro de este dispositivo pastoral que busca mantener dentro del clóset a su hijo —en represión de sus afectos—, como una forma de vivir una vida religiosa “saludable” (Jaime, 2015). De esta forma, la culpa se convierte en un mecanismo de control religioso empleado por su familia para evitar que rompa con la heteronorma y la matriz de inteligibilidad del sexo/género/deseo (Butler, 2007), incluso a costa del bienestar del hijo,

sometiéndolo a actos de hostigamiento y violencia en su contra (Cuba y Juárez, 2018; Rodríguez, 2022).

Considérese también el valor cultural que tiene la familia en las sociedades latinoamericanas como mecanismo de soporte, conexión emocional, lealtad y solidaridad, volviéndose necesario problematizar el familismo latinoamericano (Muñoz-Laboy et al., 2009). Pues en algunos casos este soporte y amor se torna perverso, pues podría entenderse que “lo hacen por el bien del hijo, para curarlo”, pero de una forma dañina y tortuosa que ocasiona mucho sufrimiento. Así, la familia tampoco es “naturalmente” la institución de la procreación y el cuidado que la iglesia católica quiere pregonar, sino que está social, cultural e históricamente construida en su relación con los discursos pastorales católicos sobre la represión de la homosexualidad (Jaime, 2015).

Y por un tiempo fue exitosa la apuesta de la familia de Alejandro por regular su sexualidad, sin embargo, los espacios externos que frecuentaba (especialmente su círculo de amigxs en la universidad, donde él resalta las conversaciones significativas con un amigo cercano) se constituyeron en un gran apoyo y soporte para atravesar esta situación y, en última instancia, afirmar su identificación como persona gay. Alejandro proviene de un hogar de clase baja con padres profesionales —con visiones muy tradicionales sobre los roles de género y la sexualidad— que se han esforzado por sacar adelante a sus hijxs. Hoy por hoy, se encuentra en una posición económica más acomodada gracias a las conexiones y conocimientos que desarrolló en su universidad (particular y prestigiosa).

La red de contactos que formó en su centro de estudios superiores —así como los conocimientos en materia de género y sexualidad, que le hicieron dar cuenta que no había nada malo (o enfermo) en él— fueron vitales para modificar su posicionalidad respecto a su “ser gay”. Cuando se compara con los hombres de su barrio que también frecuentan aplicaciones de citas y sexo casual, Alejandro explicita las oportunidades que él tuvo para poder frecuentar espacios y personas más abiertas al género y a la diversidad sexual, a diferencia de sus vecinos, quienes se muestran como más “caletas”, vale decir, que ocultan este rasgo de su personalidad, lo limitan a encuentros sexuales casuales y no asumen una identificación (Rentería, 2017).

3.3 Experiencias religiosas

Debido a la importancia que la institución religiosa ha tenido a lo largo de sus vidas, ya sea en colegios católicos como en la Iglesia *per se*, consideramos a la religión como productor de sentido y de los símbolos sociales que dan forma a la experiencia humana (Berger, 1971). Es desde allí —en el *mainstream* cristiano— donde se estructuran dispositivos y discursos pastorales anti-derechos (contra mujeres y minorías sexuales) que permean las cosmovisiones de lxs padres y madres (Jaime, 2015; Muñoz y Laura, 2017), y que afectan las vidas de sus hijos/es. Tres entrevistados/es estudiaron en colegios públicos (donde tuvieron el curso obligatorio de religión católica), cuatro estuvieron en colegios católicos privados y otros tres en colegios privados laicos donde tuvieron una educación con una impronta religiosa marcada.

Haciendo un ejercicio reflexivo desde mi punto de enunciación, como una persona que creció en un ambiente familiar, escolar y social poco influenciado por el catolicismo (o, al menos, donde este fue comparativamente laxo), conversar con los/es participantes de esta investigación me abrió los ojos (y el corazón) a realidades que —pese a que sabía de su existencia— consideraba muy lejanas y hasta anecdóticas (p.e. terapias de conversión). La escucha atenta de algunos relatos de vida me hizo agradecer, por un lado, que crecí y me socialicé en un entorno que no estigmatiza —amparado en discursos religiosos— la diversidad sexual; y por otro lado, cómo las personas pueden ensimismarse en sus propias burbujas y espacios seguros, invisibilizando o no prestando atención a otras trayectorias de vida de quienes quizá la pasaron peor. Así, esta investigación se presenta además como un ejercicio de empatía.

De los/es no creyentes (5), tres son agnósticos (André, 32 años; Víctor, 25 años; Luciano, 23 años), uno es ateo (Alejandro, 34 años) y uno no sabe cómo identificarse (Óscar, 33 años). De estos cinco, solo Víctor no da cuenta en su relato de experiencias religiosas significativas a lo largo de su vida. Por su parte, pese a que Luciano y Alejandro estudiaron en colegios católicos (el primero en un colegio de clase media y el segundo en uno de sectores más populares), tienen memorias distintas sobre el impacto del catolicismo en sus corposubjetividades.

Luciano recuerda que desde los primeros años de secundaria empezó a cuestionar su fe, y que a pesar de que su colegio era católico, no sufrió homofobia sino que encontró un sentimiento de hermandad con sus compañeros de promoción. Asimismo,

no ve como negativo el hecho de haber recibido una formación católica, más bien, considera lógico que una institución educativa de este tipo tratase de “adoctrinar o implantar creencias católicas”. Si bien él no comparte sus creencias, desde su filosofía liberal, Luciano considera que lxs creyentes tienen derecho a matricular a sus hijxs en esta clase de instituciones; y esa fue la educación que sus ma/padres quisieron para él. Así, se recuerda escuchando con respeto las enseñanzas religiosas que le impartían.

Un elemento que quizá explica el ambiente adecuado que vivió en su secundaria, se debe a que contó con un grupo de amigos —algunos de quienes luego terminarían identificándose como gay— que le brindaron soporte y escucha. Esta “compañía” ayudó a que no se sintiera excluido o agredido por el entorno, como él mismo reconoce: “también es importante haber tenido ese soporte desde primaria con personas LGTB que son iguales a mí, porque de alguna forma me ha normalizado el ser LGBT, estar en un ambiente de soporte desde chico, ¿no?, y es una de las razones por las cuales me siento, en verdad, tan cómodo siendo quién soy, no tengo ningún problema con decírselo a nadie” (Luciano, 23 años). Como se encuentra en otras investigaciones, el acompañamiento de lxs pares son centrales para el desarrollo y la negociación entre las identidades sexuales y religiosas (Wedow et al., 2017).

Por otro lado, hay quienes vivieron su fe y acudían con cierta regularidad a la Iglesia, pero que actualmente ya no se consideran creyentes. Este es el caso de Óscar, quien asistió gran parte de su niñez a la parroquia de un distrito popular, e incluso llegó a ser catequista en su adolescencia. En retrospectiva, no sabe muy bien por qué frecuentaba ese espacio, pero al hacer memoria puede atribuirlo a que lo veía como una instancia de socialización donde sus amigxs iban los fines de semana; además de que le gustaba el hecho de que podía aprender, viéndolo como un ejercicio académico. No obstante, al igual que otros jóvenes gay (García et al., 2008), dejó de ir a la Iglesia alrededor de los 13 años porque reconoció que ese lugar lo odiaba, pues fue allí donde experimentó la sensación de homofobia más vívida. Su aprendizaje en ciencias sociales y arqueología en una universidad pública prestigiosa, le dieron las herramientas para procesar su homosexualidad y asumir un discurso reivindicativo crítico, que no oculta su orientación sexual pero tampoco la reifica como “el” elemento para comprender su subjetividad, sino que es uno más que le da forma a su

personalidad. Así, Óscar supo hacer frente a los prejuicios que vivió en la iglesia, valiéndose del saber académico *queer*.

Al contrario de esta experiencia con la religión institucionalizada, André tiene buenos recuerdos de un grupo de personas cristianas que iban a su barrio, cuando él/ella era pequeño/e, a inculcar valores que ellos decían cristianos —como el amor, el respeto y la igualdad—; pero que este entrevistado/e ahora reconoce como universales y aprecia que los aprendió dentro de ese círculo. Por esto, André no se siente “tan peleado con la religión”, pero sí desconfía de las iglesias, aquello que Bourdieu (2006) se refiere como las burocracias profesionales y la jerarquía eclesiástica. Se puede entrever que la impronta homofóbica de ciertos grupos religiosos no calaron en él, porque quienes fueron a su barrio se enfocaban más en el mensaje de amor del cristianismo por lxs pobres.

De este modo, lo que André valora es la experiencia en comunidades religiosas que dan cierto sentido de pertenencia social, agencia y proveen de redes de apoyo (Monjeau, 2019; Larracochea, s.f.). Es conveniente hacer un paralelismo entre el espíritu de comunidad que André identificó en estos grupos religiosos barriales, que estuvo buscando en distintas instancias LGBTIQ+ y que recién encontró cuando llegó al Ballroom. Esto le lleva a mantener ciertas prácticas espirituales que no transcurren por los canales de una Iglesia, sino que tiene creencias individuales y privadas, recogidas de muchas tradiciones, como el karma o el precepto de hacer el bien para que se le retribuya. Otras minorías sexuales con familias católicas también experimentan este conflicto con su fe, lo que les lleva a abandonar el catolicismo, acercarse a otras religiones o adoptar prácticas religiosas de otras confesiones que perciben más receptivas con la diversidad sexual (García et al., 2008).

Los 5 que se consideran católicos tienen una relación tensa con la religión, por eso se describen como “católico por formación” (Carlos, 28 años), “criado en el catolicismo” (Jorge, 28 años), “católico por tradición” (Pablo, 32 años), “católico por imposición familiar” (Alberto, 23 años) o como “católico no practicante” (Renzo, 25 años); además de Jorge Ch. (51 años): “creyente pero no tan apegado a la práctica estricta de una religión”. De estas personas, 4 no son practicantes en la actualidad y lo dejaron de hacer por diferentes motivos: “la verdad es que no practico desde hace bastante tiempo, creo que desde que salí del clóset principalmente, ¿no?, porque vino, fue un

poco en ese momento que de... bueno, que me independicé, y cuando me independicé dejé de seguir a mis papás a la misa los domingos, ¿no?" (Pablo, 32 años). De alguna forma, Pablo se sintió —en su infancia y adolescencia— en la obligación de cumplir con los rituales cristianos que se practicaban rutinariamente en su hogar, debido a la situación de dependencia y de vivir bajo su techo.

Por su parte, Alberto también fue catequista (como Óscar) y dejó de ir a la parroquia luego de que su abuela falleciera —quien era su principal vínculo con esta institución— y de que experimentara comentarios homofóbicos en su contra, pues sintió que lo estaban excluyendo por su orientación sexual y le pidieron que vaya a terapias de conversión (García et al., 2008; Rodríguez, 2022). Al contrario de la comprensión que manifiesta Luciano a la enseñanza de religión en colegios católicos, entendida desde su propia vivencia sin grandes conflictos y una red de apoyo que lo sostuvieron, Alberto es bastante crítico del rol de la formación religiosa en los colegios. Esto es así pues ha vivido en carne propia la violencia que sufren lxs adolescentes LGBTIQ+ en las escuelas (Cuba y Juárez, 2018), ante lo cual propone una supervisión para evitar que se vulneren los derechos de las infancias. Por ejemplo, Alberto recuerda dos episodios de microagresiones homofóbicas que vivió en el colegio de parte de las profesoras, las autoridades del aula:

Yo estaba en cuarto grado de primaria y estaban explicando diptongos e hiatos, ya dos vocales juntas, dos vocales separadas. Entonces la profesora no tuvo mejor idea que decir que las vocales fuertes eran los hombres, príncipes, y las vocales débiles eran princesas, también ahí un tema un poco machista y explicaba, pues, ¿no? Príncipe con princesa bailando juntos se ve bien, entonces diptongo; y ahora, este, princesa con princesa, bueno, puede ser, se ve bonito bailando juntos. Pero príncipe con príncipe bailando juntos se ve horrible, entonces, este, eso no se puede permitir, entonces, ya, a un niño de nueve años, ¿no? Y justo en esa época yo estaba recién cuestionándome mi orientación sexual, ¿no? Como que ahí fue cuando hice el acknowledge de que, de que, o sea, me gustaban los chicos, ¿no?, no lo quería aceptar, pero... Esos, esos espacios me sentían, me hacían sentir peor y más inseguro. Este, sexto grado de primaria, me acuerdo de otra, que una profesora de religión, no sé porque, no sé si había habido una noticia o algo que salió que estaban hablando de los gays. Entonces, la profesora, que era bien mayorcita, ya falleció lamentablemente, este, mencionaba pues, ¿no?, este, "ah, bueno, es que esos son hombres que han sido violados de niños y bueno pues les terminó gustando, este, así que deciden vivir esa vida degenerada". Niños de 11 años, ¿no?, o sea, y se quedan con eso, se quedan con eso. (Alberto, 23 años)

En el colegio católico, en la explicación de una clase de comunicaciones, se presentaba un ejemplo profundamente discriminatorio y homofóbico que naturalizaba la heterosexualidad y estigmatizaba a las parejas del mismo sexo. Lo mismo con la otra anécdota, donde se patologiza la orientación sexual no hegemónica, instaurando y reproduciendo discursos anti-derechos que mellan el autoestima de adolescentes

que están descubriendo y cuestionándose su sexualidad. Del mismo modo, Alberto recuerda otro episodio más violento, donde un grupo de compañeros forzó a que dos estudiantes hombres tuvieran sexo:

Este, bueno, como los chicos eran morbosos, los heteros, porque en el colegio no hablaban de estas cosas, ¿no?, entonces había mucho morbo. Entonces como empezaron a presionarlos [a dos compañeros] para que estén juntos, ya, tipo se iban todos al baño de hombres y los hacían besarse, ya, este... [...] Entonces, este, se volvió un hábito, ¿no?, por ejemplo que después de la escuela iban al parque y los hacían besarse frente a todos... "oh por dios"... Bueno y felizmente en esta época no había, este, los smartphones, o no era tan, no había WhatsApp, no era tan común, ¿no?, todavía estaban los Blackberry. Entonces fue así, fue así, fue así, y, este, llegó al extremo, como uno de los chicos vivía prácticamente solo, este... Y había un día que el colegio terminó temprano, no sé por qué, entonces estos dos chicos fueron con uno de los chicos de ese grupo y, este, y se habían propuesto tener relaciones sexuales y grabarse con el Blackberry de este chico del grupo. Y bueno, ocurrió, lo hicieron, se graba, los grabó el otro chico, y toda esa semana era, todo el mundo viendo el video de los chicos teniendo relaciones, incluso estaban con el uniforme en el video, si bien no me acuerdo, porque yo también lo vi lamentablemente... (Alberto, 23 años)

Esta narración muestra una violencia que quizá no es verbal o física, pero sí es una forma de sexualización mórbida que pasa por alto la dignidad humana de las infancias LGBTIQ+ y las convierte en mero objeto de burla —riéndose del sentido del placer homosexual— de otros niños que no tienen información para valorar y reconocer las vidas de las disidencias sexuales. Sino que, al contrario, aprenden en sus clases a estigmatizar el deseo homosexual. De ahí la importancia que Alberto le da a la desprotección de las infancias frente a ciertos discursos religiosos que penetran las aulas, invisibilizando y vulnerando a las personas LGBTIQ+, ante lo cual, exige la acción fiscalizadora del Estado.

Por su parte, Carlos, luego de mudarse a Lima Metropolitana para iniciar sus estudios universitarios, ingresó por recomendación de una tía abuela al Opus Dei, donde vivió una experiencia que lo alejó de la práctica regular de su fe:

Me acuerdo que yo me había confesado, había dicho nunca más voy a tener relaciones sexuales con otros hombres y ya le había dicho a mi director espiritual, estaba yendo a terapias porque el Opus Dei me había metido para que yo no vaya a, este... terapias psicológicas con un especialista en psicoanálisis, eh... para que yo deje de ser gay, me habían metido libros, iba a reuniones, eh... espirituales semanales ya por este tema, hablaba con mi director espiritual para dejar de ser gay. Llegó un momento, donde me acuerdo que yo le dije a mi director espiritual, me siento, me tengo asco, me, me repudio por sentir estas cosas, por las personas de mi mismo sexo, pero me siento bien porque al menos ya me repudio, eso quiere decir que seguramente en algún momento voy a dejar de serlo. [...] Y así y bueno me enamoré y pues, yo seguía yendo al Opus Dei, pero yo ya llegaba al Opus y a las direcciones... a los, a los, a las estas espirituales, a las citas espirituales, que a veces eran grupales, con más cuestionamientos, siempre llegaba con cuestionamientos, pero ahora llegaba mucho más seguro con estos cuestionamientos. [...] Recuerdo que habrán pasado unos seis meses y dejé de ir totalmente. [...] Ya era insoportable esto, y ahí dije, ya también dije, qué voy a regresar [...] pero así, unos 6 meses luego de iniciar esta relación, yo ya dejo de ir totalmente al Opus Dei. (Carlos, 28 años)

A diferencia de Alberto que no accedió a las terapias de conversión y se retiró de la parroquia, Carlos sí las tuvo y continuó por un tiempo más dentro de su iglesia, tratando de “curarse” y así “dejar de ser gay”. Sin embargo, en ese entonces, él encontró el amor, entendió que sus afectos no eran nada de lo que sentirse avergonzado o asqueado. Además sus clases de derecho le dieron las herramientas para cuestionar algunos preceptos de su grupo religioso, y así comprender los derechos humanos. Con todos estos cuestionamientos, Carlos ya no pudo continuar en ese grupo religioso y terminó abandonándolos.

No obstante, reconoce que a veces lo extraña: “aunque no creas porque ese sentimiento de grupo es muy bonito y... y extraño un poquito también ir a las misas, tener esa tranquilidad espiritual, que seguramente podría ser distinta sin estas ideas tan prejuiciosas que aún, que aún hay adentro” (Carlos, 28 años). Al igual que André reparaba en la comunidad espiritual, Carlos resalta ese espíritu gregario y la tranquilidad que encontró en el Opus Dei, lo que nos permite comprender por qué permaneció tantos meses de manera voluntaria y se comprometió sentidamente desde el arrepentimiento y el asco para “dejar de ser gay”, donde la culpa fue un dispositivo pastoral para responsabilizarlo de su no contención (Jaime, 2015, p.35). Esta religiosidad y cariño es tal que lleva a que Carlos aún siga considerándose mariano, por los rituales que se practican en casa con su abuela; como se encuentra en otras investigaciones, muchas veces la familia (la costumbre y el acto ceremonial compartido) es un factor que promueve las prácticas religiosas (García et al., 2008).

En el caso de Jorge, quien pertenece a un sector acomodado, es el único de los/es entrevistados/es que mantiene su sexualidad oculta a sus amigxs heterosexuales, y tiene una vida bastante alejada de las prácticas de consumo, gustos estéticos y “estilo de vida” tradicionalmente considerados como gay (fiestas, música, marchas del orgullo, entre otros) (Rentería, 2017). Para él, que aún sigue identificándose como católico, la religión no ha implicado gran problema con su sexualidad: “yo nunca he tenido conflicto con, con mi propia orientación, este, nunca me he sentido extraño por eso, o sea, pero... digamos que, por lo que te dice la religión, eso está mal, ¿no?, pero, no sé, simplemente de alguna forma logré, o sea, que no me afectara eso, pero, a veces no sé ni qué pensar al respecto” (Jorge, 28 años).

De alguna forma, este entrevistado parece no darle mucha importancia al asunto, ni pensar al respecto, es algo que da por sentado y frente a lo cual no puede hacer

mucho. Su respuesta es una forma práctica y poco reflexiva de lidiar con su sexualidad y su fe. En cierto sentido, recuerda al perfil “desilusionado” que, luego de tratar de conciliar ambas dimensiones y no conseguir resultados satisfactorios, terminó abandonando ambas (Wedow et al., 2017, pp.307-308). Esta “desilusión” lo lleva a no vivir sus creencias religiosas fervientemente (las cuales solo se limitan a algunas actividades del Señor de los Milagros, o al rezo ocasional) ni a explorar su identificación gay como los/es otros/es entrevistados/es, disfrutando del placer homoerótico o los espacios de socialización gay.

De los casos presentados, pareciera que la estrategia de agencia más común sería desligarse de la Iglesia como institución e inclinarse por la práctica individual y privada de su religiosidad. Muchos de los creyentes entrevistados marcan distancia de la jerarquía eclesiástica, negocian su fe y reinterpretan la doctrina oficial de la Iglesia católica según sus propias ideas, amoldándolas a su sexualidad y afectividad no hegemónica (Wedow et al., 2017). De este modo, se hace evidente que no hay intentos (o no habrían opciones disponibles, pues ninguno las mencionó en las entrevistas) de compatibilizar ambas dimensiones (lo religioso y la experiencia sexual disidente) dentro de grupos que consideren su homosexualidad como una forma de acceder a la verdad, extendiendo la lectura del pobre y el oprimido como más cercana al Señor (Leal, 2017).

O de acercamientos espirituales *queer* que deconstruyan las enseñanzas religiosas con un potencial heterotópico, de búsqueda de espacios reales contrahegemónicos en términos sexuales (Althaus-Reid, 2008; Lanuza, 2017). Conviene preguntarnos por qué, para los creyentes gay aquí entrevistados, su religiosidad no se problematiza y reinterpreta desde su posicionalidad sexual (o su sexualidad se espiritualiza), como sí se puede encontrar en ciertos grupos feministas que espiritualizan su conexión con sus cuerpos (Felitti, 2019). Asimismo, para futuras investigaciones se plantea profundizar cómo la religiosidad influye en la construcción identitaria gay, aspecto que aquí no se ha podido abordar cabalmente, pues excede a los fines de esta tesis.

3.4 Relaciones sentimentales

Respecto a sus relaciones sentimentales, 4 están solteros/es, 5 tienen arreglos monogámicos¹³ (uno de estos es pareja de una chica trans) y 1 está volviendo a salir con su ex-pareja (lo que se conoce como “saliente”). Entre quienes están en relaciones amorosas, la exclusividad sexual es un tema de discusión con sus actuales parejas y que los entrevistados ya no dan por sentado como en relaciones anteriores. Sin embargo, aún parecen haber ciertos celos, pues en la mayoría de casos se decide mantener las relaciones cerradas (con arreglos sexoafectivos monogámicos), vale decir, sin la posibilidad de tener sexo con otras personas: “Yo te he hablado de toda esa deconstrucción y yo soy monogámico [ríe]... Este, sí, tenemos una relación monógama” (Alberto, 23 años).

Del mismo modo, a algunos/es inclusive se les hace difícil de entender que esa clase de uniones sean respetuosas con sus miembros/es: “Justamente en mi anterior relación, mi ex pareja me toca mucho el tema y yo obviamente reaccionaba muy [ríe] muy mal a eso y le decía ‘no, cómo se te ocurre, estás loco’ y él me decía ‘no te preocupes, pronto lo vamos a hacer’. Y yo como tás loco, oye, y nunca lo tomaba muy en serio” (Renzo, 25 años). Aquí se evidencia cómo el tema era tomado casi a la broma, como algo que se veía irrealizable e impracticable (“tás loco”).

Sin embargo, con el tiempo y la madurez, algunos entrevistados lo han vuelto a conversar con sus nuevas parejas: “no hablarlo de... porque uno quiere abrirlo, sino hemos hablado, ¿sabes qué?, o sea, no me gusta, a mí tampoco me gusta” (Alberto, 23 años); “Y recién con mi pareja actual hemos hablado del tema y hemos hablado bastante del tema, y ahorita hemos llegado a la conclusión de que ninguno de los dos está para una relación abierta” (Renzo, 25 años). Préstese atención a cómo Alberto resalta, desde un inicio, que la conversación no era porque querían abrir su relación, sino para dar cuenta que era algo que no les gustaba, tratando de contener cualquier posibilidad de apertura (y dejarme en claro que no era su intención).

Lo mismo sucede con Renzo, pareciera que se conversa porque es un tema a discutir en algunas parejas gay* actuales, pero que en realidad no hay una voluntad sincera por discutirlo, pues la respuesta parecería estar ya predeterminada. ¿Qué tan abiertos

¹³ Prefiero referirse a “arreglos monogámicos” en lugar de “relaciones monogámicas” para dar cuenta del carácter procesal de estas uniones sexoafectivas e indicar, en última instancia, que podrían eventualmente devenir en diferentes acuerdos no monogámicos (Marentes, 2019).

están a discutirlo? ¿Qué tanto este “no-gusto” es parte de un marco mental heterosexista hegemónico que considera como destino inevitable la monogamia (Montali et al., 2023)? Al menos como opción públicamente asumida, pues sabemos las muchas infidelidades en parejas heterosexuales, solo basta con ver los programas de espectáculos.

En otros casos, tan solo pensar o conversar sobre la posibilidad de abrir sexualmente la relación se convierte en doloroso e incómodo, debido a inseguridades propias y al temor que suscita una posible infidelidad alrededor de la confusión entre el sexo-con-otros y el afecto-con-otros:

Si un tercero viene, no es la idea de vincularme sentimentalmente con este tercero, ¿no?, porque la idea, o al menos, desde mi perspectiva es que si un segundo, si estamos, somos dos, ¿no?, un tercero sea como que, bueno... acuérdate que somos una pareja, pues si el tercero viene, todo bien, pero qué pasa si es que en algún momento este tercero se llega a enamorar de mi pareja, ponte, entonces, ahí como que se torna incómodo. [¿O quizá los tres se enamoran?] ¿O quizá los tres nos enamoremos? No es algo que yo lo veo, alucina, no al menos desde mi perspectiva. [...] No lo he mirado tampoco, no es algo en lo que me sienta cómodo, con mis propias inseguridades, quizá. (Víctor, 25 años)

Así, el poliamor aparece como muy lejano a sus opciones realmente disponibles de vivir sus afectos y sexualidades. Es revelador cómo hay quienes asocian el poliamor con la infidelidad, el desorden, la corrupción y la indecencia (Montali et al., 2023). En este testimonio, la ruptura del arreglo monogámico (“acuérdate que somos una pareja” o “este tercero se llega a enamorar de mi pareja”) anula cualquier posibilidad de una relación sexual o amorosa de más de dos personas, debido a las inseguridades. Es pertinente notar que en los/es entrevistados/es de menores recursos económicos se encuentra una mayor reticencia a relaciones abiertas, tal vez por los patrones sexuales y de uniones más tradicionales a los que se hayan expuestos/es en sus entornos cercanos.

Sin embargo, en los entrevistados con mayores recursos, se encuentra una disposición (al menos declarativa) para discutir el tema. Precisamente uno de ellos lo ha experimentado en su relación, lo que le ha hecho replantearse sus prácticas sexoafectivas. Este es el caso de Pablo, quien comenzó con un acuerdo monogámico, en su momento tuvieron problemas de celos, pero gracias a una situación que “fluyó” naturalmente, se les presentó la posibilidad de hacer un trío y la aprovecharon, de modo que ahora “somos mucho más abiertos, no completamente abiertos”. Así, la apertura de las relaciones se plantea como un *continuum*, donde “hay diferentes formas de abiertas, algunas totalmente abiertas, como que literal cada uno puede

hacer lo que quiera por su lado y todo bien, y otro más como que solo hacen cosas juntos” (Pablo, 32 años). Por el momento, Pablo y su novio se encuentran en esta última situación, donde pueden hacer tríos “siempre juntos los dos”. Esta es la primera relación de este tipo que tiene el entrevistado, con sus parejas anteriores no lo había experimentado.

Dentro de su entorno de amigos gay, esta forma de uniones son la regla: “Y en lo que veo a mi alrededor, o sea, otras parejas, o sea, si es que lo cuantificas de alguna forma, eh... la mayor cantidad de parejas gays que conozco que son amigos, están en relación abierta, alucina” (Pablo, 32 años). Pablo vive en un círculo social muy específico (una “burbuja”) de hombres gay cisgénero de sectores acomodados que tienen la posibilidad de quebrar las normas sexuales monogámicas sin ninguna consecuencia (o muy pocas) contra ellos. Él considera que el mero hecho de ser gay —que en su experiencia ya viene emparejado con el rompimiento de algunos prejuicios— permite tener una vida sexual más variada y deconstruir la clásica relación romántica idealizada que la sociedad impone: “los gays somos más, ya hemos roto una primera barrera, quizás somos más propensos a deconstruir otra, ¿no?, y a derribar otras barreras, entonces la idea de la relación romántica, las personas homosexuales somos más propensos a repensarla” (Pablo, 32 años). De alguna forma, en su experiencia, las relaciones gay son más “líquidas”, en el sentido de estar marcadas por la inestabilidad y la fluctuación (Bauman, 2003).

Una situación similar de proximidad con entornos más sexualmente abiertos, lo vivió Alejandro, quien a pesar de provenir de un entorno socioeconómico bajo e interactuar con parejas con discursos conservadores del género (en específico, su familia), su vinculación —en la universidad y la vida profesional— con personas de sectores más acomodados y que han deconstruido sus prácticas sexuales, le ha permitido replantear su sexoafectividad. En su caso, la pandemia se presentó como una ventana de oportunidad para explorar otras formas de vivir la sexualidad en pareja: “en mi última relación, sí, nos planteamos abrirlo un poco, por el tema de la pandemia, ¿no?, este, también, porque, bueno, por el tema de, vivimos lejos. Y bueno, lo sexual también es importante, es necesario. Y hay muchas restricciones. Y, bueno, de hecho, ya habíamos conversado antes, ¿no?” (Alejandro, 34 años). De alguna forma, las limitaciones del confinamiento estricto y la limitada movilidad incentivaron a que Alejandro y su ex pareja (actual “saliente”) se permitieran romper con la exclusividad

sexual, volviendo posible y legítimo que cada uno tenga otras parejas sexuales, mientras mantenían la relación amorosa.

Al igual que en el caso de Pablo, la apertura solo se limita a lo sexual: “por el lado afectivo no lo he intentado porque, no me lo he planteado tampoco. O sea, el tema de la no exclusividad siempre lo hemos planteado como sexual, no lo hemos planteado como afectivo en ningún momento, tal vez no se nos ha ocurrido” (Alejandro, 34 años), limitando las posibilidades de una relación poliamorosa. Pablo y Alejandro son dos casos atípicos dentro de un conjunto de entrevistados/es que apuestan fuertemente por la monogamia y la exclusividad sexual. Empero es necesario considerar que la apertura es siempre controlada, pues se busca restringirlo solamente a lo sexual o no pensar en la posibilidad de plantear un poliamor. Aquí conviene precisar que las parejas con acuerdos monogámicos tienen un menor tiempo de relación frente a las que están abiertas (alrededor de seis meses frente a 5 años, respectivamente).

Las razones que se aducen para explicar la apertura se debe a, por un lado, un factor meramente coyuntural (las restricciones de la pandemia de la Covid-19), y, por otro, una oportunidad que se presentó y que ayudó a lidiar con la monotonía sexual. En ese mismo sentido, dos de las parejas con acuerdos monógamos también plantean la posibilidad de abrirla en situaciones específicas: ante la juventud y poca experiencia sexual de una de las partes (Renzo, 25 años) y frente a un eventual viaje al extranjero por un tiempo prolongado (Alberto, 23 años). La monogamia parecería encontrar ciertos límites como opción práctica y viable para algunos. Precisamente estos dos casos de mayor apertura a la posibilidad de abrir sus relaciones está presente en entrevistados con mayores recursos económicos (y posibilidades de salir fuera del país a seguir estudios de posgrado).

Tabla II: Familia, experiencias religiosas y situación sentimental

Nombre	Edad	Creencias y prácticas religiosas	Relación de la familia con su sexualidad	Situación sentimental
André	32	Agnóstico, participó en un grupo cristiano barrial de niño	Lo aceptan, pero no al 100%. No ha salido del clóset como género fluido. Tiene una hermana lesbiana con familia homoparental.	Soltero

Nombre	Edad	Creencias y prácticas religiosas	Relación de la familia con su sexualidad	Situación sentimental
Víctor	25	Agnóstico	Lo aceptan, pero mantienen prejuicios.	Relación monogámica de 6 meses
Óscar	33	No sabe si es ateo, agnóstico, no se identifica.	Lo aceptan, ha sido un proceso, a pesar de que su mamá sea evangélica.	Relación monogámica desde 2020
Alejandro	34	Ateo. Luego de decirle a su familia sobre su sexualidad, fue obligado a ir a misa.	Su familia lo sabe, pero evitan conversar al respecto, no lo aceptan.	Está conociendo mejor a su ex pareja, no tienen exclusividad sexual.
Carlos	28	Formación católica, mariano. Asistía al Opus Dei y tuvo "terapias"	Lo aceptan, pero mantienen prejuicios.	Soltero
Pablo	32	Católico por tradición. No practica desde que salió del clóset y de independizó.	Familia conservadora, al principio les chocó, pero han aprendido a tolerarlo.	Relación monogámica con apertura sexual, 5 años.
Alberto	23	Católico por imposición familiar, ya no practica. Fue catequista. Le pidieron tener terapias de conversión.	Lo aceptan, fue un proceso duro, pero mantienen prejuicios.	Relación monogámica de 6 meses
Luciano	23	Agnóstico. Fue criado en el catolicismo.	Lo aceptan, pero mantienen prejuicios.	Soltero
Jorge	28	Criado en el catolicismo. Católico (Señor de los Milagros), aunque no practicante.	Su familia lo sabe, pero no es algo de lo que se habla.	Soltero
Renzo	25	Se identificaba como católico, ya no practica.	Su familia cree que lo sabe, no ha tenido la oportunidad de conversarlo.	Relación monógama de casi seis meses con una chique trans no binarie
Jorge Ch.	51	Cree en dios, no tan apegado	Su familia lo sabe, no fue un problema tan grande.	Soltero

3.5 Amistades: espacios seguros y burbujas LGBTIQ+

Los/es entrevistados/es tienen círculos de amigxs que están conformados en su mayoría por otros hombres gay, personas trans en el caso de quienes pertenecen a la comunidad Ballroom, o mujeres. En general, a las amistades hetero-cis, lxs conocen en el colegio, la universidad o el trabajo. Mientras que a las personas LGBTIQ+, en los espacios de socialización (Motta, 1999; Livermon, 2014) como fiestas, discotecas, amigos/es de amigos/es o de (ex)parejas, organizaciones, comunidades, redes

sociales, o aplicaciones de citas y sexo casual: “no sé si una mayoría, pero sí hay una gran proporción de hombres gays definitivamente [ríe], este... Pocos amigos del colegio, eh... los, literal perdí contacto con ellos, más o menos en la época que salí del clóset” (Pablo, 32 años).

Es necesario resaltar el papel que cumplen estas amistades en la formación de espacios seguros que, en diferentes momentos de sus vidas, les dotan de un círculo de protección frente a una sociedad, una familia o un colegio hostiles, permitiendo la consolidación del autoestima y la autovalidación (Detrie y Lease, 2007):

Y aparte de ellos, de mi colegio, también tengo muchos amigos, este, LGBT que he ido conociendo por la vida, ¿no?, por amigos en común o por diferentes cosas, no sé, fiestas o incluso mis relaciones que me han presentado a sus amigos, etcétera. [¿Consideras que son un soporte?] Sí, claro. O sea, considero de que... No sé si los llamaría soporte porque personalmente no tengo ningún problema con ser gay, no creo ni siquiera que de cerca haya vivido una etapa de confusión como la viven muchas personas, o de violencia psicológica en sus familias, como la viven muchas personas como para necesitar un soporte tan grande. Pero por el hecho, pero justamente por el hecho de que ellos siempre han estado ahí, o sea, nunca me he visto expuesto a este tipo de cosas porque ellos nunca han tenido problemas con esto, entonces ellos, todos ellos, mis amigos, mi familia, han significado un soporte, eh, como una base total en toda mi vida. Entonces, sí, por supuesto que sí lo son. (Luciano, 23 años)

En este caso, Luciano, en un primer momento, expresa que no vivió episodios de confusión respecto a su sexualidad o que no afrontó circunstancias de violencia que necesitaran de la protección de un grupo de apoyo. No obstante, luego de reflexionar, considera que más bien se vio en esta situación privilegiada de estar rodeado de personas que lo quieran y apoyan, como un resultado precisamente de contar con esta red de soporte. Por otro lado, hay otras personas que se encuentran en mayores condiciones de vulnerabilidad —económica y social— que necesitan con mayor insistencia de estos pequeños espacios seguros en medio de una sociedad tan heteronormativa y homo(trans)fóbica, que les podría hacer mucho daño:

Yo por ejemplo, fuera de Ballroom tengo a Cabritas Resistiendo, que hace invasión trans, que hacían eh... cuando fue verano, era la invasión trans, versión trans, que llamaba a todas las personas trans, no binarias, género fluido a que vayamos a las playas... [...] a integrarse, a conocerse, a saber que hay una red de personas ahí fuera que les están esperando para que se puedan integrar y puedan, podamos compartir dentro de nuestros propios pares, y... bueno, este, en este verano que pasó, fue bastante interesante porque, eh... vinieron muchas, muchas personas trans que, que, que nunca iban a la playa porque tenían miedo de que la gente los pudiera juzgar, de sus cicatrices, de que si aún no están operados, entonces nunca tenía esa confianza de poder estar en ropa de baño o de meterse al mar, entonces, ya estando con todos nosotres, tuvieron ese valor de, de ir tomar esa playa, de, sentirse seguras, de estar confiadas de saber que están en un espacio seguro, y que nadie, nada les va a pasar ni nadie... estamos aquí nosotros para protegerles, para sentirles, para hacerles saber de que son aceptadas y que sus cuerpos son bellos y que no tienen nada de malo [...] Es una forma de integrarnos y saber que no estamos solos, o solas o soles y que afuera hay una comunidad que te va abrazar, que te va a amar, que te va a respetar, que te

va a hacer sen... te va a hacer sentir quien tú eres sin, sin temor a que te puedan juzgar, y eso es muy lindo porque muchos espacios a veces no hay, no existen, entonces tratamos de crear ese espacio para todes, ¿no? (André, 32 años)

Así, crean sus burbujas, sus comunidades, donde comparten gustos, afinidades y experiencias, porque la vivencia de la “otredad” les ha enseñado que necesitan de otras personas que los/es entiendan y que puedan empatizar con ellos/es (Víctor, 25 años). Estas comunidades significan grandes alternativas de soporte, como en el caso de Luciano, quien considera que gracias a sus amigos gay del colegio (y el grupo tan cercano que formó con ellos) pudo crecer seguro y en un ambiente que no le suscitó problemas ni remordimientos con su sexualidad, sino que se aceptaron mutuamente.

Por su parte, André —ya de adulto— comenzó a formar comunidades de apoyo más fuertes, con un gran componente colectivo para hacer frente a la sociedad heteronormativa y tomar el espacio público. Algo que a una persona cisgénero le podría parecer tan trivial como lo es ir a la playa y meterse al mar, para una persona trans es todo un reto por el entorno social en el que vive. Es gracias a estas redes y la afectuosa compañía, que logran sobreponerse a los prejuicios y poder vestir un bikini o un traje de baño en público. Tomar el sol en la playa es un acto político para algunas personas. Del mismo modo, la comunidad Ballroom afro y queer en Estados Unidos resalta por la construcción de un sentido de hogar y familia para sus miembros (Arnold y Bailey, 2009). En cierto sentido, estas comunidades se transforman en un espacio concreto donde es posible imaginar y vivir la utopía *queer* (Muñoz, 2020), explorando formas novedosas de existir y formar conexiones con lxs demás.

Sin embargo, son conscientes de la fragilidad que tienen estas “burbujas”, por eso es tan revelador que se utilice este término en algunos casos para mostrar que sus espacios seguros son pequeños e inestables, que pueden “explotar” en cualquier momento, o ser confrontados con la homofobia de la sociedad y puestos en peligro por la heteronormatividad (Warner, 1991). Incluso Pablo, desde su posicionalidad de relativo privilegio social, económico y étnico, evidencia la precariedad de su seguridad: “cuando cambias de espacio o a veces olvidas que estás literal en una burbuja, viviendo en burbujas, y cambias de espacio, y te das cuenta wow, este, te sientes inseguro, y que no todos los espacios son seguros para ti” (Pablo, 32 años). De cierta forma y a su manera, todos/es los/es entrevistados/es experimentan la sensación de inseguridad por motivo de su orientación sexual, más allá de los privilegios sociales que puedan tener o no.

Esta fragilidad también demuestra el carácter artificial y de constructo social de estas instancias (Motta, 1999; Livermon, 2014), donde resalta la inventiva y la agencia de estos/es sujetos/es: “no necesariamente un espacio nace siendo seguro, ¿no?, o se da y ya, llegas a un espacio seguro y ya, puede ser un espacio inicialmente árido o incómodo” (Víctor, 25 años). Los espacios seguros no nacen, se hacen y se propician, pues dependen de las relaciones de complicidad y confianza que se establecen entre sus miembros/es.

La gran mayoría de personas con las que conversé para esta investigación mencionaron los pocos amigos hombres hetero-cis que tienen en sus vidas. Esto resulta interesante porque vivimos en un mundo donde la heterosexualidad es la orientación sexual predominante, lo que parece indicar que hay un esfuerzo consciente por ir perdiendo el contacto con ellos. En muchos casos parecería consistir en dejarle de hablar a los amigos del colegio (especialmente luego de salir del clóset) y, en específico, a aquellas personas que no aceptan su sexualidad: “Yo no tendría amigos que no me, este, que no me acepten con mi orientación sexual, por eso mismo, me he alejado de la promoción de mi colegio” (Carlos, 28 años). Esto lleva al mismo tiempo a afianzar las redes de afinidad con personas LGBTIQ+ y mujeres, lo que haría devenir sus amistades en más cercanas e íntimas.

Sin embargo, también hay quienes tienen (o han tenido) más interacción con hombres heterosexuales, por ejemplo, debido a que estudiaron una carrera que tradicionalmente ha sido entendida como “masculina”. Este es el caso de Alberto que estudió ingeniería, y tuvo que desarrollar estrategias para sobrevivir en un ambiente hostil y bastante homofóbico (ser el estudioso del salón le hacía ganarse el respeto de sus compañeros):

No me podían joder o no me podían hacerme nada, porque o sea, ellos estudiaban con mis cosas. Entonces seré un maricón de mierda, y odias que sea maricón de mierda, pero tú apruebas porque estás viendo el examen que hizo el maricón de mierda o estás viendo los apuntes que hizo el maricón de mierda, o estás yendo al evento que organizó el maricón de mierda. Entonces, no te queda más que apechugar. O, muy por el contrario, rompes los prejuicios que tienen estas personas. (Alberto, 23 años)

Alberto relata que muchos conocidos suyos en la facultad de ingeniería podrían discriminarlo por su orientación sexual, pero que debido a sus buenas notas, apuntes o iniciativas estudiantiles —por una lógica utilitarista— se verían obligados a repensar sus prejuicios contra él (y quizá también contra las personas LGBTIQ+). El conocerlo, saber su calidad como persona y como estudiante le daba cierta ventaja,

permitiéndole intercambiar su “capital intelectual” por tolerancia, aceptación y —tal vez— reconocimiento. Esto evidencia la agencia que Alberto buscó y gestionó para hacer frente a un ambiente muy hostil. No obstante, este entrevistado replica la “compra de reconocimiento” que también expresaba en su entorno familiar, donde justificaba la validez de ser gay porque era “buen hijo”.

Por otro lado, Alberto y Renzo, quienes tienen más amigos y conocidos heteros, suelen asumir un papel de “concientización” para aclararles las dudas que puedan tener con respecto a los temas de diversidad sexual: “más que un soporte, es como, soy su... Con quien se quitan las dudas de ciertas cosas, ¿no?, que también me parece bacán porque tienen el interés de hacerlo, ¿no?” (Renzo, 25 años). Así, con personas heteros, algunos de los/es entrevistados/es asumen un papel pedagógico para tratar de derribar ciertos prejuicios contra las minorías sexuales.

Por su parte, Jorge es un caso atípico dentro del grupo de jóvenes gay* con quienes he conversado, pues es el único que oculta su sexualidad a sus amigos heteros del colegio. Es pertinente resaltar que hace constante referencia a que es un “secreto”, dado que no lo ha conversado directamente con ellos, pero asume que lo deben de suponer. Él se considera el “chistoso” del grupo, por lo que su papel es hacer bromas y escuchar sobre la vida de sus amigos, hablando muy poco de él (o evitando hablar sobre sí mismo, pues podría filtrarse algún comentario sobre su sexualidad). Jorge es también el que tiene una “burbuja” gay más pequeña, dado que recién hace poco ha comenzado a tener amigos gay, y no suele frecuentar espacios de socialización LGBTIQ+ (Motta, 1999; Livermon, 2014), viendo bastante reducidos sus contactos con pares gay:

Bueno, eh, la primera vez que tuve un amigo, este, también de mi misma orientación fue en el año 2018 más o menos, este, a través de una aplicación, de la aplicación [de citas y sexo casual] de Grindr, este, pero, digamos que todo fue en tono amical, nunca fue nada, digamos que romántico o sexual, entonces este, y conocí a un amigo, ahí, de ahí conocí a otro, así ahí conocí a otros más, este... digamos que chateábamos al inicio, después nos íbamos a tomar un café después de un tiempo a conocerse, a veces salíamos más, a veces salíamos menos, y digamos que fui formando algunas amistades, pero... como te digo, como yo no soy una persona que salga mucho, a bares o a discotecas, este, digamos que mi manera de socializar se limita al uso de redes sociales o, y, bueno básicamente eso, básicamente eso, y, no es algo que me molesta o me avergüence, porque siento que es parte de mi, de mi manera de ser también, ¿no?, entonces, lo tomo, lo tomo como lo que es, ¿no?, como parte de, como parte de mi manera de ser. (Jorge, 28 años)

De cierto modo, Jorge tiene dos grupos de amigos que no se conocen entre sí de manera consciente y voluntaria, pues su contacto pondría en evidencia su “secreto”;

esto da la impresión de que habitase dos instancias distintas y excluyentes que, a la vez, lo dividen en dos. Renzo vive algo similar, aunque por otros motivos más relacionados con la pertenencia socioeconómica de sus amistades. Por un lado, están sus amigxs de su universidad privada, con los suficientes recursos y capitales económicos, sociales, culturales y simbólicos para tener una vida acomodada con el apoyo de sus padres. Por otro lado, sus amigos del Ballroom que viven en mayor precariedad, incluso algunos han sido expulsados de sus hogares por sus familias, otros tienen serias dificultades para insertarse en el mercado laboral y poder mantenerse económicamente, por lo que recurren a estas redes comunitarias para su supervivencia: “esas personas no lo pasan tan bien como cualquier chico de mi universidad, de mi carrera, por ejemplo, que tienen todo, va en carro, está en una buena universidad, tienen los papás, tiene el dinero, tiene el [indistinguible], el renombre, se va a sus fiestas todo los fines de semana” (Renzo, 25 años).

La experiencia en el Ballroom ha confrontado a Renzo con una realidad que conocía nominalmente pero con la que no se había visto interactuando: “son realidades que están tan cerca y a la vez tan lejos, ¿no? Y yo a un comienzo obviamente no miraba mucho esas realidades, hasta que me topé cara a cara con ellas, ¿no?” (Renzo, 25 años). Por esto también su fuerte compromiso con “enseñar” a sus amigxs heterosexuales un poco de este aprendizaje, en miras a buscar mayor empatía de su parte.

Como se puede apreciar, las burbujas no son completamente cerradas ni herméticas, pues los/es sujetos/es están inmersos/es en un entramado social mucho más complejo de lo que podría sugerir la figura de la “burbuja”. Los espacios seguros LGBTIQ+ no son su único ámbito de socialización (Motta, 1999; Livermon, 2014), pero tal vez sí uno de los más importantes para el desarrollo de su autoestima, confianza, y en el que se sienten más cómodos/es. Es en esas burbujas donde comparten experiencias, generan vínculos, afectos y complicidad. Y donde potencialmente podrían politizar su sexualidad.

Capítulo IV: Perfiles de politización de la sexualidad

Los/es participantes de esta investigación tienen trayectorias de vida variadas, pertenecen a diferentes niveles socioeconómicos, tienen familias que han procesado su homosexualidad (o su sexualidad no hegemónica) con distintos niveles de aceptación, cuentan con círculos sociales LGBTIQ+ con variadas densidades, han tenido experiencias con la religión de diversos tipos, así como diferentes modos de involucrarse políticamente, de acuerdo a su propia disponibilidad e interés. Aquí entiendo a la “política” en un sentido amplio —que no se restringe a lo formal, institucional ni su involucramiento en movimientos sociales—, sino también a las múltiples formas en que la experiencia de la sexualidad de algunos/es sujetos/es gay* puede ser politizada en las vidas privadas, cotidianas y bajo repertorios de acción aparentemente inocuos (de Belaunde, 2017; Mezarina, 2015, pp.105-106).

Siguiendo la propuesta teórica de la ciudadanía sexual (Evans, 1993; Bell y Binnie, 2000; Fassin, 2008), la sexualidad tiene la posibilidad de ser expresada y discutida en público legítimamente con el propósito de obtener reconocimiento de derechos y amparo estatal. En contra de visiones androcéntricas y heterosexistas que pretenden ser “*gender neutral*”, pero que en realidad buscan mantener el *status quo*, condenando al silencio las necesidades de género de las mujeres y las minorías sexuales. Así, se considera cuáles son las formas —sutiles en algunos casos— que toma esta politización, abriéndose un *continuum* de posibilidades que van desde lo más individual (como la vivencia de la diversidad sexual en público a modo de visibilización) hasta la incidencia política organizada (para la aprobación de leyes).

En base a las trayectorias de vida, círculos sociales de pertenencia e involucramiento político de los/es entrevistados/es se pueden identificar dos grandes perfiles de vivencias del “ser gay”: el (I) individualista y el (II) asociativo, este último se subdivide en tres experiencias como (II.I) el comunitario, (II.II) el político y (II.III) el activista. Estos perfiles no pretenden ser exhaustivos ni mutuamente excluyentes, al contrario, en la práctica los/es sujetos/es suscriben a varios de sus subtipos a la vez (y deben de haber otros perfiles que no se identificaron en el trabajo de campo). Es necesario aclarar de antemano que este no es un ejercicio crítico, ni de exigir mayor compromiso público a los/es entrevistados/es —pues nadie está en la obligación de hacer activismo—, sino de describir y sistematizar las modalidades que se han encontrado.

Tabla III: Perfiles de politización de la sexualidad

Perfiles		Estrategias	Prácticas
Individualista		Manejo de información	Revisión de noticias (o cuentas LGBTIQ+ en redes sociales)
		Activismo de lo cotidiano	Visibilidad con sus propias existencias Incidencia en redes sociales Concientización en espacios cisgéneros
		Desempeño académico/profesional	Tesis con temática LGBTIQ+ Investigación activista Apoyo a personas LGBTIQ+ desde sus puestos en el Estado
Asociativo	Experiencias comunitarias	Comunidad Ballroom	Gestión comunitaria de las necesidades (polladas, eventos) Espacio de escucha, entendimiento mutuo y reconocimiento
	Experiencias políticas	Liberalismo de derecha	Incidencia en redes sociales Participación en proyectos de ley
		Socialismo de izquierda	Política partidaria Política movimientista
	Experiencias activistas	Activismo de ONGs históricas	Incidencia pública Participación en proyectos de ley
		Activismos universitarios	Grupo de apoyo Actividades informativas Incidencia pública

4.1 Perfil Individualista: una apuesta por la visibilidad

Este perfil es el que se aprecia en la mayoría de los casos, considérese el contexto peruano actual donde el neoliberalismo ha calado fuerte en las subjetividades de lxs peruanxs y han optado por incorporar discursos que privilegian el esfuerzo individual y el éxito personal, mientras que invisibilizan las vinculaciones y dependencias múltiples que tienen con respecto a lxs demás (Cuenca et al., 2022). La vivencia de la sexualidad individualista se caracteriza por la prioridad que se le da a la vida íntima de cada persona como instancia de realización personal, así la asistencia a fiestas gay, el consumo o las amistades LGBTIQ+ son muy significativas para dotar de valor a la vida (Camacho, 2019).

El margen de referencia de estos/es sujetos/es es el “yo” (nótese la centralidad del adjetivo posesivo “mi”); como lo condensa Jorge (28 años): “no es que tampoco no

quiera hacer nada, pero, hum, pero digamos que tengo mis propios problemas, mis propios temas, mis propias preocupaciones”. Al contrario, la política o cualquier forma de acción colectiva son vistas como lejanas, incluso pareciera que quitan tiempo a la dedicación a unx mismx, por lo que no forman parte de movimientos sociales, partidos políticos o colectivas de la diversidad sexual.

Empero, esto no quiere decir que no tengan la intención de hacer algo por la causa LGBTIQ+, pues sí la tienen, por más que sea declarativa o un simple deseo abstracto (“no es que tampoco no quiera hacer nada”). En realidad, sí se engarzan en prácticas cotidianas que ellos/es consideran esenciales y realizables de acuerdo a sus posibilidades, pues no requieren integrar colectivas ni mucha dedicación de tiempo. Entre las más sencillas se encuentra la de tratar de mantenerse informados/es sobre la temática LGBTIQ+ (Jorge, 28 años). Nótese que el entrevistado se refiere a “tratar”, matizando el compromiso, pues estar informado/e es el objetivo deseable, pero no necesariamente siempre se va a asegurar su cumplimiento. En los últimos años, Jorge (aún en el clóset) se ha relacionado ocasionalmente con algunos amigos gay (que antes no tenía), quienes —entre otros motivos— le han hecho ver la necesidad de conocer sobre los derechos LGBTIQ+ y, frente a esto, hace un esfuerzo por informarse.

También “el solo hecho de vivir”, de exponerse y ser visibles (Pablo, 32 años) es considerado como una acción política, pues es una forma de mostrar a las personas más jóvenes que una vida fuera de la heterosexualidad es posible y digna de ser vivida. De manera similar, mostrarse en espacios habitados por personas cisgénero puede ser otra estrategia para dar visibilidad, dando cuenta de un “activismo de lo cotidiano” que no implica el clásico repertorio de acciones colectivas ni organizadas, sino que apela a la espontaneidad y las pequeñas acciones rutinarias con la familia y los círculos sociales (Mezarina, 2015, pp.105-106).

Así, Renzo (25 años) conversa con sus amigxs de la universidad —con vidas privilegiadas y recursos económicos para tener casas de playa, acudir a fiestas exclusivas y costear una universidad de élite— sobre sexualidad, identidad de género o roles de género —cuando sale el tema o quiere cuestionar algún comentario o situación que se presenta—, buscando visibilizar “realidades que no ven”. De alguna forma, podría decirse que él busca compartir con sus amigxs lo que descubrió con su

involucramiento en la comunidad Ballroom, a manera de una *anagnórisis*¹⁴, para que abran los ojos metafóricamente y replanteen su forma de relacionarse con las personas LGBTIQ+.

Conviene notar que la mayoría de entrevistados que se alinean con perfiles y estrategias individualistas se encuentran en el NSE B. En algunos casos, las comodidades, propias de su situación socioeconómica, en las que han crecido y desarrollado sus vidas, generan un desincentivo para involucrarse activamente en acciones organizadas, dado que no han tenido que luchar por su subsistencia ni protegerse frente a la discriminación, como algunos/es de los/es otros/es entrevistados/es. Respecto a sus amigos gay, Pablo explica:

Nunca han estado en la necesidad de decir oye me falta eso, oye voy a luchar por esto porque lo necesito, siento que no están ahí, tienen sus necesidades básicas ya cubiertas y lo pasan bien, porque son personas educadas, privilegiadas y están, por encima de la media, más de la media probablemente, en los cuartiles superiores de ingresos, no tienen nada de qué quejarse, entonces, no sé, no hablan de esos temas, porque no son sus necesidades actualmente. (Pablo, 32 años)

Sin embargo, pese a que valora este activismo cotidiano, también es visto como insuficiente por él mismo: “siento que es una deuda, sí, creo que todos sentimos algún tipo de responsabilidad moral con, con este tema, no todos lo hemos abordado, yo sí siento un poco de ‘oye deberías hacer más’, ¿no?, especialmente viviendo en este país, estando en una posición privilegiada” (Pablo, 32 años). Este entrevistado cuestiona la realidad del país y las desigualdades sociales que atraviesan las minorías sexuales, por su propia trayectoria de estudios y de vida, frente a lo cual siente “una deuda”, pues afirma que podría hacer más. Empero, las responsabilidades del día a día y los compromisos sociales, lo alejan de acciones más comprometidas.

Hay otras prácticas que implican un mayor grado de agencia política dentro del paradigma individualista. Por ejemplo, aprovechar los tiempos de ocio para hacer incidencia desde sus redes sociales (André, 32 años; Víctor, 25 años; Carlos, 28 años; Alberto, 23 años); lo que se llama ciberactivismo y se encuentra en otras investigaciones con jóvenes LGBTIQ+ peruanxs (Giesecke, 2018; Mezarina, 2015, pp.88-91). Aquí hay mayor variación en torno a sus pertenencias socioeconómicas, pero parece que quienes menos recursos tienen, hacen un trabajo más sostenido. En

¹⁴ En el teatro griego se conoce como *anagnórisis* al descubrimiento que tiene un personaje de información que desconocía, pero que genera un cambio fundamental en su existencia.

palabras de André (32 años): “trato también de educar a la gente, concientizarla, darles ese espacio, esa visibilidad de integrar a las personas”.

Al contrario de Jorge, quien no comparte asuntos LGBTIQ+ en sus redes sociales, pues varixs de sus contactos desconocen su orientación sexual; André ve sus redes sociales como un espacio de divulgación de información y de aprendizaje para personas que quizá están empezando a cuestionarse las “cosas” (la sexualidad, la identidad o los roles de género). Al formar parte de la comunidad Ballroom, André ha conocido a personas trans y ha visto de primera fuente las condiciones de precariedad y vulnerabilidad a las que sus vidas se encuentran sujetas (con las que simpatiza y con las que muy probablemente se siente reflejado, especialmente, respecto a las carencias económicas). Ante esta situación, él/elle les considera como prioritarias para hacer su trabajo de concientización, pues sabe que hay otras personas LGBTIQ+ y hetero-cis —entre sus contactos— que quizá no sepan de la discriminación estructural que viven a diario.

Por otro lado, se puede hacer un trabajo de incidencia desde sus propios desempeños en el mundo académico (Alberto, 23 años; Carlos, 28 años; Óscar, 33 años; Renzo, 25 años) o en sus puestos de funcionarios públicos dentro del aparato estatal (Carlos, 28 años). Renzo (también miembro de la comunidad Ballroom) se encuentra haciendo su tesis de comunicaciones, la cual consiste en un documental sobre una *drag queen* peruana. En última instancia, busca visibilizar a artistas LGBTIQ+, personas trans y a su propia colectiva: “Entonces yo creo que este documental va a ser un grano de arena que yo quiero dar para mi comunidad también y para visibilizar más caras y visibilizar más personas, visibilizar más experiencias. Yo realmente quiero hacerlo eso, más que por egresar, realmente quiero hacer porque quiero hacer el documental y quiero que ellos vean y se vean, ¿no?” (Renzo, 25 años).

Detengámonos un momento, ¿quiénes son “ellos”? Si bien es cierto que el entrevistado se refiere a “mi comunidad”, inmediatamente designa a sus miembros como “ellos”. ¿Cómo entender esta identificación/alterización? Aquí es preciso considerar que Renzo se siente parte de la comunidad Ballroom (porque lo han recibido, le han enseñado sus prácticas artísticas y ha sido un espacio para cuestionar los roles de género). Pero, al mismo tiempo, se posiciona como externo, en tanto no es una persona trans, ni comparte las carencias económicas de muchxs de ellxs o las experiencias de discriminación por su identidad de género. Frente a esta posición

ambigua, Renzo demuestra su compromiso con sus compañerxs haciendo su tesis (una investigación tan personal) sobre ellxs.

Por su parte, Carlos también encontró en su tesis de derecho¹⁵ una oportunidad para abordar temas LGBTQ+. En su desarrollo profesional, ha trabajado en varios rubros —desde el periodismo hasta el derecho laboral—, en los cuales siempre ha tratado de incorporar una perspectiva de diversidad sexual (pese a la resistencia de algunos jefxs). Actualmente, él trabaja en el Estado y cuenta cómo desde su oficina ha podido ayudar a que la burocracia pueda “leer” —retomando el concepto de “legibilidad” de James Scott (1998)— a la población LGBTQ+. Vale decir, para que el Estado sea capaz de comprender sus características, fuera de los lentes heterosexistas, causando un impacto real y significativo en sus vidas; en la práctica, colaborando con el largo trayecto para que el Estado “se vuelva *queer*” (Duggan, 1994).

Del mismo modo, Alberto trabaja como tutor dentro de su universidad, donde los casos que involucran a personas no heterosexuales suelen asignárseles a él, pues se valora su experiencia personal para dar un consejo adecuado. Aquí conviene resaltar que todos estos entrevistados han tenido familias con los recursos para costear estudios universitarios en instituciones prestigiosas, lo que asimismo incide —entre otros motivos— en que hayan aprendido un compromiso ético con su profesión, que les permita ejercer sus carreras incorporando estas banderas.

En los casos de Carlos y Alberto, también es necesario reconocer las trayectorias de resistencia activa y gran resiliencia que desarrollaron frente a entornos religiosos que quisieron enviarlos a terapias de conversión (en un caso lo lograron por cierto tiempo, mientras que el segundo se rehusó desde un inicio, abandonando la parroquia). Todo el sufrimiento que atravesaron permite entender que sientan un compromiso LGBTQ+ mayor que otros entrevistados, quienes han tenido vidas mucho más apacibles y sin tanta violencia contra ellos desde sus propias creencias y comunidades religiosas.

En suma, el perfil individualista politiza la sexualidad, es decir, considera que este aspecto íntimo de sus vidas no debe quedar en el espacio privado como históricamente se ha manejado el tema, sino que luchan cotidianamente —y bajo distintas estrategias con diversos niveles de compromiso— para posicionar

¹⁵ Considérese que una gran cantidad de las investigaciones sobre la unión civil o el matrimonio igualitario de estudiantes peruanxs, para acceder al grado, provienen del derecho.

públicamente sus sexualidades con el fin de obtener reconocimiento social y estatal (Evans, 1993). Entre los/es entrevistados/es, ninguno/e plantea una apuesta privatista que lo mantenga fuera de los focos de la esfera pública, ni siquiera en el caso del participante que se encuentra parcialmente en el clóset. Sin duda, estas minorías sexuales deben de existir en el Perú, pero no se encontraron durante el trabajo de campo. O tal vez la identificación gay* que se emplea en esta investigación marque un límite, en tanto quienes despoliticen la sexualidad no hegemónica (la mantengan en lo privado) no adscriban una identidad gay* y prefieran remitirse solo a prácticas sexuales (como sería el caso de hombres que tienen sexo con otros hombres). Aquí se deja planteada otra agenda de investigación.

4.2 Perfil Asociativo

El perfil asociativo requirió de una estrategia explícita para aproximarme a su realidad, pues sus expresiones fueron escasas en las primeras entrevistas que realicé, evidenciando que el apoliticismo generalizado de la sociedad peruana se replica en las personas gay*. Este se caracteriza por otorgarle importancia a distintas formas de asociatividad para politizar la vivencia sexual: experiencias comunitarias, activistas y políticas. Esto no quiere decir que, a diferencia del perfil individualista, las personas que comparten más rasgos con este, no disfruten y tengan una vida nutrida por sus individualidades, sino que además de eso, le dan un valor privilegiado a su compromiso colectivo con la acción organizada LGBTIQ+.

En este punto, conviene reconocer que no encontré activistas del movimiento LGBTIQ+ en el rango etario de estudio que pudieran conversar conmigo para esta investigación; me contacté con un par, pero no llegamos a cuadrar una fecha de entrevista. Por esto, para construir el perfil asociativo-activista recurrí —adicionalmente— a conversar con una persona de una edad mayor a la aquí estudiada, con 20 años de experiencia en el activismo gay; lo que nos permite a su vez establecer ciertas comparaciones respecto a las cuestiones generacionales.

4.2.1 Las experiencias comunitarias

La única experiencia comunitaria que he podido identificar en el trabajo de campo se refiere a la vivida dentro del espacio de Ballroom, que es sentido y concebido por sus

miembros como una comunidad, un grupo de pertenencia, reciprocidad, reconocimiento y ayuda mutua, creado por y para ellos (Arnold y Bailey, 2009). Este conjunto de vivencias exceden la individualidad y se funden en una experiencia gregaria. Así lo vive André:

Ballroom, como te dije en un principio, es comunidad. Dentro del Ballroom haces mucha comunidad, tú te, a la hora que entras tú te vas a deber a tu comunidad, tienes que hacer cosas por tu comunidad, eh, ver tantos casos, eh, hacer tus *statements* [...] Pero nosotros como Ballroom, somos un grupo de personas, donde nos juntamos, tomamos espacios, eh, practicamos en las calles, o en algún espacio cerrado o en un local y así, eh, eh, nos juntamos, conversamos, eh, abordamos nuestras problemáticas, eh, luchamos por nuestros derechos. ¿Por qué digo luchamos? Porque cada vez que nosotros vamos a un ensayo, eh, un parque, eh, o una plaza, la mayoría de, el 90% de los ensayos terminan en pleitos con los serenazgos, que nos botan, que nos corren, que hacemos mucha bulla, que no sé qué, los estamos peleando por, por, por hacer esos espacios nuestros, sin que nos boten porque no tienen ningún derecho de botarnos ni decirnos nada. (André, 32 años)

Como cuenta André, la comunidad Ballroom se erige como un espacio que les empodera, les reconoce y les hace sentirse parte de una colectividad (nótese la centralidad de la primera persona en plural —nosotros— para narrar su experiencia). No puede perderse de vista la exclusión —económica, social y de servicios tanto sanitarios como educativos, así como la persecución en sus prácticas— que sufren las personas trans, precisamente las que en gran parte iniciaron y conforman el Ballroom. Frente a esta realidad, como otras colectivas LGBTIQ+ (Cornejo, 2014), esta comunidad se comporta como una instancia de apoyo afectivo y de gestión social frente a las condiciones precarias de vida: “una rifa, que un compañero trans lo corrieron de su trans, que un compañero lo corrieron de su vivienda, que un cuarto para tal persona, que un empleo para otra persona, que, y así eventos, cocteles, polladas, tantas cosas que veo en, en redes” (André, 32 años).

La marginación que viven de parte de la sociedad hetero-cis (en el relato anterior resulta sintomático el papel de policía moral represora que se le otorga al serenazgo como guardián del orden heterosexista), les ha llevado a conformar grupos cerrados para poder sobrevivir. De ahí la importancia que el/le entrevistado/e le da a la generación de espacios de escucha y entendimiento mutuo (“conversamos”, “abordamos nuestras problemáticas”). Esta concientización sobre sus identidades y sus cuerpos, les ha hecho empoderarse de tal forma que exigen derechos y no se amilanan ante las injusticias, evidenciando un fuerte sentido político.

Ellos saben que pueden exigir frente a las discriminaciones que sufren por motivo de su orientación sexual o identidad de género, pues la sexualidad es conscientemente

politizada. André recuerda un episodio de violencia transfóbica que se dio en un *Skatepark* limeño, frente al cual, a manera de respuesta política, la comunidad Ballroom realizó un plantón para reclamar respeto y apropiarse del espacio público, haciendo uso de su ciudadanía sexual (Evans, 1993).

Todo esto refuerza el componente comunitario y su mística; sin embargo, no debe pensársele como un espacio idealizado, sino que también tiene sus problemas:

Ballroom es más que todo una comunidad bien cerradita, ¿no? Es como que se cuidan entre ellos, hay mucha violencia, eso sí, no lo voy a negar, pero es porque muchas de las personas que entran a Ballroom [...] vienen de realidades muy violentas, que han sido violentados muchísimo más que yo, porque yo reconozco bastante que como chico cisgénero he tenido muchos privilegios. [...] Hay muchas conductas violentas que las replican de estos lugares violentos, que tampoco es como que yo en un punto sí me, me, me chocó mucho, pero ya, este, justo mi profe, este, X [nombre], me dijo, Ballroom es un lugar violento, porque son realidades violentas y la única forma que saben responder a veces las personas es siendo violentas. Entonces, no es que sea su culpa o una forma, sino que es el modo de cómo ellos han crecido y cómo de alguna forma les ha funcionado ser. Obviamente que son cosas que a veces no, no somos responsables de cambiar, pero sí de alguna forma entender, ¿no? [...] Pero sí han habido episodios de que la gente se saca sus... este, o sea, se sacan como que su, su, sus verdades, se tiran *shade*¹⁶, ¿no? Y ahí como que empieza todo este bolondrón, y en las mismas *Balls* inclusive también como que a veces, cuando no están de acuerdo con un juez y se, como que se empiezan a agredir verbalmente, como que, como que ahí, ¿no?, en plena competencia. (Renzo, 25 años)

Ahora bien, conviene reflexionar sobre el punto de enunciación de las dos personas entrevistadas que forman parte de Ballroom. Por un lado, André es una persona género-fluido de un sector socioeconómico más bajo, que ha buscado en varias oportunidades un espacio comunitario LGBTIQ+ (por medio de redes sociales y espacios de activismo), pero no es hasta que llegó a Ballroom que se siente parte de una comunidad (pues sus espacios anteriores eran muy intermitentes y se activaban básicamente para la marcha del orgullo, lo que le resultaba insuficiente). Por su parte, Renzo es un hombre gay cisgénero de un sector socioeconómico más acomodado que se considera más un aliado (al no ser trans) de la comunidad Ballroom, y que además pasa parte importante de su tiempo en espacios cis-hetero (como su universidad de élite).

Estas diferencias en sus trayectorias y pertenencias quizá podrían dar sentido a la reflexividad y capacidad crítica que Renzo tiene frente a su comunidad, por más que se sienta fuertemente comprometido con ella. Centrémonos en cómo —en este fragmento— Renzo vuelve a marcar distancia, refiriéndose a la comunidad Ballroom como “ellos” cuando está hablando sobre la violencia de la cual él se siente ajeno (“me

¹⁶ Expresión sutil y burlona de disgusto

chocó mucho”), aunque en otros momentos de la entrevista sí se identifique con ella: “yo soy parte de la comunidad Ballroom” o “mi comunidad” (Renzo, 25 años). Sin embargo, en este mismo relato, cuando habla en la primera persona del plural parece estar haciendo referencia a un afuera de la comunidad, en la que inclusive podría estar incluyéndome (¿sujetos gay* con educación universitaria?), apelando a la comprensión y a dejar cualquier juicio de valor frente a su comunidad: “no somos responsables de cambiar, pero sí de alguna forma entender”.

En suma, si bien es cierto que Ballroom les da a sus miembros/es un ámbito de socialización comunitaria y empoderamiento vía la politización de la sexualidad, esto no debe llevar a romantizar estos espacios, pues no podemos negar la violencia que sus miembros/es replican en su seno.

4.2.2 Las experiencias políticas

Algunas vivencias también exceden a las iniciativas individuales y se articulan políticamente a través de organizaciones —ya sean de derecha o izquierda— con el objetivo de incidir sobre el Estado o de participar en elecciones para acceder a cargos de gobierno. Por un lado, Luciano (liberal, comunicador, 23 años) fundó junto a un grupo de jóvenes liberales —que se conocieron por Twitter y descubrieron muchas similitudes ideológicas— una organización llamada Liga Libertad, que busca: “dar una batalla cultural, ¿no?, una batalla cultural a todo este movimiento, digamos, como decía, el auge del progresismo que muchos podemos estar o no, estar de acuerdo en ciertas cosas” (El Bastión, 2022).

Su plataforma busca constituirse en una nueva forma de hacer política desde la derecha, pues la derecha tradicional ha descuidado las libertades individuales (donde tienen importancia central las cuestiones sexuales) por centrarse casi exclusivamente en las libertades económicas. Al mismo tiempo, es una alternativa a los activismos progresistas más cercanos a la izquierda, posicionándose en un espacio del espectro político abandonado: las minorías sexuales de derecha. Estos actores, nos cuenta Luciano, consideran que el movimiento LGBTIQ+ ha estado cooptado por la izquierda. Así, quieren acercarse a un público juvenil que apuesta por la libertad y la diversidad sexual, sin aceptar todo el paquete del “progresismo” —alrededor de la teoría *queer* y el “construccionismo del género”—, sino más bien apelando a las raíces del feminismo liberal.

En la actualidad, hay varios grupos autoidentificados como liberales que han surgido y que tratan de hacerse un espacio en las redes sociales como ILAD Media, Instituto Político para la Libertad (IPL), Centro de Ilustración Republicana, EsLibertad Perú, entre otros. Conviene reconocer que no todos estos trabajan el tema de la diversidad sexual, algunos incluso —como ILAD Media— tienen discursos anti-derechos contra lo que ellxs llaman la “agenda LGBTI”. Los únicos que lo hacen explícitamente son la Liga Libertad y el IPL, y es precisamente en su presencia en redes sociales que estas dos organizaciones entran en contacto. IPL es una organización liberal con mayor trayectoria, fundada en 2005; y fue quien facilitó el nexo entre Liga Libertad y el congresista Cavero, proponiéndola como organización de jóvenes para integrar la mesa de trabajo en la que se discutió el proyecto de ley sobre la unión civil. Dentro de este marco, han iniciado una campaña en redes sociales llamada “Unión en Libertad” que busca difundir la iniciativa legislativa, y especialmente aclarar las “mentiras que se han esparcido por la izquierda y el progresismo”. Nos detendremos en este punto en el siguiente capítulo.

Al otro lado del espectro político, se encuentra Alejandro (socialista, sociólogo, 34 años), quien luego de salir de la universidad se involucró mucho más orgánicamente en la política partidaria, en específico, con la campaña del No a la revocatoria de la alcaldesa de Lima Susana Villarán. Luego, participó en el Frente Amplio (FA) en torno a la campaña presidencial de Verónica Mendoza, y es en este espacio donde integra —junto a otrxs chicxs LGTB izquierdistas y progresistas— el FA Diversidades. Con el tiempo, Alejandro sale de esta iniciativa para crear sus propios colectivos de reflexión y, posteriormente, de acción política movimientista. Así, junto a otrxs socialistas no heterosexuales (pertenecientes a los grupos Emancipación, Corriente Amaru, Sembrar y ML19) crearon Anticapitalistas LGTB “para abrir un bloque en la marcha del orgullo, ¿no?, este, contra toda forma de opresión, ¿no?, este, o sea contra el patriarcado y contra el capital, ¿no?” (Alejandro, 34 años). Sin embargo, el espacio fracasó por el escaso compromiso de sus miembros para colaborar en las actividades y los preparativos, marchando solo dos años con esta plataforma.

Tanto Luciano como Alejandro mencionan al “progresismo” para remarcar su particularidad en la articulación entre sus ideologías políticas y su sexualidad. Por las entrevistas y lo que he podido conocer de estos activismos en sus publicaciones y eventos virtuales —Spaces en Twitter y Lives en Instagram (El Bastión, 2022; Unión

en Libertad, 2022)—, el “progresismo” es un otro constitutivo que marca (y legitima) la identidad del liberal y el socialista, aunque no necesariamente entiendan lo mismo por el término. Para el derechista liberal, este sería la izquierda progresista que apuesta por los derechos LGBTIQ+ y cree en la construcción social del género; mientras que para el izquierdista socialista, sería una vertiente más bien liberal que se centra en la cuestión identitaria gay y no critica al capitalismo ni la precariedad estructural de las clases trabajadoras.

Debido a que cada uno resalta los elementos del progresismo con los que más discrepan, pareciera que se refieren a fenómenos distintos, pero en efecto son críticas desde diferentes posiciones políticas a una misma realidad. Esto implica que ninguno de estos entrevistados se sientan parte del movimiento de diversidades sexuales, pues lo catalogan de “progresista”: para uno, muy individualista y pro-mercado, y para el otro, muy colectivista e izquierdista.

Es necesario preguntarnos por los puntos de enunciación de estos dos entrevistados. Luciano creció en un hogar mesocrático que ha aceptado con cierta normalidad su orientación sexual, donde además prima la diversidad de opiniones políticas: un padre izquierdista y conservador en temas de género y sexualidad, y una hermana feminista. Ha contado desde el colegio con un grupo de amigos gays que se dieron apoyo mutuo para procesar sus sexualidades sin ninguna experiencia traumática. Asimismo, es agnóstico desde muy joven, por lo que siente que la religión no lo ha marcado particularmente, pese a haber asistido a una escuela católica. Y acude a las fiestas gay de moda —como Matadero o Baby— en los distritos de clase media alta de Lima.

Por su parte, Alejandro tiene 11 años más y ha vivido una vida más complicada: creció en un entorno de sectores económicos más bajos (al frente de su casa hay un asentamiento humano) con una familia que se esforzó por sacar adelante a sus hijos y darles educación (en una universidad privada prestigiosa). Su familia —valiéndose de cierta doctrina religiosa— trató de “curar” la homosexualidad de su hijo; el tema es hasta hoy tabú, pues continúa siendo muy difícil para ellos asumir su orientación sexual. Además, sus experiencias sexuales han estado marcadas por la pobreza, pues cuando iba a los pequeños cuartos alquilados de sus eventuales parejas sexuales (muchas veces obreros), se confrontaba con la precariedad y las necesidades. Esto contrasta con sus amigos universitarios con mayores recursos,

quienes tenían sexo casual con profesionales en departamentos de la “Lima moderna”.

Estas trayectorias de vida nos pueden dar pistas para entender por qué nuestros entrevistados piensan así: desde la posición económicamente acomodada de Luciano se comprende su apuesta por el liberalismo, centrado en el esfuerzo individual. Mientras que Alejandro ha visto muy de cerca las dificultades y obstáculos con los que se topa frecuentemente el empeño, como lo son la discriminación, la pobreza estructural y la ausencia de servicios, que coinciden con una lectura más bien socialista de la realidad.

La política para ambos tiene un lugar central en sus vidas y en sus formas de identificación (sexual), lo que los lleva a asumirse antes como socialista o liberal, que como gay, pues son sus identidades políticas las que les permiten plantear las cuestiones LGBTIQ+: “yo soy liberal antes que representante LGBT. Dentro de ser liberal es que yo recojo los derechos LGBT, ¿me entiendes?” (Luciano, 23 años). De la misma manera, Alejandro afirma: “[lo homosexual] es considerado dentro también de la lucha socialista obviamente, ¿no?, y así, así desarrollo. Pero mi primera identidad política siempre es, este, socialista” (Alejandro, 34 años). A diferencia de los/es otros/es entrevistados/es que son más bien apolíticos/es, Luciano y Alejandro asumen la lucha por los derechos LGBTIQ+ a partir de su pertenencia política.

Alejandro concibe, desde su ser-socialista, la imbricación de la lucha LGTB dentro de su combate contra el capitalismo neoliberal. A propósito de esto, resalta el trabajo de una expresidenta del Mhol: “creo que ella le dio un rostro anti neoliberal a lo LGTB en Lima, porque ahí se levanta la bandera de, el neoliberalismo mata, ¿no? Creo que hubo un intento interesante, ¿no?, de que, de crítica al modelo económico, ¿no?, o sea de crítica socioeconómica desde lo LGTB” (Alejandro, 34 años). Este discurso ha sido en parte exitoso dentro del activismo local, pues ha marcado el lenguaje del movimiento LGBTIQ+, donde es frecuente apelar, por ejemplo, a la precariedad de las personas trans para exigir derechos. Sin embargo, considera que la narrativa hegemónica es funcional al capitalismo, pues invisibiliza la violencia del sistema económico contra las minorías sexuales de la clase trabajadora: “lo principal es: vivamos todos nuestra individualidad, nuestro querer ser, el arcoíris que llevamos adentro, ¿no?, entonces, vivamos” (Alejandro, 34 años).

Desde su postura política, Alejandro llama a un cambio en el rumbo del movimiento, buscando que este adopte una lógica anticapitalista. Esto es problemático políticamente porque asume que lxs sujetxs LGBTIQ+ comparten su lucha (o que deberían hacerlo). ¿Por qué proponer que el movimiento de la diversidad sexual se asimile y se subsuma a la crítica anticapitalista? En lugar de beneficiar, le quitaría poder de convocatoria y apelación a diversos públicos. Al menos en este punto, lxs liberales parecen alinearse más con el pluralismo y optar por una diversificación en las formas de entender y practicar la política LGBTIQ+, donde ellxs plantean ser una alternativa más que, según ellxs, no tenía representación antes en el Perú. Esta es una propuesta más consecuente con la puesta en práctica de una democracia sexual (Fassin, 2008), donde coexistan diversas tendencias políticas con la politización de la cuestión sexual. El movimiento LGBTIQ+ no puede restringirse a una sola vertiente política.

Es más, en la política nacional se ve lo contrario, pues en los últimos congresos ha habido tres congresistas homosexuales (Bruce, de Belaunde y Cavero) que evidencian que la identificación gay no viene emparejada con una orientación política de izquierda. Baste con recordar que un parlamentario gay abogó por el mantenimiento de un régimen laboral explotador contra personas en situación de extrema precariedad, bajo condiciones de casi servilismo y en horarios imposibles para el bienestar; que otro congresista gay elaboró un informe para blindar al responsable de un golpe de estado y violaciones de derechos humanos contra lxs manifestantes que se alzaron contra aquel régimen usurpador (y que defiende el rumbo autoritario del gobierno de Boluarte); o una congresista lesbiana que cuando fue gerenta municipal de fiscalización desalojó violentamente a lxs vendedores ambulantes informales.

Muchos/es de los/es entrevistados/es se refirieron a estos casos para dar cuenta del porqué no se sentían identificados/es con lxs políticxs LGBTIQ+ en el país, lo que sintoniza con la crisis de representación que se vive en el Perú desde hace ya muchos años (Tanaka, 2005) y se encuentra generalizada a todos los sectores sociales, incluidas las minorías sexuales. Mezarina (2015, p.104) muestra cómo jóvenes activistas LGBTIQ+ muestran desinterés por los partidos políticos, los cuales son percibidos como homofóbicos. Frente a esta realidad, resaltamos la importancia del

involucramiento de más personas LGBTIQ+ en la política institucional para —desde dentro— buscar el reconocimiento de derechos y ejercer la ciudadanía sexual.

Por otro lado, conviene prestar atención a la relativa visibilidad que tiene uno de los entrevistados, y que le puede volver blanco del odio y la violencia en redes sociales. Antes de la segunda vuelta presidencial del 2021 y en medio de la fuerte polarización entre una candidata de derecha y otro de izquierda, Luciano sufrió homofobia luego de publicar un tuit que decía: “como persona LGBT, me sentiría más en peligro en un gobierno del presidente Castillo que de Keiko Fujimori”. Y obviamente me funaron horrible [ríe], y me llamaron de todo, sobre todo comentarios homofóbicos, ¿no?, viniendo de supuestamente las personas más tolerantes con la diversidad sexual, eh, diciéndome maricón, cabro” (Luciano, 23 años). Si bien es cierto que el principal motivo de la violencia no fue su orientación sexual, sino sus opiniones políticas, es con el objetivo de desacreditarlo que recurren a los insultos homofóbicos: “que me hayan funado por ser gay, no. Por ser gay y pensar como pienso, sí” (Luciano, 23 años).

Luciano puede identificar dos perfiles a los que no les gustan sus opiniones y desde los cuales recibe la mayoría de ataques. Por un lado, lxs izquierdistas que lo tildan de “homosexual útil al fascismo”, “cabro facho”, reclamándole cierta “conciencia” con atención a los temas sociales y económicos: “hay muchísimas personas LGBT que son de izquierda, que tal vez de alguna forma sienten que el colectivo tiene alguna responsabilidad con diferentes discursos de, digamos, interseccionalidad, ¿no?, conciencia de clase, estos diferentes discursos de izquierda que... No es que yo sea ajeno a ellos, pero sí soy muy crítico” (Luciano, 23 años). Y por otro lado, lxs “conservadores reaccionarios” de derecha que se oponen a su apuesta por las libertades sociales y sexuales, tildándolo de “liberprogre”, es decir, progresista disfrazado de liberal. La posicionalidad que habita Luciano parece ser leída por muchxs internautas como “inconsecuente” o “ilegible” —un gay de derecha—, quizá por eso la violencia tan recalcitrante que despierta.

Lxs conservadores anti-derechos (tanto de derecha como de izquierda) encuentran un blanco en común, junto a lxs izquierdistas LGBTIQ+ que lo critican por ser de derecha y representar todo a lo que se oponen: “la gente trollea por, no por el proyecto [de unión civil], sino por quiénes están presentando el proyecto, y quiénes somos y quiénes significamos para ellos [...] ‘solamente defiendes a gays blankos, con K, de

cierto sector socioeconómico [alto]” (Luciano, 23 años). De alguna forma, estxs liberales LGBTIQ+ encarnan varias de las banderas a las que se oponen diversos sectores: ni siquiera dentro de la derecha ni de los grupos que se autodenominan liberales —pero que repudian la libertad sexual— gozan de cierto prestigio, sino que son estigmatizadxs como “falsxs liberales”. El sector al que pertenece Luciano es muy minoritario en redes sociales y eso lo expone a la homofobia desde múltiples frentes, violencia que lo afecta a nivel anímico (Keighley, 2022).

Una situación similar parece experimentar también el congresista Caveró, con quien Luciano, otros miembros de la Liga Libertad y representantes del IPL presentaron el proyecto de ley de Unión Civil en una conferencia de prensa. Una foto del evento generó un espiral de violencia y actos discriminatorios:

Y obviamente la foto, este, generó muchos memes, muchos insultos, más que todo a mi compañero, en verdad, no tanto a mí, es con quien más se la agarran, porque él es gay y es venezolano, y también hay muchos, mucha, mucha violencia xenofóbica hacia él. O sea, en verdad, es lo que, o sea, a mí me parece como que super, ya no me parece raro porque ya es algo que espero, pero son personas, este, que puedan tener, puedan tener opiniones como que sí, sí a la migración, eh, sí a las fronteras abiertas, como es el discurso de izquierda mundial, pero que después están diciéndole arepero a mi amigo porque venezolano, o le están pon... Una vez le hicieron un meme donde le pusieron en la cara de un Rappi, o en la cara de alguien que vende arepas en Lima. Y son cosas súper fuertes, yo creo que él en verdad, es el que ha sentido más la violencia en Twitter, eh, no solamente por ser gay, sino también por ser gay y venezolano. (Luciano, 23 años)

En Twitter yo hice un un reel que está en la cuenta de la Liga sobre eh, diferentes, este, llamados de personas de izquierda en Twitter a hacer un bloque antifascista en la marcha LGBT y proponían literalmente el uso de la violencia contra personas que sean, este, liberales, o sean de derecha, que querían participar, ¿no? Y decían, o sea, si el congresista Caveró se aproxima a la marcha, le vamos a meter piedrazos, le vamos a pegar y también se lo decían a, a mí no tanto porque no estaba tan activo en ese tiempo, eh, porque yo me fui a Alemania en mayo, entonces no estaba tuiteando tanto, pero también mi compañero, el que te comento, venezolano. (Luciano, 23 años)

En esta otra experiencia, Luciano recuerda la gran cantidad de memes, burlas homofóbicas y xenofóbicas, y amenazas que se dirigieron contra su compañero de organización, produciéndose una triple articulación de abyección: venezolano, liberprogre/derechista y “cabro”. Esta conjunción de orientación sexual minoritaria e identificación política de derecha en una vertiente pro-LGBTIQ+ también minoritaria, genera una confusión y una situación de ilegibilidad que despliegan la violencia narrada (a tal punto que plantean la posibilidad de apedrearlos y golpearlos). Esto es una muestra de la violencia que está presente dentro de la sociedad y el mismo movimiento LGBTIQ+, frente a personas que no comparten la misma ideología.

Ante esto, ¿por qué la práctica frecuente y generalizada de aludir a una “comunidad LGBTIQ+”? ¿Acaso es una apuesta por invisibilizar las diferencias y presentar una versión homogénea que solo dé cuenta de los sectores hegemónicos? Y con esto no me refiero (solo) a la ya común crítica contra los “gays blankos” y la invisibilización de sujetxs racializadxs y precarizadxs (que comparto), sino también a un discurso hegemónico “progresista” que no considera la existencia de estos gays liberales de derecha. De nuevo, es necesaria la politización de la sexualidad pero desde diferentes perspectivas ideológicas, sin omitir las voces minoritarias. Por esto, es necesario visibilizar estas opciones “ilegibles” (o difíciles de comprender según los marcos interpretativos con los que socialmente nos manejamos) y que surjan más voces por el bien de todxs, pues darán mayor contundencia a la agenda LGTBIQ+ al incluirlas en más partidos y posiciones políticas, sacándola solamente de las canteras de cierta izquierda (progresista).

Con estas apreciaciones no busco afirmar que los gays liberales de derecha son víctimas de lxs radicalizadxs derechistas anti-derechos, izquierdistas y/o progresistas, sino solamente me limito a presentar lo que he encontrado en las entrevistas. Luciano hizo especial énfasis en la homofobia en redes porque es uno de los canales políticos que más utiliza junto a su agrupación liberal, que además surgió desde allí. Empero, si unx se sumerge por las turbulentas aguas del Twitter gay de derecha —en torno a ciertos nodos y personalidades importantes, que exceden los objetivos de esta investigación— es posible encontrar la misma violencia y virulencia contra gays de izquierda y progresistas. Es una violencia que permea la misma politización de la sexualidad pero que la excede, pues parece estar más entroncada en la polarización política que el Perú vive en los últimos años.

4.2.3 Las experiencias activistas

Esta otra clase de perfil asociativo la he encontrado en dos formas: los activismos de organizaciones históricas (como el Mhol) y los activismos universitarios. Respecto al primero, no encontré a activistas jóvenes (dentro del rango etario bajo estudio) que pudieran conversar conmigo, por lo que recurrí al expresidente de una organización histórica y de una generación mayor. Jorge Ch. (51 años) llegó al Mhol en 1999, en pleno apogeo de la epidemia del VIH-Sida, cuando el principal tema de las “asociaciones homosexuales” (como se les llamaba en ese entonces) era salud sexual

y prevención vía el uso del condón. A diferencia de estas, encontró en el Mhol un espacio distinto, donde descubrió al sujeto político homosexual —no tan centrado en el VIH—, en torno a las discusiones sobre el orgullo gay o la orientación sexual, que por entonces eran una novedad.

Esta organización ha sido una escuela en la concientización y empoderamiento de lideresxs alrededor de la politización de la diversidad sexual desde su fundación en 1982 (Marreros, 2021); por esto, la dificultad de encontrar activistas gay jóvenes es una preocupación. Jorge Ch. considera que, en los últimos años, el Mhol se ha mostrado incapaz de convocar nuevxs cuadrxs, pues los motivos por los que resultaba atrayente en el pasado ya no son suficientes. Antes, era un espacio privilegiado para la socialización, como en otras organizaciones de la diversidad sexual, lxs jóvenes se unen principalmente para conocer gente (amigxs o potenciales intereses amorosos), convirtiéndose en un canal alternativo a las discotecas o aplicaciones de citas para interactuar con otras personas LGBTIQ+ (Mezarina, 2015). Sin embargo, con la existencia de muchas más organizaciones, las redes sociales y las *apps*, el Mhol ha perdido esta potencialidad de suscitar encuentros y ser un espacio de reflexión privilegiado.

Además, el factor político podría estar alejando a potenciales miembrxs: “veían al activismo LGBT como muy radical, muy pegado y bueno, y ha comenzado, hacerse más, a politizarse, muy pegado a propuestas exclusivamente de izquierdas, que al final no lograron tampoco ningún avance, ¿no?” (Jorge Ch., 51 años). Este informante considera que el Mhol ha fallado al proyectarse como una opción muy ligada a la izquierda, lo que resulta más como un desincentivo para la inscripción de potenciales cuadrxs, alejando a personas de derecha o centro. Por esto, cuando él estuvo en la dirección trató de imprimirle un carácter más centrista:

O sea, en mi caso, por ejemplo, yo no soy de izquierda, pero digamos en el Mhol, yo traté de que durante unos años, de que no fuera percibido como una organización absoluta, radicalmente de izquierda, sino más hacia el centro, puedes incluso, participé con Cavero y todo en el lanzamiento de la Unión Civil. Eso, digamos, no les gustó a una parte del Mhol, porque el Mhol, justo por este hecho de tener esta, ser un poco más antiguo, si bien algunos pretenden mantener, digamos, una radicalidad más hacia la izquierda, hay por lo menos un tercio de la asamblea del Mhol, que no es así, que ha cambiado su mirada con los años y que va más hacia el centro. Entonces se ve incluso, y son más liberales que izquierdistas. (Jorge Ch., 51 años)

Al igual que Luciano, quien siente que el movimiento LGBTIQ+ está muy inclinado hacia la izquierda y trata de presentar una opción alternativa desde la derecha liberal, Jorge Ch. hace algo similar pero desde el mismo espacio interpretado como

izquierdista, en lugar de crear una nueva organización. Es por esto que participó en los espacios convocados por el congresista de derecha Alejandro Cavero para el proyecto de unión civil (o en la presentación de un libro del IPL), lo que le valió muchas críticas por la “derechización del Mhol”, llegando incluso a pedir su destitución. En cierto sentido, trató de desplazar hacia el centro a su organización, para así resultar atractiva a más personas LGBTIQ+.

También se encontraron dos experiencias de activismo universitario. Por un lado, Óscar fundó en 2009 el colectivo universitario Versiones, el primer grupo LGTB en San Marcos. Le parecía impensable que en la universidad más antigua de América y con una población universitaria significativa, no hubiese ningún colectivo LGTB; por lo que un sábado en la noche puso afiches en las facultades convocando a futurxs miembrxs. Así logró reclutar a un grupo de personas, quienes se reunían como un grupo de apoyo, un espacio seguro para compartir y hablar sobre sus sexualidades. También hicieron talleres, cursos, besatones y ferias informativas para posicionar el tema dentro de la agenda universitaria (una experiencia similar en Mezarina, 2015). En la actualidad, ya no está vinculado a este grupo, el cual ha sobrevivido al retiro de sus fundadorxs.

Por otro lado, Alberto es ingeniero y desde ahí trató de formar parte de la agrupación LGBTIQ+ de su universidad, sin embargo, él siente que fue excluido por no pertenecer a determinadas facultades (Humanidades o Ciencias Sociales) y no tener cierta postura política: “es que tienes que ser de izquierda, pero tienes que ser de mi izquierda, es que, este, es que tiene que ser desde mi grupo político, es que tiene que ser desde mi asociación” (Alberto, 23 años). Además nuestro entrevistado afirma que fue percibido como muy privilegiado para ser un activista: “es desgarrarse y andarse a arañazos de quien tiene menos privilegios para poder hacer algo. Y yo estoy jodido, pues, yo estoy jodido porque Miraflores, PUCP, ingeniería, este, bueno, más o menos, blanco, según lo que dicen mis amigos. Estoy descartadísimo, cancelada, cancelada completamente” (Alberto, 23 años).

Ante la cerrazón de ciertos grupos universitarios LGBTIQ+ y las “repartijas” en torno a la administración de los eventos, se autogestionó sus propios espacios, ganándose la legitimidad, para finalmente llegar a ser convocado por las instancias de gobierno de su facultad y asumir posiciones de género y diversidad sexual. De alguna forma, el enfrentamiento entre izquierda/derecha se ve tanto en los espacios de participación

nacionales como en los universitarios, evidenciando escasa capacidad para articular entre sí a favor de medidas beneficiosas para la agenda en común, sino que al contrario, suelen primar las rencillas personales: si no gusta quien propone, se boicotea la propuesta. Esto no solo se da en los activismos LGBTQ+, sino que muestra una práctica común y generalizada en la forma de hacer política en el Perú (tan solo mírense las discusiones en el Congreso).

Es revelador cómo Alberto tuvo que hacerse un camino en ciencias —desde instancias gremiales— para luego pasar a la política universitaria más grande. No obstante, es ahí donde vuelve a encontrar una agenda monopolizada por grupos izquierdistas que son reticentes a incluir personas con otras trayectorias políticas y de vida, que terminan excluyéndolo. De manera contraintuitiva, Alberto compara estas experiencias universitarias con las argollas a las que se enfrentó cuando iba a la parroquia, lo que denota que estos dos grupos tendrían más elementos en común — en sus prácticas políticas y formas de hacer las cosas—, pese a tener reacciones opuestas frente a la aceptación de las minorías sexuales.

Es más, al igual que lo narrado por Luciano, esta relativa exposición pública puede acarrear situaciones incómodas y potencialmente homofóbicas con sus compañerxs. Alberto recuerda que durante las competencias deportivas interfacultades en su universidad, llegó a presenciar que la barra de ingeniería mecánica emitía arengas agresivas, machistas y homofóbicas (lo que les ha valido el apodo de la “anti-barra”). Sin habérselo propuesto, los terminó denunciando luego de subir un video en sus redes sociales con un comentario sarcástico: “ay, homofobia en mecánica, qué nuevo”. Él no contó con que representantes estudiantiles, amigxs y conocidxs suyxs, vieran sus historias y decidieran tomar cartas en el asunto, presentando una queja ante las autoridades. Luego de las averiguaciones, castigaron a esa carrera y, al tiempo, corrió el rumor de que él era el culpable:

Y, claro, en las publicaciones, cuando yo comentaba, me caían, este, mensajes de mecánicos diciendo, ay, si el maricón que se queja por huevadas, este, yo tenía un dibujo que me hizo una amiga del colegio que, este, que era yo con una corona de flores, pero parecía como Santa Rosa. Ay la Santa Rosita que se queja de huevadas, Santa Rosita, ruega por nosotros para que nadie más se queje de estupideces, para que no sean delicaditos. ¿Me afectó? No, pero si estaba en el ojo de mecánica, o sea, ya sabían que, con nombre y apellido quien había sido el acuseta, el que nos dejó sin fotos [su castigo]. (Alberto, 23 años)

Nótese cómo el entrevistado, ya habituado a esas barras violentas que no recibían sanción (frente a una situación que suscita resignación), solo atinó a emitir una crítica

privada (en sus redes sociales). Sin embargo, los tiempos han ido cambiando en ingeniería (también gracias a los esfuerzos de Alberto por visibilizar los temas LGBTIQ+) y esos comentarios ya no gozan de (tanta) impunidad, por lo que su apreciación sarcástica terminó deviniendo en una denuncia (pública e institucional).

De manera similar a lo que vivió Luciano, esta situación le valió una serie de burlas e insultos homofóbicos. En este caso se produjo una alterización y abyección entre los “mecánicos-masculinos” y “Alberto-maricón-acuseta”. Al aparecer con una corona de flores en su foto de perfil —la cual es asociada por el régimen de género hegemónico con las mujeres—, es feminizado, llegando a ser comparado burlescamente con Santa Rosa de Lima. Considérese que los atributos para insultarlo son escogidos a propósito, pues se centran en su piedad y delicadeza (“ruega por nosotros para que nadie más se queje de estupideces, para que no sean delicaditos”), obviando los castigos tan duros a los que se sometía y la fortaleza que tenía ante esas penitencias.

Estas experiencias de activismo —en organizaciones con alcance nacional y en el ámbito universitario— dan cuenta de la politización de la sexualidad en entornos que pueden tornarse violentos con facilidad, lo que demuestra la necesidad de seguir activando políticamente estos temas en distintas instancias y niveles. Son vivencias marcadas por el clivaje izquierda/derecha que se encuentra presente también en las experiencias asociativas-políticas. Pareciera ser una reproducción en el ámbito social de lo que sucede en la esfera política, con sus tensiones y violencias.

Tabla IV: Vivencias de la sexualidad e involucramiento político

Nombre	Edad	Involucramiento político
André	32	Experiencias comunitarias: Ballroom Individualismo: incidencia en redes
Víctor	25	Individualismo: incidencia en redes
Óscar	33	Experiencias activistas: universitarias y académicas
Alejandro	34	Experiencias políticas: izquierda socialista (grupos políticos)
Carlos	28	Individualismo: desde su desempeño profesional Individualismo: incidencia en redes
Pablo	32	Individualismo: activismo de lo cotidiano (visibilidad)

Nombre	Edad	Involucramiento político
Alberto	23	Experiencias activistas: universitarias Individualismo: desde su desempeño profesional
Luciano	23	Experiencias políticas: derecha liberal (organización e incidencia política)
Jorge	28	Individualismo: trata de mantenerse informado
Renzo	25	Experiencias comunitarias: Ballroom Individualismo: concientización en sus espacios cisgénero
Jorge Ch.	51	Experiencias activistas: ONGs LGBTQ+



Capítulo V: Discursos sobre el matrimonio igualitario y sus deconstrucciones

En este capítulo, se explora el tercer efecto constitutivo del discurso (Fairclough, 1992), vale decir, los sistemas de creencias que se establecen en torno a los discursos sobre el matrimonio igualitario. De acuerdo a sus trayectorias de vida y experiencias personales con sus familias y amistades, los/es sujetos/es han reconstruido e reinterpretado los repertorios discursivos socialmente disponibles sobre el matrimonio igualitario, dándoles sentido. Así, entre los/es 10 entrevistados/es que forman parte de esta investigación, se encuentra un discurso hegemónico que resalta el componente “igualitarista” del MI frente a otras alternativas legislativas (como la unión civil o las figuras patrimoniales), que son comprendidas como “migajas” y discriminatorias. La importancia dada al valor de la igualdad estructura los discursos de los/es participantes, mostrando como central tener “la misma igual cantidad y calidad de derechos” que las parejas hetero.

Este discurso hegemónico sobre el matrimonio igualitario se encuentra presente en todos/es los/es entrevistados/es, independientemente de sus ideologías políticas, vivencias de la sexualidad, familias, entornos religiosos o círculos de amistades LGBTIQ+. Esto permite visibilizar que, entre los/es participantes, existe un *mainstream* del género y la sexualidad, que de alguna forma instaura un sentido común generalizado (Gramsci, 1990 y 2013), por medio de ONGs y ciertas páginas en redes sociales. Esto no implica que todos/es piensen igual, sino que este es el mínimo básico desde el que los/es entrevistados/es conciben la exigencia por el matrimonio igualitario.

La hegemonía nunca es un fenómeno incontestado, pues siempre existen críticas desde los márgenes (Scott, 1985; Caporale, 1995). Pese a tener este enmarcado discursivo común, todos/es poseen diferentes estrategias y apuestas políticas frente al MI. Así, hay un discurso crítico que considera que no es prioritario frente a la situación de precariedad y vulneración de derechos que viven cotidianamente las personas LGBTIQ+. Y otro discurso minoritario que deconstruye la institución matrimonial en dos frentes: por un lado, proponiendo reformas para la aplicación más oportuna a la realidad de lxs contrayentes; y, por otro, denunciando la peligrosidad del poder gubernamental sobre las sexoafectividades no hegemónicas, privilegiando el valor de la libertad. En estos discursos, las experiencias vividas cobran una particular

importancia para explicar el orden de prioridad de las demandas o el respaldo (o no) que se le da a la figura matrimonial.

5.1. Discurso 1: Una aspiración igualitaria: “*La misma igual cantidad y calidad de derechos que cualquier otro matrimonio heterosexual*”

El primer discurso sobre el matrimonio igualitario es el hegemónico entre los/es entrevistados/es (Portantiero, 2019; Gramsci, 1990 y 2013), pues de una u otra forma, con sus propios matices, todos/es hacen énfasis en una aspiración por la igualdad. El matrimonio igualitario se presenta así, ante todo, como una opción que busca la igualdad entre las personas LGBTIQ+ (“nosotrxs”) y lxs heterosexuales (“ellxs”), evidenciando una alterización de ambas identificaciones sexuales. Uno de los hechos que más llamó mi atención cuando hacía las entrevistas fue la recurrencia e insistencia en la apelación a la igualdad (un valor político al que se le otorga mucha importancia y en el que se depositan las esperanzas). Esto parece deberse a las inequidades y desigualdades experimentadas en materia de derechos por las minorías sexuales (especialmente las personas trans): no reconocimiento, crímenes de odio y discriminación sistemática, incluso dentro de sus familias y entornos laborales. Ante esto, la igualdad se vislumbra como una apuesta política:

O sea, yo lo veo como, claro es la posibilidad de que justamente las diversidades sexuales se puedan casar con la misma igual cantidad y calidad de derechos que cualquier otro matrimonio heterosexual lo hace, ¿no? Es eso más que todo, ¿no?, la misma igualdad porque es igualdad, porque mucha gente confunde que aquí quieren más derechos. Y no, no es que no es eso, sino que no tenemos los derechos que el común resto tienen. Y justamente por eso se pide, este, matrimonio igualitario. [¿Y cuál tú preferirías?] Pues obviamente el matrimonio igualitario, o sea, el chiste es igualdad de derechos, no más y no menos. (Renzo, 25 años)

En este testimonio se aprecia el lugar central que adquiere la búsqueda de igualdad (“igual cantidad y calidad de derechos”, “la misma igualdad porque es igualdad”, “el chiste es igualdad de derechos, no más y no menos”). Siguiendo a Taylor (2009), la reivindicación por la igualdad se posiciona como una demanda básica, en el contexto de un régimen sociopolítico heteronormativo que solo reconoce el matrimonio para parejas de diferente sexo. Ahí cobra sentido la insistencia en recalcar la política de la igualdad y encumbrarla como el horizonte de lucha política, pues sus vivencias cotidianas les prueban que no viven en igualdad: la negación de reconocimiento del MI es percibida como una violación a sus derechos y a su propia dignidad (Zurn, 2012).

Si consideramos la intertextualidad, este discurso responde a las críticas que se suelen hacer desde movimientos anti-derechos: no se buscan derechos especiales o más derechos a los que ya tienen las personas heterosexuales. Al contrario, se aspira a tener los mismos derechos (pues en tanto a los deberes, no se hace diferenciación) y, en última instancia, a reconocer su igualdad intrínseca: “la persona del mismo sexo también, hacemos prácticamente lo mismo, y no nos dan los mismos derechos, entonces este... ellos tienen que entender de que nosotros también somos ciudadanos, también pagamos impuestos, también tenemos DNI, eh, hacemos las mismas cosas que un matrimonio heterosexual y nos tienen que dar nuestros mismos derechos” (André, 32 años).

Esta es una propuesta igualitarista que busca tener lo mismo en las mismas condiciones, de modo que sea irrelevante la sexualidad de lxs contrayentes del matrimonio, lo importante es enfatizar la igualdad frente al “común resto” (Renzo, 25 años). Esta última frase evidencia la alteridad construida en torno al binomio homo/hetero, pero desde la corposubjetividad de las minorías sexuales (ya no desde los discursos del saber/poder). Enunciado por un sujeto gay*, revierte y reposiciona a quienes tradicionalmente han sido consideradxs como la “norma” del sistema heteronormativo en la condición de resto, de sobra, de excedente. Así, lxs heterosexuales, por más “común” y mayoría que sean en la sociedad, son el “resto” (lo que no somos “nosotrxs”). Se produce un proceso de inversión semántica para igualar, bajando de estatus a quienes encarnan la norma sexual, para así poner a su mismo nivel a las personas sexualmente marginadas, llegando a dar la impresión de una igualación para abajo.

Este discurso del matrimonio igualitario amparado en un paradigma igualitarista es una apuesta por practicar la ciudadanía sexual, donde la sexualidad es discutida en público para demandar derechos LGBTIQ+. Empero, volviendo con Taylor (2009), luego de la politización de la igualdad viene la reivindicación de la diferencia, para que con la nivelación no se termine oprimiendo las particularidades. ¿Cómo ven esto los/es entrevistados/es? En general, en los últimos tiempos, el movimiento de la diversidad sexual en algunos países de América Latina —Chile (Marshall, 2018) y Argentina (Felitti, 2011, p.113)—, en España (Braulio, 2015) y en EEUU (Seidman y Meeks, 2011) han asumido las banderas de la igualdad y la normalización frente al matrimonio, dejando atrás las consignas de libertad y diferenciación.

Entre los/es entrevistados/es, la exigencia de igualdad no se limita solo a lo legal, sino incluye también la igualación con el ideal de pareja de diferente sexo. Así, un entrevistado reconoce: “las parejas heterosexuales arman una sociedad matrimonial pues también, ¿por qué no puedo yo armar esto con la persona que tengo un mismo afecto? ¿No? [ríe]” (Víctor, 25 años). Como ya vimos en el tercer capítulo, los/es entrevistados/es suelen optar (y aspirar) en su mayoría por relaciones con arreglos monogámicos, cercanas al modelo de pareja heteronormativa. Solo un entrevistado tiene cierta apertura sexual en su relación, aquel que se encuentra en un entorno socioeconómico más acomodado y con círculos amicales gay que transgreden las rígidas normas de la exclusividad sexual.

En este sentido, conviene conocer cuáles son sus expectativas en torno al matrimonio, la familia y lxs hijxs. Entre los/es entrevistados/es, las posiciones van desde la igualación con la familia tradicional heterosexista hasta la negación de tal institución. De acuerdo a las enseñanzas religiosas y los repertorios socialmente disponibles sobre qué es una familia, se encuentran narrativas que buscan calzar (y vivir) dentro del modelo promovido por la heteronormatividad:

O sea, como dije, tipo la vida, yo creo que se divide en etapas, creo que en cierto momento si yo voy a buscar como que, *settle down* [“sentar cabeza”] con alguien, o sea, conformar ya de por sí una familia, y también porque de alguna forma.. [...] Sí, yo me veo, en algún momento, con un hijo. Pero como dije, creo que es parte de la vida, o sea, en algún momento, este, creo que es importante que todo lo que hayamos... Esto ya es una opinión súper personal obviamente... Este, recogido en. lo que hemos aplicado en la vida, lo que hemos aprendido en cómo se maneja la vida, poder pasárselo a un niño o una niña es como, es como ya viéndolo de una perspectiva filosófica, como, la razón, ¿no?, del por qué vivimos, es para educar, para pasarle conocimientos a otra persona de alguna forma, seguir haciendo que la, que la especie humana siga creciendo, siga evolucionando, es como una responsabilidad con nuestra propia especie, con nuestra propia existencia. (Luciano, 23 años)

Luciano proviene de una familia de sectores medios y aspira a replicar, en su propia vida, aquellos modelos familiares que ha visto como ejemplares en su propio medio. Así, resuena el ideal de “familia reproductiva” como núcleo de la sociedad (“que la especie humana siga creciendo”), que quizá ha interiorizado —de alguna manera secularizada— durante su formación en un colegio católico. Aquí cobra sentido la importancia que le da en su desarrollo personal (en la etapa de “sentar cabeza” o *settle down*) al hecho de formar en valores a un hijx, tanto así que llega a llamarlo como “la razón del por qué vivimos”. Pese a su juventud, él sabe que su vida cobrará sentido cuando “eduque y pase conocimientos a otra persona”, pues lo percibe como una “responsabilidad” con la humanidad.

Pablo plantea directamente que su familia de procedencia es un modelo para pensar la familia que él podría conformar con su novio en un futuro:

Sí quisiera tener hijo, sí, si quisiera tener hijos, no sé cuando en verdad, este, es carísimo [ríe] tener hijos y sí justo hoy estaba hablando de eso con un amigo, porque, no, me parece bien, eh... mira, mis papás nos criaron cuando habían roles bien definidos y habían, era una familia super tradicional, estaba mi mamá que literal se dedicó a cuidarnos, ¿no?, pero hoy en día, el cuidado demanda un montón de tiempo y siento que sí tiene que haber una persona dedicada a eso y... nos pondría de repente en una situación incómoda porque no sé quién, quién sería la persona dedicada al cuidado, ¿no?, entonces, yo probablemente voy a querer seguir avanzando con mi carrera y no sé si mi pareja también, y no quisiera ponerlo en una condición de obligarlo a dedicarse al cuidado, entonces, no sé, es más complicado hoy que, o sea, no más complicado, hay que pensarlo más, hoy que los roles no están tan definidos como antes y que hay más libertad de escoger. (Pablo, 32 años)

En la actualidad, Pablo convive con su novio y ya han conversado sobre la posibilidad de casarse en algún momento, aunque aún no han tomado ninguna decisión, pese a tener la posibilidad por su doble nacionalidad (su pareja también tiene la nacionalidad francesa y él, la candiense)¹⁷. Sin embargo, en el recuerdo de la conversación que tuvo con un amigo, Pablo evidencia que ya ha estado pensando en las implicancias prácticas de un compromiso más serio (en otro momento también refiere a los trámites complicados que conlleva el divorcio). Su relativa edad mayor con respecto a otros/es entrevistados/es y su larga relación afectiva, le hacen considerar aspectos que los/es más jóvenes o sin tanta experiencia de pareja no ponen en cuestión en nuestras conversaciones. Para Pablo el matrimonio no es solo una aspiración y un deseo igualitario, sino una decisión que debe meditarse.

Nótese que cuando este entrevistado piensa en tener hijxs, inmediatamente recurre a la experiencia de sus ma/padres, quienes además han tenido una división sexual del trabajo (doméstico y productivo) bastante “tradicional” y “definida”, donde su mamá asumió las responsabilidades del cuidado de sus hijxs a tiempo completo. Es más, Pablo afirma que ese modelo de familia, con “una persona dedicada a eso”, es el que le gustaría conformar. No obstante, él es consciente que esa sería una “situación incómoda” en tiempos actuales y en su caso en específico: si bien es cierto, refiere

¹⁷ Pablo y Alberto son casos especiales, pues ellos sí tienen la posibilidad de casarse en el extranjero debido a sus otras nacionalidades, aunque ninguno lo considera prioritario. Son conscientes del privilegio que tienen, por lo que no se preocupan tanto de que en Perú no haya esa alternativa legal. Sin embargo, Alberto (23 años) evidencia también un sentimiento de culpa: “Yo tengo un privilegio, yo puedo casarme en Brasil o en Estados Unidos si me da la gana. Entonces, me, me hace sentir mal, ¿no?, porque no todo el mundo puede tener eso, ¿no? Entonces, este, es complicado, es complicado, es triste ver la situación, ¿no? A la vez es un poco alivante porque tengo mi burbuja y no tengo porque estresarme de ello, ¿no?”. Tal vez su mayor involucramiento activista lo haga ser más crítico de su situación.

que él quiere proseguir con su crecimiento profesional, sabe que en su relación hay otro hombre que quizá también tenga el mismo interés, y no quiere “obligarlo a dedicarse al cuidado” (como su mamá).

Aquí Pablo se enfrenta con los problemas prácticos de asumir un modelo de familia tradicional en el caso de una pareja del mismo sexo en el siglo XXI. Ciertos sectores sociales que saben y valoran la igualdad de género ya no pueden, con tanta facilidad, mantener roles tan diferenciados en el ámbito familiar, ni siquiera en parejas heterosexuales. El entrevistado no puede simplemente proponerle a su novio que uno sea el proveedor y otro, el cuidador. Pablo no tiene la solución a este dilema, el cual se une a la lista de otros problemas que el matrimonio podría generarle; ante lo cual, posterga su resolución. La igualdad al modelo heteronormativo encuentra sus límites, pero tampoco se plantea directamente la diferencia.

De igual forma y desde una experiencia de vida muy distinta, Alejandro —socialista y de un hogar de nivel socioeconómico más bajo— también tiene la voluntad de casarse algún día. Pese a su identificación política, subversiva en lo económico, comparte el ideal de familia y matrimonio con Luciano, liberal de derecha, en sus antípodas políticas, pues evidencian la misma apuesta por la “igualación”. Sin embargo, Alejandro, en contraste con otros/es entrevistados/es, resalta la diferencia que implica que esta familia esté integrada por dos hombres. Pero es una disimilitud que no marca mucha diversidad, pues se sigue haciendo eco en todo lo que se aspira a ser iguales. De alguna forma, es una diferencia que busca diluirse.

Una perspectiva similar, aunque más conscientemente vinculada con los preceptos religiosos, la presenta Carlos:

Esa es una pregunta... muy fuerte porque, claro, lo de venirse a hablar que si ya no voy al Opus Dei, que ya no, que ya no voy a la Iglesia, eh... y todo, si me preguntas sobre el amor y digo, tu ideal de pareja es... no sé si casarme pero estar con una persona toda mi vida, amarla, tener hijos, o sea, prácticamente María y José y Jesús [ríe], o la telenovela de Televisa, ¿no?, que nos venden, lamen... te tengo que ser sincero, es mi ideal, es lo que me gustaría lograr y lucho para ya no tener ese ideal, pero... es también ser sincero con uno mismo qué es lo que quiere [...] eso es mi relación ideal de pareja muy hetero... (Carlos, 28 años)

Por su parte, Carlos —quien recuerda y valora como muy fuerte la influencia de su paso por el Opus Dei— muestra de una manera más directa cómo los roles de género tradicionales de una pareja heterosexual, en la encarnación de María y José (y su reproducción en las telenovelas), sirven como formadores de los ideales de relaciones amorosas y sus perspectivas con respecto al matrimonio (Stevens, 1973).

De alguna manera, Carlos se encuentra en una lucha interna por deconstruir la imagen que él tiene de las parejas y las familias: por un lado, ha sido influenciado por los mandatos sociales heteronormativos, pero al mismo tiempo es consciente de los mismos y quiere desmontarlos, debido a la educación superior y la socialización posterior que ha tenido, bastante crítica de la normalización de los roles de género. No obstante, termina sincerándose consigo mismo, aceptando y reconociendo que (aún cuando no está seguro de casarse) sí quiere encontrar una persona para que se amen toda la vida, incluso cuando adopte patrones idénticos a los de una “pareja muy hetero”.

Se puede rastrear que este discurso hegemónico igualitarista entre los/es entrevistados/es ha sido interiorizado en el contexto del primer proyecto de ley de unión civil, que generó un gran debate sobre el tema. El hecho de que no se legislara, significó una oportunidad para que, desde el activismo, se optara por reivindicaciones más maximalistas, dándose un giro discursivo hacia el matrimonio igualitario y la búsqueda de igualdad. En este proceso ha sido central la incidencia del Movimiento Homosexual de Lima y otras páginas LGBTIQ+ en redes sociales, pues es allí donde los/es entrevistados/es se informan y en base a lo que construyen sus opiniones, dado que no recurren a los proyectos de ley en sí (muy pocos los leyeron y si lo hicieron, ya no se acuerdan de sus propuestas).

En este punto, conviene resaltar que este discurso por la igualdad funciona como una carcasa o un revestimiento que busca ocultar que se tiene poca información sobre lo que en efecto incluyen las propuestas de matrimonio igualitario: “por más de que la unión civil también te da derechos, no es la igualdad, no son todos los mismos derechos como un matrimonio igualitario. Es como que algo un poquito menos” (Renzo, 25 años). Este tipo de comentarios con información imprecisa se repitió en casi todas las entrevistas, salvo en el caso de los abogados quienes tenían más claras las diferencias. Con esto quiero enfatizar en lo poco que se sabe sobre estos proyectos de ley: no se tiene conocimiento sobre los derechos que estos reconocen o las distinciones puntuales respecto a la unión civil. Lo que se encuentra entre los/es entrevistados/es es un discurso vacío —promocionado desde redes sociales y vuelto hegemónico— que es potente políticamente por su apuesta por la igualdad, pero que no tiene mucho contenido.

Un segundo elemento central en este discurso igualitarista es la valoración que se tiene del matrimonio igualitario (por proponer la igualdad), frente a la unión civil o a las alternativas patrimoniales, que son entendidas como discriminatorias o simples “migajas”. La carcasa que da unidad alrededor de lo único que se sabe —y se repite insistentemente— es que el MI reconoce más derechos que la unión civil, pues esta sería solo patrimonial sin otorgar reconocimiento a las familias diversas:

Matrimonio igualitario son... un matrimonio que sostienen dos personas de un mismo sexo, ¿no?. [¿Tiene alguna diferencia con la unión civil?] Tiene diferencias, claro, porque la unión civil es más algo patri... patrimonial. [¿Y cuál sería el plus que tiene el matrimonio igualitario?] Claro, que se reconoce que, se reconoce así también la unión de ambas parejas. [¿Cuál prefieres, si es que prefieres alguno o te parecen indistintos?] Indistintamente no, porque como te menciono, la unión civil tiene un fin específico, tanto como el matrimonio... que es otra institución, dentro del otro lado, son totalmente diferentes, yo lo pongo así. [¿Y cuál preferirías?] ¿Cuál preferiría yo? En definitiva, el matrimonio. (Víctor, 25 años)

Esta clase de comentarios fueron comunes en las entrevistas: se prefiere el matrimonio igualitario porque en el *mainstream* de las organizaciones LGBTIQ+ (y sus redes sociales) se le considera deseable, pues “reconoce más derechos”. Mientras que, en la práctica, no se conoce con precisión cuáles serían estos. De alguna forma, el matrimonio es una entidad fantasmagórica que es preferible casi en sí misma: “Creo que la unión civil tenía menos, menos detallados los requerimientos que estábamos pidiendo, tenía menos cosas, la unión civil no, no reconocía la, el matrimonio igualitario como una familia, solamente como una, una unión de hecho, no como una familia” (André, 32 años).

La conformación de la familia se presenta como la mayor distinción en este plus del matrimonio igualitario, aduciendo que la unión civil es un mero contrato que no reconoce familiaridad entre sus contrayentes. En realidad, esta interpretación de que la unión civil no reconoce la familia y otorga menos derechos es parcialmente falsa. Esta forma parte de la estrategia política de ciertos sectores activistas —más progresistas e izquierdistas— a favor del matrimonio igualitario, prometiendo igualdad (versus la discriminación de una figura legal creada *ad hoc* para personas no heterosexuales). Son estos sectores los que han primado en el Mhol y los que dirigen las cuentas en redes sociales que los/es entrevistados/es revisan.

En lo único en que ambas figuras legales se diferencian es en el nombre y en que la unión civil no suele incluir la adopción de hijxs (De Belaunde, 2017, p.18). Si bien es cierto que una categoría legal aparte para personas LGBTIQ+ resulta discriminatoria (Fraser y Honneth, 2006), esto no implica que no se reconozca el parentesco ni la

condición de familia a las uniones civiles (sí se hace). La posibilidad de adoptar sería el plus que otorga el matrimonio igualitario, pero la mayoría de entrevistados/es no pudo identificarla. Quienes manejan un poco más de información por su interés político, así como los abogados, reconocen estos matices en los derechos reconocidos por las diferentes alternativas legales, aún cuando sigan optando por la igualdad del MI.

Entre los/es entrevistados/es, el discurso hegemónico está fuertemente influenciado por la ideología política. Este hecho muestra cierta victoria relativa del movimiento LGBTIQ+ más progresista, aquel que es disputado por los entrevistados socialista y liberal. Este enfrentamiento entre minorías sexuales de izquierdas y derechas tomó forma cuando el congresista gay de derecha Alejandro Caveró presentó en 2022 un proyecto de unión civil. Ante esto, las organizaciones LGBTIQ+ —con el Mhol a la cabeza, luego de que un sector más izquierdista se hiciera con la mesa directiva— rechazaron la propuesta, mostrando su respaldo por el matrimonio igualitario (Mhol, 2022).

Los/es entrevistados/es con experiencias individualistas, comunitarias y políticas de izquierda consideran que la figura legal de la UC es discriminatoria y que no puede ser entendida como ninguna victoria (siguiendo la idea de un proceso paso a paso), sino una derrota que acepta las migajas que se le ofrecen. En ese sentido, el matrimonio igualitario se plantea como una opción de “todo o nada”, donde ciertos/es entrevistados/es prefieren la nada a la unión civil:

La unión civil no, pues, la unión civil son migajas, o sea, no me parece un proyecto legal serio [...] Los derechos humanos no pueden ser, este, “amigajados”, no podemos aceptar migajas. [...] Me parece que la unión civil tiene una lógica amigajada, apuesta por calmar una demanda de la comunidad LGBTI de acceder al matrimonio, pero desde la peor perspectiva, o sea, con una unión civil, porque nos consideran ciudadanos de última categoría, no podemos acceder al matrimonio gay, ¿no? (Óscar, 33 años)

La UC como alternativa legal “amigajada” no es comprendida como una verdadera inclusión ciudadana ni un ejercicio pleno de la ciudadanía sexual (“nos consideran ciudadanos de última categoría”), es más bien un placebo que busca “calmar una demanda”. Nótese cómo Óscar describe lo que otros ven como un avance (ir de poco a poco, conquistando primero la unión civil): “el matrimonio como pack completo con todo lo que involucra, incluida la adopción, o sea, es ir con todo eso, y ser bastante firmes sin recibir migajas, porque es un mal precedente para los derechos humanos de los colectivos” (Óscar, 33 años). De manera similar, Alejandro considera que es un

retroceso, pues se estaría buscando contentar las demandas LGBTIQ+ con derechos reducidos por la opinión de grupos anti-derechos¹⁸. En ese sentido, la unión civil es entendida como una afrenta a la igualdad plena.

Esta crítica a la unión civil está presente en la mayoría de entrevistados/es y sus objeciones están fuertemente relacionadas con su orientación política (más afín a la izquierda o el “progresismo”) y las fuentes de información que consumen. En estos casos reseñados, tanto Óscar como Alejandro provienen de sectores emergentes y tienen trayectorias académicas y políticas de izquierda (en el caso del segundo. Sus círculos LGBTIQ+, en tanto espacios donde se deconstruyen los roles de género y las prácticas sexoafectivas (Alejandro no tiene exclusividad sexual con su “saliente”), inciden en esta criticidad. De modo análogo, el entrevistado/e con pertenencia comunitaria al Ballroom también presenta una lectura crítica de las opciones patrimoniales:

No es que queramos una ley a medias prácticamente, queremos una ley completa, no queremos solamente una partecita que ellos nos pueden dar porque ya, ¿no?... o sea si queremos algo, vamos por todo, igual que en todos los países en que se ha dado el matrimonio igualitario, la unión civil, tienen todos sus derechos completos y aún más todavía, entonces, no nos podemos quedar con lo que ellos nos, con lo que nos puedan dar, eh... Por algo nosotros tenemos nuestro propio proyecto de ley, y ellos tienen el suyo, pero nosotros tenemos que ir por lo que, por lo que queramos nosotros, por lo que nosotros estamos demandando, nosotros, nosotros queremos, no es por lo que ellos quieren, de quién es el proyecto de ley, de nosotros, ellos presentaron una alternativa, pero esa alternativa no es la que queremos, queremos la nuestra, con nuestras propias, nuestros propios beneficios y derechos, para qué querer una alternativa que es una alternativa a medias y que no reconoce a las familias. (André, 32 años)

En este testimonio, André presenta una dicotomía irreconciliable entre nosotrxs y ellxs, cada bando con sus propios intereses de género y sus soluciones al problema público. El “nosotrxs” estaría compuesto por las personas LGBTIQ+ que proponen el matrimonio igualitario (e incluso la unión civil): alternativas legales concebidas como la totalidad (“una ley completa”), en contraposición a la “partecita” (las iniciativas patrimoniales). Nótese el gran énfasis que se pone en resaltar qué es lo que “nosotros queremos” y “nuestro propio proyecto de ley”. Mientras que “ellxs” serían lxs congresistas conservadorxs que presentaron proyectos patrimoniales que buscaron invisibilizar a las familias LGBTIQ+. Esto es así en tanto estos dispositivos legales pueden ser suscritos por dos personas cualquiera, sin necesidad de mediar un vínculo

¹⁸ Por su parte, Carlos trata de entender que Bruce —un hombre en sus 60— presentase una medida tan “poco atrevida”, diríamos timorata, pues es “de una generación mayor”; en cambio, no concibe por qué Cavero —de 30 años— no se atrevió a más.

sexoafectivo (por ejemplo, un sobrino y su tía abuela), que buscan asegurarse mutuamente entre sí (compartiendo seguros sociales o patrimonios). Estas opciones para André no son ningún avance, sino más bien formas de contener el ejercicio de la ciudadanía sexual y el reconocimiento igualitario de los derechos a personas LGTBIQ+, impulsadas por lxs actores anti-derechos.

En este contexto polarizado¹⁹, los únicos que no repiten este componente del discurso son los liberales de derecha, quienes participaron en la elaboración del último proyecto de ley de UC (Luciano y el informante Jorge Ch.). Estos actores defienden su propuesta como un primer paso en un largo recorrido y, por ende, una alternativa estratégica en el reconocimiento de derechos a las uniones sexoafectivas LGTBIQ+ que actualmente se encuentran en desprotección. Estas posturas son difundidas en sus redes sociales en campañas y eventos virtuales en Twitter e Instagram, con el fin de buscar mayor apoyo y rebatir que la unión civil sea discriminatoria (El Bastión, 2022; Unión en Libertad, 2022).

Esto nos permite ver que el discurso hegemónico presente en los/es entrevistados/es, no es incuestionable sino que es contestado desde dentro (Mouffe, 1979; Hall, 2005) por los liberales de derecha. Así, Jorge Ch. y Luciano han tratado de comunicar que esta propuesta no discrimina porque cualquier persona puede hacer uso de la categoría legal —no solo las LGTBIQ+—, por lo que no se estaría creando una categoría aparte —estigmatizante— para regular solamente las uniones de personas de la diversidad sexual (aunque siga siendo su única opción). Del mismo modo, visibilizan —en contra de las opiniones que afirman que el proyecto no constituye una familia— que esta propuesta sí reconoce explícitamente el vínculo afectivo y familiar (Luciano, 23 años).

¹⁹ Pese a que hay un contexto polarizado sobre qué opción promover —ya sea matrimonio igualitario o unión civil— casi todos/es los/es entrevistados/es despliegan estratégicamente una narrativa que busca generar empatía en lxs oyentes (especialmente heterosexuales) para convencerlxs de la necesidad de estas figuras legales (muy en línea con el *storytelling* que se ha posicionado como una estrategia comunicativa efectiva en tiempos de redes sociales). Así, hacen referencia a casos (reales o hipotéticos) donde las parejas LGTBIQ+ tienen problemas prácticos debido a la ausencia de reconocimiento estatal. Por ejemplo, cuentan que una persona no heterosexual tiene un problema de salud y requiere un tratamiento de emergencia, pero su pareja no puede autorizar estos procedimientos porque no hay un vínculo familiar legal. También se presentan casos donde hay problemas con las herencias cuando unx de ellxs muere y terminan desalojando a la pareja con la que el/la difuntx convivió gran parte de su vida. Más allá de si estos casos en efecto sean reales, o si constituyen una cantidad importante de casos, lo que me gustaría resaltar es que estos discursos sí existen en el debate político, y son enunciados con una intencionalidad política para que la audiencia heterosexual empatice con estas vivencias de la disidencia sexual y, en última instancia, apueste también por su reconocimiento.

Asimismo, el entrevistado liberal con experiencia en el activismo LGBTIQ+ enfatiza que el discurso hegemónico parece olvidar que el matrimonio es un contrato, viéndolo como una institución sagrada: “extrañamente mucha gente cree el matrimonio es un sacramento y no es un contrato, como en realidad lo que es el matrimonio, no diferencian el matrimonio religioso del matrimonio civil” (Jorge Ch., 51 años, abogado). Conviene detenernos en esto, pues una de las críticas centrales del movimiento LGBTIQ+ (más izquierdista y progresista) a la unión civil apunta a cuestionar su aspecto meramente contractual.

El *mainstream* sacraliza el matrimonio, priorizando el componente simbólico y ritual (de igual trato y reconocimiento), más allá de que la opción legal UC pueda incluir los mismos derechos o hasta más, pues al ser una nueva figura se pueden introducir innovaciones o correcciones a ciertos problemas prácticos del matrimonio. Esta apuesta por la igualdad no solo busca una igualación en los derechos, sino también en el prestigio social y la mística asociada al rito del matrimonio. Al contrario, los liberales se centran más en el componente legal, incluso Jorge Ch. busca desvincularlo de su aura sacramental y limitarlo a ser solo un contrato. Esto llevaría a romper con la idea romantizada de la boda y el amor para toda la vida, pero los/es entrevistados/es no parecen estar dispuestos/es a ello.

Por otro lado, para los entrevistados liberales, la lógica del “todo o nada” es egoísta, debido a que no es empática con las urgencias que actualmente viven muchas parejas LGBTIQ+ sin poder acceder a seguros, pensiones, etc. Sino que, al contrario, posiciona los ideales maximalistas y objetivos políticos de ciertos sectores del movimiento de la diversidad sexual sobre estas necesidades (Luciano, 23 años). Así, las críticas al proyecto de ley de UC son entendidas como una mezquindad política (más que una verdadera búsqueda de igualdad): como el proyecto proviene de un lado diferente del espectro político, se trata de menospreciarlo e inclusive se abogaría en el Congreso para votar en su contra (Jorge Ch, 51 años). En el fondo, se aduce que el supuesto debate conceptual entre ambas opciones sería una excusa para negar los avances políticos en materia LGBTIQ+ desde la derecha.

Al contrario, estos entrevistados liberales plantean que es una decisión estratégica avanzar en el Congreso²⁰ con la unión civil, aunque la meta a largo plazo siga siendo

²⁰ Los entrevistados liberales argumentan que las bancadas de centro y derecha se encuentran más abiertas hacia estas temáticas en la actualidad, incluido el fujimorismo (cuya congresista ha presentado

el matrimonio igualitario: “es importante para abrir el panorama y a veces, digamos, decimos para que se den cuenta la gente que si dos hombres o dos mujeres se unen civilmente no llueve fuego del cielo, ni se abre la tierra, que no pasa nada, entonces va a dar lo mismo cuando, sí es que cuando, si el papelito en vez de llamarse unión civil sea matrimonio, va a ser exactamente lo mismo” (Jorge Ch., 51 años).

Según estos entrevistados, las condiciones sociales de aceptación de la diversidad sexual en el Perú actual hacen bastante difícil que se apruebe el matrimonio igualitario. En este contexto, la unión civil no solo es la opción que otorga un primer reconocimiento estatal, sino que además puede generar un cambio social, al visibilizar que la adopción de estas medidas legales no ocasionan catástrofes naturales ni castigos divinos, como sugieren algunos congresistas pastores evangélicos.

La unión civil es entonces entendida como un paso “necesario” en la dirección “correcta”, que ayude a que la sociedad se vaya acostumbrando y haciéndose a la idea de la “normalidad” de estas uniones, para finalmente conseguir la igualdad plena con el matrimonio. En este punto es pertinente considerar que parece haber cierto rasgo teleológico en su razonamiento, pues ya habría un “camino trazado” —como evidencia la experiencia comparada— por los países que ya aprobaron este tipo de medidas, el cual solo deberíamos imitar. Así en primer lugar se aprobaría la unión civil y luego el matrimonio igualitario. Este aspecto de su crítica es desempoderante, pues reduce la agencia sexual, en tanto ya no habría necesidad de pensar en otras vías y posibles soluciones.

Conviene resaltar que este pragmatismo por obtener resultados no solo se encuentra entre los liberales, sino también entre otros entrevistados con perfiles más individualistas y menos ideologizados, especialmente en personas de sectores más acomodados. Todos/es prefieren el matrimonio igualitario, pero dada la situación actual del país y la resistencia a reconocer derechos LGBTIQ+, algunos podrían optar por esta estrategia incrementalista, de avanzar gradualmente en la adquisición de derechos, pues la unión civil tiene más oportunidades de ser aprobada (Pablo, 32 años; Jorge, 28 años).

un nuevo proyecto de UC). Esto sucedería porque la derecha conservadora ha encontrado un nuevo partido que lo represente (Renovación Popular). Además debido a que este proyecto de ley está siendo presentado por una bancada de derecha (Avanza País) que tiene mejores relaciones con la mayoría de bancadas, a diferencia de la izquierda progresista que es muy minoritaria y vista con desconfianza.

Si bien Alberto no tiene esperanzas en que se llegue a algún acuerdo entre lxs congresistas, pues ve una réplica a escala nacional de lo que él vivió en el activismo universitario, donde izquierda y derecha no pueden trabajar juntas por el interés social. Sin embargo, el proyecto de unión civil le parece más factible: “ahorita en Perú, o sea, mis esperanzas son cero [ríe], este, por más que lo odio al Cavero, es inteligente pues. ¿Qué es más probable que se acepte ahorita? Una unión civil que lo proponga él, no un matrimonio igualitario que lo proponga Susel Paredes” (Alberto, 23 años). Así, pese a que le cueste admitirlo, sabe que es más viable —dada la correlación de fuerzas en el parlamento— que salga adelante este proyecto, que es aún insuficiente en su lucha por la igualdad.

Frente a esto, un entrevistado plantea una alerta ante estas soluciones gradualistas, pues “puede ser un primer paso, pero a la vez también corre el riesgo de que solo se quede en eso. Y que no se haga nada más por este tema” (Renzo, 25 años). Es un punto importante a considerar, tal vez el entusiasmo (y el deseo de obtener réditos políticos) de lxs activistas de derecha que plantean a la UC como opción estratégica les hace perder de vista (o no quieren ver) esta posibilidad, que no parece imposible para la política peruana.

En síntesis, el discurso hegemónico a favor del matrimonio igualitario (entre los/es entrevistados/es) busca la igualdad plena frente a las parejas heterosexuales, tanto a nivel simbólico como legal, debido a la marginación histórica que las minorías sexuales han vivido. En la formación de este discurso juega un papel importante los canales informativos en redes sociales que consumen (más ligados a un *mainstream* progresista). Sin embargo, las críticas parecen estar más relacionadas con los círculos sociales LGBTIQ+ en los que socializan, así como su orientación política y su pertenencia socioeconómica. De este modo, los liberales y los más acomodados podrían optar por un estrategia incrementalista que considere a la UC como un paso previo que dotaría de beneficios a las parejas LGBTIQ+, ahora sin ningún reconocimiento, a pesar de su carácter potencialmente segregacionista.

Desde las premisas de la ciudadanía sexual, que busca la politización de la sexualidad disidente y una tiene clara apuesta por la diferencia (Evans, 1993; Bell y Binnie, 2000), podríamos considerar que el discurso igualitarista tiende a “asimilar” a las parejas homosexuales dentro de la “norma” sexual, lo que se ha dado a conocer como “homonormatividad” dentro del contexto neoliberal (Duggan, 2002; Warner, 2000). En

cierto sentido, puede interpretarse que el costo de la igualdad es la asimilación y la renuncia a la ciudadanía sexual. A estas reflexiones volveremos en la sección dedicada al tercer discurso.

5.2. Discurso 2: No es una prioridad: “*El matrimonio igualitario me parece igual importante, pero de una u otra forma lo podemos sobrellevar*”

Otro discurso encontrado entre los/es entrevistados/es plantea que hay demandas LGBTIQ+ mucho más urgentes y prioritarias antes que el matrimonio igualitario. Este desenfoca y descentra al matrimonio, desplazándolo a un lugar secundario, aunque dejándolo como un recordatorio de que esa demanda —casi una exquisitez frente a los problemas de vida o muerte que atraviesan estas poblaciones— se va a conseguir en un futuro (más lejano que cercano). Asimismo, se refiere al matrimonio para negarlo desde distintos frentes, quitarle prioridad y cuestionarle por qué tiene tanta atención social, cuando hay vidas LGBTIQ+ que son atravesadas por la precariedad, el miedo, la violencia y la muerte.

Entre estas otras demandas más urgentes, una de las más repetidas entre los/es entrevistados/es es la situación de precariedad y vulnerabilidad que viven las personas trans: “para mí las personas trans son prioridad, prioridad, prioridad porque... hum, por ejemplo, nosotros no tenemos, eh, matrimonio igualitario, pero sin matrimonio, puedo ir a trabajar tranquilo, sin matrimonio puedo atenderme en una posta tranquilo, sin matrimonio puedo estudiar tranquilo y puedo hacer muchas cosas tranquilo” (André, 32 años). El matrimonio es necesario, pero, sin embargo, sin él también se puede llevar una vida “tranquila”.

En este caso, el entrevistado/e se enuncia como conocedor/e de la realidad que viven sus amistades trans precarizadas (a la par que empatiza con sus necesidades, pues él/ella mismo/e las comparte), con quienes se reúne en varios espacios como la comunidad Ballroom y sus grupos de Invasión Trans, con los que salen y se apropian (“invaden”) del espacio público. Es en base a esas experiencias que André las prioriza (nótese la insistencia con la que refiere a que son “prioridad”) y da cuenta de toda una concatenación de situaciones que vulneran el reconocimiento de derechos básicos como identidad, educación, salud o trabajo:

Si hay alguna que priorizar para mí sería la ley de identidad de las personas trans para que puedan cambiar su nombre y su género, dentro del, del DNI, o que, yo conozco

varias personas trans que les ponen miles de trabas en sus trabajos, en sus estudios, en... si es que te han presentado un documento, si quieren, eh, inscribirse a un gimnasio, si quieren inscribirse a una universidad, si quieren inscribirse a un instituto, si quieren inscribirse en, si quieren atenderse en una, en una clínica o un hospital o una posta, no la respetan, no, no, no las toman en serio, o sea las discriminan, entonces para mí, como yo conozco tantas personas, eh... para, para mí es una de las más importantes, la ley de la identidad trans. El matrimonio igualitario y... yo creo que pondría tercero, la ley de cupo trans, también es importante, mucha gente trans no tiene, no tiene empleo, son las personas que menos empleo tienen dentro de nuestra comunidad (André, 32 años).

Las personas trans lo pasan mucho peor que los gays en el Perú: al no ser reconocidos por el nombre y género con los que se identifican, el Estado les cierra las oportunidades para el ejercicio de sus derechos más básicos y eso las orilla muchas veces al trabajo sexual en condiciones de precariedad, pobreza y exposición a enfermedades de transmisión sexual (Núñez-Curto, 2018). De alguna forma, lo que André busca decir es que sin matrimonio igualitario las personas LGB pueden vivir sin grandes obstáculos en su acceso a servicios públicos básicos; mientras que las personas trans no, ni siquiera a estos mínimos, debido a la falta de una ley de identidad que les reconozca. Su situación es en algunos casos de vida o muerte literalmente.

Al igual que André, Renzo también forma parte de la comunidad Ballroom y se encuentra en contacto con personas trans, lo que le permite conocer de primera mano sus problemas, quejas y preocupaciones en su día a día. Ambos/es dan cuenta de episodios de violencia transfóbica que sufrieron sus amigos o conocidos, saben que la ausencia de reconocimiento estatal genera un clima de impunidad y que propicia que estos actos sigan cometiéndose. Frente a esta realidad, la apuesta es profundamente transformadora, pues requiere volver *queer* al Estado —o, al menos, sensible a sus problemáticas— (Duggan, 1994), politizando la identidad de género, convirtiéndola en un tema reconocible por el aparato gubernamental y que les permita vivir vidas dignas. Aquí, los reclamos para ejercer una ciudadanía sexual (Evans, 1993) cobran sentido pleno, pues buscan una opción que desestabilice el régimen cis-heteronormativo.

La preocupación por las personas trans no se limita solamente a quienes conviven con ellos, sino también se encuentra en entrevistados que muestran su apoyo a la causa. Se aprecia cierta sensibilidad generalizada entre los/es entrevistados/es, pues casi todos/es hicieron mención a la vulnerabilidad de las personas trans y su falta de reconocimiento por el Estado y la sociedad. Esto evidencia que la problemática trans

ha cobrado mayor visibilidad en los últimos años, aún entre hombres gay* que no tienen amistades o conocidas con esta vivencia sexual. No obstante, conviene reconocer que estos últimos manejaban menos información sobre las múltiples discriminaciones hacia las personas trans o, por lo menos, no profundizaron en esas experiencias durante la entrevista.

Los entrevistados que no tienen amigos trans, pero que se muestran empáticos con la problemática, tienen un interés que, en algunos casos, proviene de un lado más académico. Por ejemplo, Carlos, abogado especialista en derecho internacional y humanitario, quien trabajó un tema relacionado en su tesis de pregrado, recuerda una reciente sentencia de la CIDH —el caso Azul— en contra del Estado peruano por ser responsable de tortura de una persona trans. Ante la gravedad de esta, el entrevistado afirma que no quiere minimizar la importancia del matrimonio igualitario, pero establece una diferencia abismal entre la violación del derecho a la familia y el derecho a la vida (Carlos, 28 años). Es muy diferente ser torturado por una identidad trans a no poder casarse. Estos entrevistados también repiten el énfasis en asegurar lo mínimo necesario para una vida digna y sin violencia.

Por su parte, otros entrevistados, de acuerdo a sus propias experiencias y trayectorias de vida, plantean diferentes demandas que serían más urgentes que el MI. Por ejemplo, hay quienes priorizan la lucha contra la discriminación de las personas LGBTIQ+. Este es el caso de Víctor (25 años), quien presta bastante atención a la necesidad de asegurar la libre expresión de la sexualidad, sin estar expuestxs a personas que les puedan hacer daño por ese motivo. El entrevistado considera que este reconocimiento está en “uno de los primeros pasos, que yo diría estamos en pañales”.

Nótese que Víctor resaltó —de manera insistente a lo largo de la entrevista— en la formación de espacios seguros, evidenciando que él no se siente a salvo en Lima, sino que la considera como un lugar potencial de violencia, donde en cualquier momento podría recibir un comentario o un ataque homofóbico. Esto podría deberse a que el entrevistado vive en un distrito popular, donde no hay mucha visibilidad ni apertura a personas con afectividades y sexuales no hegemónicas, por lo que una

agresión de este tipo no parece imposible en esas zonas limeñas. Las vivencias de la sexualidad gay*, especialmente en zonas emergentes de Lima, son experimentadas con miedo. Así se comprende que la lucha contra la discriminación homofóbica sea priorizada: ¿cómo exigir el matrimonio si no se puede salir con tranquilidad a la calle? A diferencia de otros/es entrevistados/es que se sienten más o menos seguros/es en los distritos de la Lima “moderna” (es frecuente la referencia a Miraflores). Esto no quiere decir que no se comentan actos LGBTIQ+fóbicos en esas zonas, sino que en caso de cometerse, la reacción de condena es casi automática.

Así, este entrevistado critica que el matrimonio igualitario sea percibido como la demanda central de las personas LGBTIQ+: “las personas heterosexuales perciben de que nuestra lucha se basa netamente en el matrimonio, cuando va mucho más allá” (Víctor, 25 años). Es decir, cuando hay muchos más temas que lxs afectan y de maneras más significativas en su día a día (como poder salir a la calle sin miedo). Esta demanda busca, como en el caso anterior de las urgencias de las personas trans, conseguir un mínimo de respeto y transformar las instituciones sociales: se propone activar la ciudadanía sexual.

Alejandro, un militante socialista de sectores bajos que ha mejorado sus condiciones de vida gracias a una educación privilegiada, también resalta la no discriminación, haciendo especial énfasis en una apuesta mundial: la despenalización de la homosexualidad en los países que aún la consideran como un delito. Este entrevistado reconoce que hay otras realidades culturales donde las personas LGBTIQ+ enfrentan situaciones más hostiles y directas de violencia que llevan a su muerte, en muchos casos bajo el amparo estatal (aunque también esto se replica en el Perú). Su apuesta prioritaria en contra de la discriminación se engloba dentro de su posicionalidad política izquierdista de luchar a favor de la mejora de las condiciones de vida de lxs trabajadorxs (dentro de lxs cuales hay también personas LGBTIQ+).

La discriminación LGBTIQ+fóbica es, según él, parte de un entramado mayor promovido por el sistema económico neoliberal que precariza el empleo y la vida en general. Por esto, frente al MI, más urgente le parece el combate en contra del neoliberalismo para generar mejoras sustanciales en las condiciones materiales de vida, una tradicional bandera izquierdista. Esta narrativa replica la lógica del aseguramiento de la vida, que se repite en los/es entrevistados/es anteriores. En este caso, sin embargo, se enmarca dentro de una ideología política, pero permanece el

mismo *core* que se encuentra en los testimonios de los/es demás entrevistados/es con perfiles más individualistas.

Una tercera demanda a la que se le atribuye mayor prioridad que el matrimonio igualitario se refiere a la educación en sexualidad (y sus implicancias en salud frente a enfermedades de transmisión sexual). Hay un entrevistado que fue testigo de violencia durante su etapa escolar, por lo cual prioriza la educación integral en temas sexuales y con enfoque de género: “un niño de primaria no debería comprender su sexualidad desde el porno o desde las burlas que hacen en la televisión, como es el caso de Dayanita²¹, por ejemplo, ¿no?, entonces, este, yo creo que el punto más grave y urgente es la educación en todos sus aspectos” (Alberto, 23 años).

De este modo, Alberto resalta la posición de vulnerabilidad en la que se encuentran las infancias LGBTIQ+ en entornos escolares potencialmente agresivos, quienes escuchan en sus aulas comentarios discriminatorios o estigmatizantes en contra de las minorías sexuales. No solo de parte de sus compañerxs sino también de sus mismxs maestrxs, quienes deberían contribuir con su formación. Así, la exigencia del matrimonio, si bien necesaria, se convierte en algo suplementario (casi una exquisitez): “el tema de la unión civil o el matrimonio igualitario me parece igual importante, pero de una u otra forma lo podemos sobrellevar” (Alberto, 23 años). Más importante sería una educación en sexualidad y respeto, que contrarreste los contenidos LGBTIQ+fóbicos que se propagan en los medios de comunicación y los salones de clase. ¿Como exigir prioritariamente el matrimonio igualitario cuando —en las escuelas— las infancias LGBTIQ+ son educadas en entornos que no contribuyen con su autoestima, sino que la menoscaban activamente?

Asimismo, están las demandas en cuidado y salud sexual²², especialmente considerando la epidemia del VIH-Sida que ha arrebatado la vida a muchas personas LGBTIQ+ desde 1980s. Para Víctor, quien resalta la importancia de un buen servicio de salud público, la prevención del VIH y otras enfermedades de transmisión sexual es central: “que la política pública esté ya institucionalizada, o sea que ya esté dentro

²¹ Dayanita es una mujer trans que aparecía en un programa cómico de señal abierta y que era continuamente objeto de burla por su identidad de género.

²² Solo Alejandro, pensando en la articulación política del movimiento socialista, planteó el trabajo conjunto con el movimiento feminista, para insistir en la despenalización del aborto en condiciones dignas, seguras y gratuitas.

los papeles, o sea personas con VIH puedan atenderse y todo lo demás, pero sigue habiendo este trato totalmente hostil hacia las personas” (Víctor, 25 años). Así, se necesita una política pública que brinde gratuita y universalmente el servicio de atención ante estas enfermedades, pero que además se exige que el trato no sea estigmatizante con lxs usuarixs (una demanda recurrente en algunos entrevistados).

Pablo además considera que el acceso a los antirretrovirales, que si bien son gratuitos, podría mejorarse haciendo un trabajo por acercar estos servicios públicos a lxs usuarixs. Estas demandas en salud sexual apelan también a la vida, pues si bien los entrevistados no lo dijeron directamente, el gran elefante en el cuarto es la posibilidad de contraer una ETS y morir (mucho más difícil en tiempos actuales, cuando hay tratamientos). De cierta manera, la vida de las personas LGBTIQ+ es tan precaria que la demanda más urgente de ciudadanía sexual es lo mínimo indispensable (sobrevivir), frente a lo cual el matrimonio igualitario parece secundario.

Durante el tiempo que realicé el trabajo de campo, la epidemia de la viruela del mono se tornó en un tema de debate en salud pública. Esta enfermedad que se contagia por el contacto físico, suscitó un momento de pánico moral homofóbico: en una entrevista en Exitosa Noticias (2022), un doctor recomendó que el Ministerio de Salud iniciara una campaña de “cuarentena sexual” para hombres gay, pues las relaciones sexuales entre varones serían “la vía más importante de diseminación” de la enfermedad. Los comentarios en redes sociales fueron condenatorios por su tinte estigmatizante y más bien exigían la compra de vacunas para prevenir la enfermedad. Lo mismo afirmaron nuestros entrevistados (Pablo, 32 años; Alberto, 23 años), quienes exigían acciones concretas que no estigmaticen a los hombres que tienen sexo con otros hombres (HSH).

Es más, se recriminaba al Estado heterosexista por considerar a los HSH como ciudadanos de segunda categoría, frente a cuyas problemáticas no se buscaban soluciones reales, sino medidas paliativas (y espectaculares para una audiencia heterosexual) que generaban más que todo violencia simbólica contra los HSH, antes que un remedio para la alerta epidemiológica. En estas demandas en salud y educación hay un fuerte componente de politización de la sexualidad, pues plantean reformular estas problemáticas como problemas públicos donde el Estado tenga que ofrecer soluciones efectivas vía políticas públicas inclusivas y conscientes de las diferencias sexuales. Estas demuestran la agencia política necesaria para la

formación de una democracia sexual (Fassin, 2008) que preste atención a los intereses sexuales y de género de todxs lxs ciudadanxs.

Por su parte, Óscar plantea una opción mucho más radical que los/es demás entrevistados/es en materia de salud sexual (en la forma, pues en el fondo apela a lo mismo). Aquí es necesario considerar la posicionalidad particular que él habita: ha recibido una educación de calidad —que incluye temas de género y sexualidad— en una universidad pública prestigiosa. Además, inició un grupo de autoconciencia y activismo LGBTIQ+ en su centro de estudios, donde encontró un espacio de apoyo y reconocimiento. Debido a su propia trayectoria académica y de investigación, el entrevistado tiene un discurso político reivindicativo de la disidencia sexual pero —al mismo tiempo— bastante crítico frente a las imposiciones colonialistas de ciertas versiones de la teoría *queer*, el movimiento LGBTIQ+ del norte global y el poder gubernamental del Estado.

Con todo esto en mente, Óscar cuestiona la promoción de uso del condón frente a las ETS, pues según él, sería deficitaria al no tomar en cuenta las prácticas sexuales reales de los HSH, ya que —según su experiencia— muchos van a preferir tener sexo “a pelo” (sin preservativo). Para él, una estrategia de salud sexual que se centre en imperativos morales y no busque la mejor manera para reducir los riesgos de contagio está condenada al fracaso. Ante esta situación, el Estado debería reevaluar sus recomendaciones y adaptarlas a la realidad, enseñando —para quienes quieran— las formas más seguras de tener sexo sin preservativo (o, al menos, con menos peligro). Así, como el resto de entrevistados/es, es más urgente abordar la salud sexual, que cuesta vidas humanas, a promover alternativas legales que reconozcan las uniones sexoafectivas.

En suma, estas demandas sexuales —que se presentan dentro del discurso crítico a la urgencia del matrimonio igualitario— se engarzan con la cuestión misma de la ciudadanía sexual, pues todas buscan otorgarle un peso político legítimo a su discusión pública para ampliar los derechos reconocidos a las personas LGBTIQ+. Este discurso sobre el matrimonio igualitario lo saca de foco, posicionándolo en un lugar secundario, casi borrándolo de su propio discurso pero dejándolo como un recordatorio de algo que está por venir y que tampoco puede perderse de vista. Al contrario, la centralidad la tienen las otras exigencias que buscan asegurar la vida de estas poblaciones (esta condición tan básica para un Estado de derecho), frente a las

cuales el matrimonio igualitario es bastante postergable, pues de él no depende la supervivencia de nadie.

5.3. Discurso 3: Deconstruyendo el matrimonio: “Podríamos explorar otras formas de amarnos, de desinstitucionalizar el deseo o de reinstitucionalizarlo con otras cosas”

Si bien es cierto que la mayoría de los/es entrevistados/es tiene como ideal y objetivo de vida la igualdad plena con respecto a las parejas heterosexuales, apelando a la homonormatividad, volviéndose parte de la “normalidad sexual”. También hay quienes plantean adaptar sus proyectos (contra)matrimoniales a las formas *queer* de relacionarse sexoafectivamente, sin recurrir a arreglos monogámicos o de exclusividad sexual. Este tercer discurso sobre el MI es minoritario entre los/es entrevistados/es y tiene dos formas de expresión: uno por la diversidad y otro deconstructivo.

Antes, conviene reconocer que las opciones de cambios más profundos y disruptivos no provienen de los/es participantes de los espacios socialistas ni comunitarios del Ballroom, sino desde el activismo (universitario y de organizaciones). Por ejemplo, el entrevistado/e pansexual género-fluido afirma:

No tendría poliamor porque... hum, siempre he creído en la monogamia, siempre he buscado tener alguien que comparta conmigo y yo con él, y, pero no que venga un tercero o un cuarto por más que... me pueda atraer o algo, no, yo siempre he querido tener relaciones monogámicas, no... este, no es que juzgue a las personas poliamorosas, las entiendo, ellas con lo suyo, yo con lo mío, bien por ellos si tienen una relación, poliamorosa, pero yo no, yo no, yo sí monogámico... y relación abierta no, porque relación abierta es mejor estar soltero prácticamente, si vas a estar buscando por aquí, picando por aquí por allá, mejor me quedo soltero, da lo mismo (André, 32 años)

Nótese que André utiliza el verbo “creer” para describir su preferencia por los arreglos monogámicos, dando la impresión de que fuera un asunto de fe con el que tener una cierta convicción. Asimismo, el entrevistado/e presenta su opinión sobre el poliamor mediante dos cláusulas: en la primera denota su apertura al tema con quienes tengan esos acuerdos (“no es que juzgue a las personas poliamorosas”, “ellas con lo suyo”), de modo que cada quien vive sus afectividades y sexualidades como les plazca. A lo que inmediatamente introduce un conector de contraste para evidenciar su posición (“pero yo no, yo no, yo sí monogámico”), dejando en claro su convicción personal.

Es más, tener una relación abierta le parece un sinsentido (“mejor me quedo soltero”), pues rompe con eso que siempre él/elle ha estado buscando en sus parejas: la exclusividad sexual y el amor romántico (“siempre he buscado tener alguien que comparta conmigo y yo con él”). Lo que quiero resaltar con esto es que una persona que ha deconstruido su performance de género y su identificación sexual, adopta un discurso bastante tradicional con respecto a las relaciones sexoafectivas y sus perspectivas de matrimonio, mostrando los claros y oscuros y aparentes contradicciones que nos conforman como humanxs.

Al contrario, algunos entrevistados con experiencias activistas, liberales e individualistas académicas problematizan la figura del matrimonio mediante la reforma. Este es el caso de Carlos, quien pese a aspirar al modelo de familia homonormativa, siguiendo a la pareja católica por antonomasia (María y José), tiene muy en claro que hay diferentes tipos de familias y la figura legal del matrimonio debería amoldarse a esa realidad:

El matrimonio debería ser en general, ¿no?, la unión de dos personas al margen del mismo sexo, distinto sexo, de hecho, no debería hacer, en mi opinión, no debería ser, hum... minimizada a solo dos personas, podrían haber una, o sea, la finalidad del matrimonio es unir familias y creo que... las familias son diversas, son distintas, puede ser una madre, una madre, bueno, una madre sola que tenga su hijo y tal vez no tiene la necesidad de casarse, dos mamás, dos papás, tres papás, cuatro mamás, no sé, eh... la sociedad va avanzando tanto también y somos personas tan distintas que probablemente a nosotros nos cueste entender la, la forma de relacionarse de otras personas, pero creo que la puerta debería estar abierta para que estas personas puedan relacionarse, eh, y desarrollarse como familia, tener las mismas oportunidades de formar una familia, ¿no?, y todos los derechos que, que vienen del hecho de formar una familia, ¿no? (Carlos, 28 años)

En las sociedades contemporáneas, hay mayor apertura para que las parejas exploren uniones sexoafectivas que antes no se tomaban como opciones practicables, generando el caso de familias homoparentales o incluso familias con más de dos ma/padres (Buzaglo et al., 2012; Maffia, 2013). Esta es la realidad social a la que alude Carlos, que sin embargo le cuesta entender, pues resulta ajeno a sus experiencias y expectativas. Pero que está convencido —por su empatía y sus conocimientos legales en materia de derechos humanos— que las legislaciones deben reconocer derechos para las familias diversas (en igualdad de condiciones que los demás matrimonios actualmente existentes).

Considérese la desprotección legal que viven las familias homoparentales en el país actualmente (Ríos, 2017; Rodríguez, 2016): si el hecho de tener dos ma/padres del

mismo sexo es un desafío —en tanto desestabilización a la matriz de inteligibilidad del deseo (Butler, 2007)— para Estados heteronormativos como el peruano, imagínense los problemas que acarrearía romper con el paradigma de familia compuesta solo por dos personas. Una situación similar la plantea un entrevistado liberal: “tal vez, la poligamia, no sé, en algún momento, en 100, 150 años se pueda normalizar muchísimo más, y pueda ser que incluso las personas, eh, se presenten proyectos de ley para, para darle un marco jurídico, marco legal a ese tipo de uniones, son cosas que no, yo creo que no se deben descartar” (Luciano, 23 años). Son cuestiones que tal vez no compartan, pero saben que existen y que, con el transcurrir de los años, estas prácticas sexuales plurales podrían volverse más frecuentes (y, por ende, un problema público sobre el que el Estado deba actuar).

Esto evidencia cómo algunos de nuestros entrevistados, especialmente quienes se encuentran más involucrados en reflexiones académicas y políticas sobre los derechos LGBTIQ+, se muestran más proclives a cuestionar el matrimonio tal cual se entiende hoy y se vislumbran cambios importantes a mediano y largo plazo. Es más, el abogado y activista de una generación mayor con una trayectoria de 20 años en el Mhol, quien conoce de memoria estas discusiones, propone cambios legislativos más puntuales:

Debería uno poder escoger aparte del régimen patrimonial también, escoger ciertos deberes y derechos, o sea, digamos, poder escoger qué cosas se otorgan mutuamente, que haya mayor posibilidad de conformar, de personalizar el contrato matrimonial de acuerdo a lo que cada pareja necesita. No digo que eventualmente pudieran ser entre más de dos personas [ríe], pero no, o sea, no es más en lo que voy, pero en el sentido de, digamos, dos personas pudieran sentirse muy bien, no teniendo la necesidad de cohabitar por ejemplo, o sea el deber de cohabitación, por ejemplo, pueden sentirse igualmente, pueden cumplir todo lo demás menos eso, ¿no?, entonces, cada, la gente debería tener ciertas, diría una cierta opción de personalizar, digamos, el contrato, haya cuestiones, unas cláusulas básicas que tienen que ser de todos modos porque sino no tendría sentido, entonces pero hay otras cosas que podrían ser opcionales o modificables. (Jorge Ch., 51 años)

Dada su experiencia en el activismo LGBTIQ+ y sus conocimientos de derecho, Jorge Ch. plantea las discusiones teóricas que se tuvieron desde finales del siglo pasado en torno al matrimonio igualitario y la unión civil, donde se problematizó no solo la monogamia, sino fundamentalmente la concepción del matrimonio como instancia que provee una red de cuidado y diversos derechos recíprocos entre lxs contrayentes (Card, 1996; Brake, 2010; Chambers, 2013). En este marco intertextual y teniendo en cuenta esos debates, este informante cuestiona algunas de las cláusulas que exige el

matrimonio, pues en muchos casos son restrictivas y no se ajustan con las prácticas sexoafectivas de las personas.

Así, desde sus propias vivencias de pareja, en las cuales solo convivió con un enamorado y lo hizo por un corto período de tiempo, le parece que el deber de cohabitación que impone el matrimonio no es esencial y no debería ser una obligación, pues este contrato puede desarrollarse plenamente sin cumplir ese requerimiento. Al contrario, él valora que sus relaciones amorosas se desarrollaron sin convivencia, cada uno viviendo en su propia casa, lo que les daba espacio y oportunidad para atender otras labores de cuidado y responsabilidades familiares (en su caso, su madre). De este modo, el matrimonio debería ser replanteado en torno a las necesidades fácticas de lxs contrayentes.

Asimismo, Jorge Ch. afirma que los matrimonios no tienen por qué ser “simétricos”, en el sentido de otorgar los mismos derechos entre las partes, sino que podrían escogerse aquellos que se quieren reconocer con la pareja (o las parejas). Esto va en línea con las discusiones sobre las *piecemeal regulation* (Chambers, 2013), que buscan personalizar los derechos que se intercambian, dando la posibilidad de eliminar algunas condiciones —no esenciales— para acomodarlos a las necesidades de las partes. Todo esto tiene como finalidad formar redes de cuidado y evitar potenciales situaciones de violencia, dado que el matrimonio actual provee una apertura sobre múltiples dimensiones de la vida privada de la pareja, que podría ser empleada para el acoso o incluso la tortura.

A diferencia del discurso hegemónico identificado entre los/es entrevistados/es respecto a que la UC y las figuras patrimoniales son insuficientes (pues no proveen igualdad), Jorge Ch. considera que debería haber una multiplicidad de alternativas legales. Así, cada quien podría escoger, de entre ellas, la que mejor le convenga de acuerdo a sus planes de vida y sus prácticas sexoafectivas. Esta perspectiva por la diversidad plantea la coexistencia en paralelo del matrimonio igualitario, la unión civil y los mecanismos patrimoniales.

Este discurso minoritario —solo encontrado en los abogados con experiencia en derechos humanos y activismo LGBTIQ+— reformula no solo la composición legal del MI, sino que también pone en valor las otras alternativas normativas para regular las uniones no heterosexuales, presentándolas como igual de válidas y susceptibles a ser elegidas de acuerdo al criterio de cada persona. Esta voluntad diversa denota la

politización de la sexualidad, pues como afirman Arditi y Hequembourg (1999), la incorporación dentro de la institucionalidad política puede ser también un camino hacia la transformación del Estado heterosexista y del matrimonio (Paternotte, 2009).

Asimismo, considérese que este discurso minoritario por la diversidad entra en conflicto con el discurso hegemónico en su apuesta por la igualdad. Aquel no busca que el único mecanismo legal sea el MI para tener los mismos derechos que las parejas heterosexuales, sino que tiene como objetivo la coexistencia de las familias y sus arreglos sexoafectivos diversos. Se plantea la apertura de opciones legales diversas para quienes las quieran usar, lo que no obliga tampoco a contraerlas. Esta aproximación sintoniza con las políticas de igualdad y diferencia planteadas por Taylor (2009; Zurn, 2012), demostrando que el igualitarismo no es el único horizonte de concepción del matrimonio igualitario.

En este punto, es pertinente notar cómo el momento en la vida en que se haya este informante le otorga cierta perspectiva para ser más crítico con el matrimonio:

[...] porque hay diferentes momentos de tu vida, y diferentes circunstancias que te van a permitir, esas, que te podrían permitir optar por estas situaciones. Cuando eres joven y probablemente estás ilusionado, por ejemplo, el matrimonio suena muy bonito y suena con la posibilidad de todo el símbolo, ¿no? [...] O sea, me parece perfecto que haya matrimonio y que va a haber quienes lo quieran, quienes tienen todo el derecho a vivir toda su ilusión. Probablemente si se hubiera aprobado hace 20 años, yo también estaría en esa situación, pero ya han pasado el tiempo y ya no me veo tan así, entonces por eso creo que influye mucho también, hay que tomar en cuenta que la gente cambia con los años, con las experiencias y con el paso del tiempo, ¿no? (Jorge Ch., 51 años)

Como bien reconoce Jorge Ch., la vida tiene diferentes momentos y las decisiones de contraer matrimonio varían con las vivencias a lo largo del ciclo vital. Él considera que las experiencias que ha tenido le hacen ver que mucho del discurso hegemónico a favor del matrimonio igualitario está basado en cierta ilusión, propia de personas más jóvenes —como los/es diez entrevistados/es— que quieren formar una familia. Con sus 51 años y estando actualmente soltero, siente que sus planes de vida van en otra dirección (“ya no me veo tan así”) y que no se entusiasma tanto (como lo pudo estar en su juventud) con la posible aprobación de tal medida.

Considérese un caso diferente para corroborar la importancia del tiempo y los momentos de la vida: un entrevistado (Renzo, 25 años) hizo referencia explícita a su juventud (y a que llevaba muy poco tiempo con su pareja) para pensar seriamente en matrimonio, por lo que lo veía como algo muy lejano, pues antes tenía varios pasos por resolver. Es curioso que pese a que estos dos entrevistados ven al matrimonio

igualitario como distante en sus vidas, tienen opiniones fuertes sobre el tema, develando cómo esta institución está tan enraizada en nuestras *psyches*, sentidos comunes y vivencias cotidianas. A esto lo podríamos llamar un paradigma matrimonio-centrado que se nos es inculcado social y culturalmente desde muy pequeños.

Además, sería conveniente preguntarnos, para lo cual se necesitan estudios longitudinales, que exceden por mucho los límites de esta tesis: ¿cómo estos discursos sobre el matrimonio igualitario variarían (si lo hacen) con el paso del tiempo? Formulo esta pregunta pensando en lo que los/es participantes de esta investigación dirían cuando dejen de ser jóvenes en sus 20s o 30s, enmarcados en los cambios sociales en materia de género y sexualidad que se den en paralelo.

De cierta forma, estos entrevistados rompen con la visión estática y ahistórica de la familia tradicional que contrae matrimonio, sino que la posicionan como un constructo social que varía con el tiempo y las necesidades de las personas de acuerdo a sus contextos, lo que implica un ajuste a la institución matrimonial (desde dentro). Sin embargo, este discurso sigue siendo “familista” y entroncado en un paradigma matrimonio-centrado, pues apela a la llamada unidad básica de la sociedad (cuyo fin esencial es la reproducción de la especie).

Consideremos la descripción de Twitter del excongresista gay Alberto de Belaunde, quien se llama a sí mismo como “pro-familias”, resaltando las familias diversas. Mediante esta autodenominación, se plantea una deconstrucción de la etiqueta “pro-familia” que ha sido capturada por los intereses evangélicos y católicos conservadores anti-derechos que se oponen al reconocimiento de cualquier familia que diverja del patrón heterosexista, entronizando a la reproducción biológica como la única manera de construir familia. En esta deconstrucción interna de lo “pro-familias”, se evidencia también una apuesta por la diversidad (nótese el plural) y por la igualación de lxs LGBTIQ+ dentro del paradigma familista y el futurismo reproductivo de la homonormatividad (Duggan, 2002; Edelman, 2004).

Frente a esta igualación y a pesar de la diversidad, ¿eso llevará a una normalización del sujetx LGBTIQ+ por medio del matrimonio (Warner, 2000), perdiendo así su particularidad y su politicidad *queer*? ¿Puede la ciudadanía sexual sobrevivir en este contexto? ¿O está acaso destinada a ser disuelta cuando cumpla sus propósitos?

¿Encontrará nuevos objetivos y luchas? Estas interrogantes teóricas exceden los límites de esta tesis, pero parece importante tenerlas en mente al preguntarnos: ¿es la mejor propuesta política del movimiento de la diversidad sexual apostar por la igualación de las personas LGBTIQ+ por medio del matrimonio, aún cuando pueda albergar en su seno distintas formas de familia? ¿Estas familias institucionalizadas se convertirán en homonormativas? ¿Serán asimiladas?

Con estas preguntas en mente, veamos lo que los/es entrevistados/es consideran al respecto. Resalta que casi ninguno/e de ellos/es cuestione la matriz familista del matrimonio, sino que, al contrario, se busca sistemáticamente —y sin dudar— por medio de la apelación a la igualdad (pues se quiere lo mismo). Solo dos participantes de esta investigación la problematizan, desde diferentes puntos de enunciación, trayectorias de vidas y generaciones.

En primer lugar, el activista que ha liderado el Mhol en varias oportunidades se cuestiona por esta aparente contradicción entre un activismo *queer* transformativo (Córdoba, 2007) y sus luchas por la asimilación en una institución tradicional y heteronormativa: “siempre me ha parecido un contrasentido con el grupo, con ciertos grupos de activistas, en realidad, querer el matrimonio es una forma de hacernos más conservadores y más profamilia” (Jorge Ch., 51 años). Como refiere el informante, la discusión pública —al centrarse en la igualdad frente a las parejas heterosexuales— no ha abordado lo suficiente los cambios que implicarán en los modos de vida y en las prácticas sexoafectivas de las personas LGBTIQ+:

El matrimonio viene con el hecho de que quieres... Muchas parejas del mismo sexo, aparte de que abandonan el ambiente, por así decirlo, una vez que se casan, quieren tener hijos, quieren ir a las escuelas, etc., etc., etc. Dejan, como ha pasado en otros países, dejan el barrio gay y toda la diversión en las fiestas para mudarse a las casitas en los suburbios junto con los demás. Entonces, es eso en realidad, esa parte es algo que no se ha levantado suficiente. Yo sé que no lo han levantado porque va en contra de lo que, de la manera de sentir de muchos del activismo de aquí, ¿no? Ellos defienden el matrimonio como una cuestión de así de bandera, pero no se dan cuenta lo que viene después, de lo que significa, porque no van, no dicen que van a cambiar el matrimonio. Te estás metiendo en la institución tal cual, por eso es que a veces yo les digo pero si quisieran otra cosa, en la unión civil podrían poner otras cosas, pero en el matrimonio nos estamos metiendo en él solamente, cambiar el Código Civil para que todo lo demás siga igual, cambiar dos letras en el Código Civil para que todo lo demás siga igual. Entonces sí significa la conservadurización en general del movimiento, entrar a ser, a buscar tener igual, ya otra vez... Ser gay, ser lesbiana ya no significa una forma alternativa de formar familias, familias extendidas, familias con los amigos, etc., etc., sino de tener tu esposo y tener tus hijos y tener que pensar en su futuro y tener que reunirse con otras personas que tengan hijos e ir a las reuniones de padres de familia y todo el asunto. Entrar en todo lo que ha sido la heteronormatividad, o sea de la familia. Te conviertes en lo que han hecho las parejas

heterosexuales por muchos años. No cambia nada, sino que te asimilas. (Jorge Ch., 51 años)

Como da cuenta Jorge Ch., quizá por su mayor experiencia y las discusiones en el activismo LGBTIQ+ a lo largo de los años, es más consciente de los efectos que el matrimonio tendrá sobre las vivencias de la sexualidad de las minorías sexuales. Y los cambios son grandes: al contraer matrimonio, las personas LGBTIQ+ querrán tener hijxs, lo que les llevará a abandonar sus circuitos habituales de diversión y prácticas sexuales (bares, discotecas, saunas gay, lugares de *cruising*). La ma/paternidad lxs convertirá en el estereotipo de familia heteronormada con hijxs, dedicadxs a la crianza de su descendencia, atendiendo a reuniones escolares y socializando con lxs otrxs ma/padres de familia. Y esto se encuentra en las narrativas de varios/es de nuestros/es entrevistados/es, quienes ven a este modelo familiar como una aspiración. Esto es particularmente revelador cuando al mismo tiempo se están produciendo transformaciones en las parejas heterosexuales a nivel mundial, quienes están teniendo hijxs a una mayor edad o formando familias sin descendencia.

Así, para Jorge Ch., el discurso igualitarista del matrimonio igualitario no puede entenderse sino como un camino hacia la conservadurización del movimiento LGBTIQ+, que llevará a que las prácticas sexoafectivas y de afinidad *queer* —como el sexo casual, el *cruising*, las familias escogidas, las relaciones abiertas o poliamorosas— caigan dentro de la marginalidad inclusive dentro de las mismas minorías sexuales, donde estas vinculaciones florecieron durante el siglo pasado a modo de resistencia (Butler, 2006 y 2011; Berlant y Warner, 2022; Hines, 2013; Rubin, 1989; Muñoz, 2020). Este discurso hegemónico que apuesta por la igualdad no piensa a largo plazo, solo se sacía con la exigencia inmediata de los mismos derechos y de la misma forma, pero no considera lo que eso va a implicar para lxs sujetxs LGBTIQ+ que se resistan a formar familia siguiendo ese modelo.

¿Por qué lxs activistas más radicales en el Perú piden el matrimonio igualitario? ¿No es acaso un contrasentido que la demanda sexual más radical sea la asimilación y, a largo plazo, la anulación de su politicidad sexual? ¿Tan conservadora es la sociedad peruana que hasta sus radicales LGBTIQ+ son conservadores? Esto hace pensar cómo el movimiento LGBTIQ+ (y en general los movimientos sociales tras la caída del socialismo) ha perdido la capacidad de imaginar nuevos mundos, utopías, realidades mejores y que permitan tener vidas más dignas y felices (Casullo, 2007; Ricoeur, 1997; Muñoz, 2020). Carecemos de voluntad imaginativa para (re)pensar “fuera de la caja”

nuestras prácticas sexoafectivas, frente a lo cual el matrimonio se convirtió en el hegemon incuestionable, incluso para las minorías sexuales con una historia reciente de afinidades *queer* alternativas.

Evidentemente es fácil decir “no te cases si no quieres”, lo cual comparto, pues es necesario otorgar esa posibilidad para quienes lo deseen. Pero tampoco se debe perder de vista el proyecto sociopolítico que está detrás, que va a normalizar las familias monogámicas LGBTIQ+ a expensas de la alterización y abyección de las demás (precisamente aquellas que tienen larga data entre las diversidades sexuales). En suma, el matrimonio igualitario puede llevar a una conservadurización del movimiento si se adhiere acríticamente al modelo homonormativo, sin asignarles y reconocerles igual validez a las otras formas de familias, a las “familias diversas” en toda su extensión (incluso a las que no se reconocen como familias en el sentido tradicional, pero que funcionan como una unidad vincular y de cuidado). Esta no es una crítica que añora ni romantiza la marginalidad, sino que busca la convivencia armoniosa de las muy diversas formas de relacionarnos y construir familias: aquí reside la riqueza política y pluralista de lo *queer*.

Frente a los peligros del matrimonio igualitario y sus potenciales efectos en la construcción de vidas homonormativas, Jorge Ch. plantea que una opción puede ser la abolición de la institución matrimonial como tal. Debido al componente casi sagrado que se le suele asignar al matrimonio, incluso por las mismas personas LGBTIQ+ (y que además impide la distinción entre el sacramento religioso y el contrato civil), el entrevistado propone que tal vez el matrimonio civil deba desaparecer. De esta forma, la unión civil queda como una opción para quienes —independientemente de su sexualidad— quieran formalizar sus uniones sexoafectivas ante el Estado.

Esta propuesta pone al matrimonio en el centro mismo de la discusión, aún cuando sea para eliminarlo. Su motivación no es una crítica interna a su lógica, sino a las dinámicas sociales y religiosas que se han producido a su alrededor. De algún modo, esta apuesta abolicionista reproduce el igualitarismo, en su afán por luchar contra la discriminación de dos opciones legales diferentes para heterosexuales y LGBTIQ+. Empero, Jorge Ch. es consciente de que quizá esto sea muy difícil en un país con creencias religiosas tan extendidas como el Perú.

Óscar es quizá quien tiene el discurso más transgresor entre los/es entrevistados/es, pues se opone —a nivel personal— al matrimonio igualitario desde una convicción teórico-política anarquista y post estatal. De todos modos, él está a favor del MI, pues entiende que haya quienes quieran casarse, pero él particularmente no lo haría. Para él, acceder al matrimonio es un despropósito, pues sería una forma de darle más poder al Estado sobre las sexoafectividades: “el Estado como institución no tiene por qué estar inmiscuido en mi deseo, en mi sexualidad, en con quién me acuesto, con quién no me acuesto, con quién comparto mi vida, con quién no, etc. Yo creo que el Estado debería, no debería tener ninguna vela en este campo, ¿no?, que es el campo del amor, el deseo, la sexualidad, no debería regular” (Óscar, 33 años).

De alguna forma, este entrevistado ve como peligroso que las uniones en general (y LGBTIQ+ en particular) sean reguladas estatalmente, pues el vivir al margen de la normatividad les ha dado la oportunidad a lxs sujetxs LGBTIQ+ para explorar y vivir más libre y auténticamente los afectos y el deseo. Ante esto, Óscar propone más bien que el colectivo LGTB deba seguir experimentando y descubriendo “otras formas de amarnos, de desinstitucionalizar el deseo o de reinstitucionalizarlo con otras cosas” (Óscar, 33 años). Esta es una apuesta política post estatal que plantea trascender al Estado y sus instituciones, ante lo cual se busca desinstitucionalizar los vínculos, mantenerlos al margen del poder gubernamental o reconceptualizarlo institucionalmente de otras maneras. Él aún no encuentra la forma cómo hacer esto último, pues es un proyecto que aún está en proceso de construcción.

En esta otra vertiente del discurso minoritario deconstructivo sobre el MI, se rompe con él y se lo descarta por su componente estatal que ejerce poder sobre las subjetividades, los afectos y los placeres de lxs sujetxs. La agencia política que el entrevistado parece proponer no recorre los canales de la política institucional, adoptando de un modo ecléctico la perspectiva de la ciudadanía sexual. Si bien sí hay politización de la sexualidad en la esfera pública (no estatal), no se aspira a conseguir reconocimiento ni derechos del Estado, lo cual tampoco implica la privatización de lo sexual. Es decir, sí se hace política con la cuestión sexual pero en los ámbitos sociales, comunitarios o colectivos, pero no en la arena gubernamental.

En este punto, vale la pena considerar su opción por maneras más libres de amar:

Esa es otra forma, otras formas de relacionarnos, de vincularnos, no es la panacea, como que wow, el escape perfecto. Pero al menos son otras formas, al menos yo considero que son formas más libres y por decir libres no quiero decir que viven en la

burbuja de la anarquía porque vivimos en el mundo con culturas dominantes, en el mundo globalizado. Ya que son, el poliamor, decidir no casarse, o tener una relación *daddy sugar*, *twink* o tener una relación de tres personas, este, etc., o vivir en una casa varias personas y tener un vínculo sexo afectivo amical, este, como varias personas LGTB tienen, este, me parece que nos da más posibilidades para crear otras formas de vincular, no es como la relación heterosexual que ya te casas, tienes que tener hijos, o al menos eso es lo que te dice la sociedad, ¿no?, porque hay personas heterosexuales que no tienen hijos y está perfecto. (Óscar, 33 años)

Este amor libre no implica —como refieren los/es otros/es entrevistados/es— que estas otras formas *queer* de vincularse se vuelvan parte de la normatividad, sino, al contrario, que permanezcan libres del control estatal, del ejercicio del poder gubernamental y social. La libertad *queer* de estas uniones radica precisamente en la ausencia de parámetros que la regulen socialmente, en contraposición a la arquitectura heterosexista que asigna roles de género a las relaciones compuestas por hombres y mujeres. Al no basarse centralmente en los moldes sociales y estatales preestablecidos, estas uniones tienen más rango de acción: “son un poco más libres para poder elegir cómo relacionarnos y poder inventar, y en esa invención, vamos inventando y evidentemente vamos tropezando” (Óscar, 33 años). La libertad propicia cierta capacidad de inventiva en las personas LGBTIQ+ y sus uniones sexoafectivas, aquellas que florecieron en la marginalidad como resistencia y que ahora corren el riesgo de volverse homonormativas o de ser aún más marginadas. Sin embargo, esta libertad no asegura el paraíso, sino que también pueden fracasar y tropezar, como cualquier otra relación.

En efecto, esta es el discurso que rompe más radicalmente con el igualitarismo del discurso hegemónico presente entre los/es entrevistados/es, que busca que el Estado reconozca los mismos derechos que a lxs heterosexuales. Al contrario, este discurso busca la libertad (a diferencia de los liberales que terminaban priorizando la igualdad). Aquí la igualdad puede ser potencialmente opresiva, en tanto impulsa a la asimilación dentro de la matriz heteronormativa, mientras que la libertad permite la realización del ser por medio de la diversidad. Como indican Arditi y Hequembourg (1999), no solo basta con las estrategias asimilacionistas (del discurso igualitarista), sino que también se complementan con las políticas transgresoras (del discurso por la libertad) para conseguir la transformación de las uniones sexoafectivas.

Óscar es un académico y un activista, es especialista en teoría *queer* y decolonial, conoce las luchas de los pueblos indígenas, los colectivos afros, trans y feministas. Además, pese a considerarse anarquista y sentirse durante 8 horas al día como un

espía (pues trabaja dentro del Estado), lo conoce por dentro: sabe que la burocracia puede ser un obstáculo a veces. Este entrevistado tiene una perspectiva muy particular de las luchas LGBTIQ+ nutrida por su experiencia de vida, lo que le ha llevado a vivir sus afectos en consonancia con sus convicciones. Él convive junto a su enamorado, de acuerdo a sus conocimientos arqueológicos, en una suerte de *servinacuy*:

Algo así. Bueno, *servinacuy* es una categoría, este, que usaron los colonizadores porque, claro, al fin y al cabo es lo que nos legaron los vocabularios, las crónicas, en la cual los antiguos pobladores de los andes vivían en concub..., se juntaban nada más, es como que dos personas, o sea, es básicamente una figura más que histórica, la voy a usar como una figura metafórica de dos personas viviendo juntas y conviviendo y compartiendo gastos, deseos, sexualidad, sexo, sudor, fluidos, este, proyectos de vida. Esa figura me hace más sentido, pero como una figura metafórica, no como figura histórica porque no tiene nada que ver conmigo. (Óscar, 33 años)

Este entrevistado toma como analogía al *servinacuy* andino para dar cuenta de la convivencia con su pareja, como una unión que no requiere de reconocimiento estatal para desarrollarse plenamente, sino que se mantiene al margen. Tal vez el conocimiento arqueológico de una sociedad funcional que no necesitó de la figura del matrimonio para dar sentido a las relaciones sexoafectivas, le hace cuestionarse que él tampoco requiere de dicha institución, descolonizando el paradigma matrimonio-centrado y los mecanismos de saber/poder en torno a los procesos de subjetivación (Quijano, 2020, p.872). Así, él y su enamorado bastan para conformar un *servinacuy*, pues ambos ya son dos mundos, dos densidades, y no necesitan del aval del Estado para reconocerlos como lo que son: dos personas viviendo juntas, compartiendo, vinculándose afectivamente y deseándose.

Sin embargo, Óscar tampoco es ingenuo ni romantiza la desinstitucionalización de los afectos, pues es consciente que esta libertad y creatividad para probar —en una lógica ensayo y error— se ha debido a la histórica marginación que han vivido las personas LGBTIQ+, lo que las ha vuelto más vulnerables frente a la violencia. Él reconoce que esta constante prueba no siempre desencadena en relaciones sanas, sino que también pueden llevar al maltrato dentro de la pareja y sin posibilidad de que el Estado intervenga:

O sea, no tenemos el aparato institucional que tiene la heterosexualidad de que, por ejemplo, si estoy en una relación de matrimonio, mi marido me pega, voy a la comisaría y estoy casado con esta persona, y el policía te lee y “estás casado”, pero si yo voy y le digo “yo tengo una relación con mi *daddy sugar*” y voy a la comisaría, el policía se va a reír, ¿no?, “jajaja, ¿qué es eso?”. Y más allá de una risa, es porque para él no es inteligible, legítimo una relación de ese tipo, pero es una relación social. (Óscar, 33 años)

Al estar desprovistas del reconocimiento estatal, las parejas LGBTIQ+ y las formas de vinculación *queer* no son leídas ni comprendidas por el Estado ni sus burócratas (Scott, 1998), lo que las somete a una situación de desprotección, sin la posibilidad de acudir a la policía a pedir una orden de alejamiento, por ejemplo, para protegerse de abusos físicos o psicológicos de sus parejas. Y esta indefensión se mantiene en las uniones libres que viven al margen. Tampoco es que Óscar considere que el Estado siempre actúa de manera eficiente, pues pone de ejemplo la falta de acción policial frente a las denuncias de violencia de género contra las mujeres. Tal vez el conocimiento de esta realidad, hace que el entrevistado considere que vivir al margen del Estado es lo más adecuado para él, desde su posicionalidad particular, donde no necesita de las políticas del Estado para sobrevivir. Sin embargo, su caso no responde por todas las realidades experimentadas por las personas LGBTIQ+, pues hay quienes no pueden darse ese “lujo”.

Si bien este caso particular muestra un camino alternativo al paradigma matrimonio-centrado y al discurso hegemónico igualitarista asimilacionista, no debe entenderse como una propuesta de solución a las preguntas anteriores. Vale decir, no sostengo que todxs debamos vivir una vida como la de este entrevistado: al margen del Estado y privatizando los afectos, aunque activando políticamente la sexualidad en lo social. Sino solo me limito a presentar esta opción (¿podríamos llamarle utópica?) que encontré en el trabajo de campo. Lo que sí me parece positivo de rescatar de esta experiencia *particular* es su apuesta por la libertad. Quizá allí haya un vestigio para pensar en utopías que no condenen a las personas LGBTIQ+ a la homonormatividad y que rememoren con orgullo las prácticas sexoafectivas y de afinidad *queer* que han servido en las últimas décadas para dar sentido, placer y valía a las vidas de quienes tenían sexualidades y afectividades no hegemónicas.

En suma, este discurso minoritario cuando plantea la diversidad (o incluso la abolición) de la institución matrimonial y de las otras alternativas legales, no escapa de los problemas que identificamos en la opción igualitarista asimilacionista (homonormatividad). Sin embargo, al rechazar el paradigma matrimonio-centrado y apostar por la libertad de las uniones sexoafectivas, el MI se convierte en una alternativa más de entre otras muchas formas de vivir la sexualidad, sin establecer jerarquías entre ellas. Así, buscando al mismo tiempo la igualdad y la diferencia, se valoran las familias diversas.

Tabla V: Discursos sobre el matrimonio igualitario

Discursos	Componentes discursivos	Sub-componentes
Discurso 1: “La misma igual cantidad y calidad de derechos que cualquier otro matrimonio heterosexual”	Apuesta por la igualdad	Igualación dentro del paradigma de familia heteronormativa
	Rechazo de la UC o alternativas patrimoniales como “migajas”	Utilización política del supuesto debate conceptual Clivaje izquierda/derecha
Discurso 2: “El matrimonio igualitario me parece igual importante, pero de una u otra forma lo podemos sobrellevar”	No es prioritario, pues hay demandas por supervivencia de las personas LGBTIQ+ más urgentes	Aseguramiento de la vida Necesidades personas trans Lucha contra la discriminación Educación sexual Salud sexual
Discurso 3: “Podríamos explorar otras formas de amarnos, de desinstitucionalizar el deseo o de reinstitucionalizarlo con otras cosas”	Apuesta por la diversidad	Diversas alternativas legales para reconocer las familias diversas Coexistencia del MI, UC y alternativas patrimoniales
	Apuesta por la libertad	Rechazo individual del matrimonio Algunas uniones no necesitan del reconocimiento estatal Convivencia con MI, UC y arreglos patrimoniales

Conclusiones.

Esta investigación tuvo como objetivo identificar y analizar los discursos sobre el matrimonio igualitario en un grupo de diez limeños/es gay* jóvenes entre 23 y 34 años. En el contexto de cambios sociales en torno a la visibilización de las poblaciones LGBTIQ+, se respondió a las siguientes preguntas de investigación: ¿De qué manera se construyen y resignifican los discursos sobre el matrimonio igualitario en un grupo de limeños/es jóvenes gay*? ¿Cómo se relaciona con la identidad social en torno a la identificación de lo gay* y las relaciones de género? ¿Cómo incide la pertenencia a sectores socioeconómicos y sus experiencias de socialización? Y, ¿cómo influye la ideología y los sistemas de creencias sobre la relación política-sexualidad?

Partimos de la hipótesis de que coexisten —no sin tensiones— diversos discursos sobre el matrimonio igualitario entre los/es entrevistados/es: desde interpretaciones que lo ven como la alternativa legal que plantea igualdad de condiciones frente a las parejas heterosexuales, otras que no lo priorizan en sus demandas sexuales al Estado, hasta aquellas que lo niegan y deconstruyen pues lo consideran ajeno a sus prácticas y vivencias sexoafectivas. En este sentido, la identidad social en torno a la identificación de lo gay* y las relaciones de género, la pertenencia a sectores socioeconómicos y sus experiencias de socialización (la construcción de círculos íntimos LGBTIQ+ frente a familias hostiles), así como la ideología y los sistemas de creencias sobre la relación política-sexualidad, inciden en la configuración de estos discursos sobre el matrimonio igualitario.

Respecto a la literatura sobre el MI, esta investigación aporta centrándose en los discursos que los/es mismos/es sujetos/es gay* tienen sobre él; a diferencia de la mayoría de estudios que analizan los discursos de los sectores de élite, ya sean políticos, sociales o mediáticos. Debido al enfoque interpretativista, priorizo la forma en que los/es principales afectados/es por esta norma la conciben. Esta tesis encuentra que entre los/es diez jóvenes gay* limeños/es entrevistados/es coexisten tres discursos que le dan sentido al MI desde, principalmente, sus propias experiencias de socialización en espacios seguros LGBTIQ+ y su forma de politización de la sexualidad.

Estas dos dimensiones son las que, en cierta forma, explican los discursos sobre el MI y además podrían incidir en las otras dimensiones planteadas en la hipótesis. Así, la identificación gay*, la vivencia (crítica) de la masculinidad y las relaciones

sentimentales se comprenden en relación con la forma en que los/es entrevistados/es han vivido socialmente sus sexualidades no hegemónicas en sus círculos de amigxs LGBTIQ+ (y aliadxs) y las instancias en las que activaron políticamente el tema (ya sean desde las experiencias más individuales y cotidianas, hasta las más organizadas y públicas).

Ambos espacios son vividos y concebidos como oportunidades de enriquecimiento del repertorio interpretativo socialmente disponible de sus corposubjetividades y sexoafectividades, en tanto descubren “otras” maneras (*queer*), distintas a las que han aprendido y normalizado en sus familias, escuelas e iglesias. En algún sentido, la socialización y politización LGBTIQ+ se busca activamente como una respuesta a aquellas instituciones heteronormativas de formación primaria. En este punto conviene aclarar que no se pretende establecer una relación explicativa entre la corposubjetividad y el meso nivel, pues valoro como central la agencia individual de cada sujetx para recurrir (o no) a dichas instancias. Es una relación bidireccional.

Ahora bien, volviendo a los discursos, es necesario resaltar que no son homogéneos, sino que encuentran matices introducidos por las vivencias de quienes los enuncian y que incluso pueden llegar a cuestionarlos. Es decir, si bien hay ciertas personas que los suscriben de manera general, esto no implica que dejen de ser críticos con ellos, mostrando que se produce una contestación interna a los mismos. Y además, entre los mismos discursos se producen fricciones y tensiones, pues en algunos casos conviven juntos en un/e mismo/e entrevistado/e, dado que no necesariamente son mutuamente excluyentes entre sí, mostrando los claroscuros que tenemos como seres humanxs.

Primero, se identifica entre todos/es los/es entrevistados/es —independientemente de sus trayectorias personales— un discurso hegemónico sobre el matrimonio igualitario con una clara apuesta igualitarista con respecto a las parejas heterosexuales. Así, el MI se concibe como la opción legal que otorga mayor reconocimiento (legal y simbólico) a las minorías sexuales, pues ofrece los mismos derechos para todxs. Frente a otras alternativas como la unión civil o las propuestas patrimoniales, que crean una categoría jurídica *ad hoc* aparte para las personas LGBTIQ+, y que son entendidas como discriminatorias o “migajas” que se quieren reconocer para calmar las demandas por igualdad. Así, la discusión se enmarca en una dinámica del “todo o nada”, de modo que se prefiere ningún reconocimiento a una figura legal “amigajada”.

Este discurso hegemónico igualitarista a favor del MI es generado y reproducido por cierto sector del activismo LGBTIQ+ progresista (más cercano a la izquierda), cuya información se articula y nutre de los repertorios interpretativos *mainstream* del género y la sexualidad, desde las organizaciones LGBTIQ+ y sus cuentas en redes sociales, que propician un sentido común generalizado entre los/es entrevistados/es (Gramsci, 1990 y 2013). Empero, en los/es entrevistados/es se evidencia un cierto discurso vacío que carece de información precisa sobre los derechos reconocidos, que en muchos casos, reproduce acríticamente lo difundido por el *mainstream* de las organizaciones LGBTIQ+. Los/es participantes de este estudio “saben” que el matrimonio igualitario es mejor (porque propone la igualdad y otorga más derechos que la unión civil) pero no pueden desarrollar en qué consiste este *plus*. Desde aquí resaltamos la importancia de estudiar cómo ciertas instancias de la sociedad civil son capaces de promover discursos sociales que se vuelven de sentido común (*common ground*) entre algunxs actorxs (considérese de manera análoga el caso de ONGs de derechos humanos, ambientalistas o feministas, y su impacto en los discursos de lxs líderes/as sociales).

Si bien hay un discurso hegemónico entre los/es entrevistados/es, este no es todopoderoso, sino que es contestado y cuestionado por sus propios exponentes (Mouffe, 1979; Hall, 2005). Esto no quiere decir que todos/es piensen igual, sino que este es el mínimo común desde el que ellos/es conciben la demanda por el matrimonio igualitario. Aquí es central el clivaje ideológico (derecha-izquierda) para dar sentido a las críticas que hacen los actores liberales de derecha, quienes cuestionan la apuesta igualitarista y la lógica del “todo o nada” frente al MI. Así, proponen estratégicamente —“paso a paso”— a la UC como opción con mayores posibilidades de ser aprobada en el Congreso, aunque sin negar que el objetivo final es el MI. También los entrevistados con mayores recursos económicos (y con nacionalidad múltiple) consideran que este plan incrementalista es una buena opción para conseguir alguna forma de reconocimiento. La consigna del “matrimonio o nada” es vista como mezquina por los liberales de derecha, pues prioriza los réditos políticos de los sectores progresistas frente a las necesidades reales de las personas LGBTIQ+ que se beneficiarían de esta legislación. Según ellos, esto a la vez le niega a la derecha la oportunidad de dar solución a algunas demandas de las minorías sexuales, pues arguyen que esta agenda ha sido monopolizada por la izquierda progresista.

En segundo lugar, se identifica un discurso crítico, bastante extendido, que sostiene que el matrimonio igualitario no es prioritario frente a otras demandas más urgentes de vida o muerte que atraviesan las personas LGBTIQ+. En este discurso es central la demanda por asegurar la vida, vale decir, ciertos mínimos elementales que permitan la sobrevivencia: frente a la violencia estructural que sufren las personas trans, la discriminación cotidiana a las minorías sexuales o el acceso a servicios de salud sexual. Es revelador cómo el matrimonio igualitario en este discurso es descentrado, pues se le enuncia para postergarlo y considerarlo casi una exquisitez cuando la vida de las personas LGBTIQ+ corre peligro día a día: se puede vivir sin matrimonio, pero para casarse se necesita antes poder sobrevivir. Esto da cuenta de las vidas gay* (y la empatía con las experiencias trans) en Lima como atravesadas por la inseguridad, el miedo, la violencia y la amenaza de muerte.

Hay quienes consideran que las demandas de las personas trans son la prioridad, en especial, la ley de identidad de género, antes que el tema del MI. Este subcomponente del discurso se encuentra presente principalmente entre las personas que socializan y pertenecen a la comunidad Ballroom, donde han visto con sus propios ojos la situación precaria y discriminatoria que atraviesan estas poblaciones en materia de acceso a la salud, educación, trabajo, esparcimiento, entre otras. También se evidencia en otros entrevistados con interés académico o de compromiso social, que no necesariamente interactúan cotidianamente con personas trans. Esto muestra que la problemática trans está cobrando mayor visibilidad e importancia dentro de la agenda LGBTIQ+, especialmente entre jóvenes gay* que no necesariamente las frecuentan en sus círculos sociales.

Dentro de este mismo discurso que prioriza otras demandas sexuales y posterga al MI, están quienes consideran a la lucha contra la discriminación, la educación sexual o la salud sexual como derechos LGBTIQ+ necesarios de asegurarse antes que el matrimonio. Las propias experiencias de vida, en especial, las situaciones de vulnerabilidad son las que influyen en las temáticas a ser tratadas como prioritarias. Así, quien convive en un entorno socioeconómico y en distritos populares, menos abiertos hacia la diversidad sexual, enfatiza en la necesidad de contar con políticas efectivamente implementadas que velen por el respeto y la seguridad de las minorías sexuales en contra de la discriminación o las agresiones LGBTIQ+fóbicas. O quien tuvo una educación escolar marcada por la violencia homofóbica, prioriza los derechos

de las infancias LGBTIQ+ a ser educadas en un ambiente de respeto que no lxs estigmatice ni se burle de ellxs. O quienes resaltan los temas de salud sexual y prevención de enfermedades de transmisión sexual, sean las personas con experiencias activistas o con mayor información sobre la precariedad del sistema de salud peruano (y su trato discriminatorio institucionalizado).

El tercer discurso es minoritario y se refiere a pensar fuera de la caja de la institución matrimonial, ya sea para modificarla (en su apuesta por la diversidad) o para rechazarla (abogando por la libertad). Este discurso parte desde posicionalidades específicas, más críticas e informadas, que no corresponden al perfil de la mayoría de entrevistados/es, ya sea por la experiencia en el activismo (universitario y en organizaciones de la diversidad sexual) y/o los conocimientos en derecho, teoría *queer* o decolonial.

Por un lado, están quienes proponen la modificación del matrimonio, pues no toma en consideración las vivencias, prácticas sexuales y afectividades específicas de las personas LGBTIQ+, sugiriendo así cambios en los derechos reconocidos o el número de contrayentes (con miras en las relaciones poliamorosas). Este discurso se encuentra presente en un informante con experiencia en el activismo LGBTIQ+ y que es mayor del rango etario de los/es demás entrevistados/es; tal vez su trayectoria le dé perspectiva para ser más crítico frente al MI. Este discurso critica a la modalidad hegemónica por la igualdad, encontrada en la mayoría de entrevistados/es, que desacredita cualquier opción que no se llame MI por buscar la igualación frente a las parejas de diferente sexo. Así, este discurso minoritario es consciente de la diversidad de familias que conforman las minorías sexuales (y sus planes de vida) en la actualidad, por lo que busca reconocer diferentes alternativas legales para los distintos arreglos sexoafectivos. Permitiendo así la coexistencia del matrimonio igualitario, la unión civil o las opciones patrimoniales, para que cada quien escoja la que mejor se le acomode.

Por otro lado, también se encuentra una vertiente de este discurso que se centra en la libertad y que colisiona parcialmente con el discurso hegemónico entre los/es participantes. Este propone el rechazo personal al matrimonio, considerándolo como un instrumento de la gubernamentalidad del poder hacia los afectos y las sexualidades de las minorías sexuales. Se valora así la situación de exterioridad con respecto a la institucionalidad, pues el Estado no debería entrometerse en una dimensión tan íntima

de la corposubjetividad, ni debería necesitarse su venia para conformar una unión sexoafectiva. No obstante, no es un discurso romántico a la marginalidad frente al Estado, sino que considera críticamente también las situaciones potenciales de violencia que la ausencia de reconocimiento legal puede generar a lxs miembros de una pareja. A pesar de su oposición a nivel individual, al mismo tiempo, suscribe y aboga por el MI, pues es consciente que muchas personas LGBTIQ+ van a querer casarse en igualdad de condiciones que los heterosexuales (asumiendo el paradigma igualitarista).

Conviene precisar que esta es una propuesta individual de un entrevistado con una posicionalidad muy específica: arqueólogo, especialista en teoría *queer* y decolonial, que no necesita de las políticas estatales para sobrevivir; con ideas anarquistas y post estatales, aunque trabaja dentro del Estado y que por lo mismo, conoce cómo funciona. Es más, su forma de vincularse sexoafectivamente (como un *servinacuy* andino) da cuenta del conocimiento especializado de un entorno sociocultural distinto que no necesitó de la institución familiar heteronormativa para dar sentido a las “familias”. Con esta certeza (y sus condiciones materiales), él puede rechazar el matrimonio para sí mismo, pues no se condice con su vivencia de la sexualidad, los placeres y la convivencia.

El hecho de que solo se haya podido rastrear esta experiencia de resistencia frente al matrimonio, muestra cuán poco espacio hay en nuestra sociedad actualmente para pensar en alternativas diversas (¿utópicas?), inclusive dentro de los espacios *queer* (Muñoz, 2020), caracterizados el siglo pasado por sus maneras particulares de (de)construir las afinidades y las prácticas sexoafectivas. Para la mayoría de entrevistados/es, el ideal de familia al que aspiran se asimila dentro del paradigma heteronormativo, incluso en aquellos/es que se encuentran dentro de la comunidad Ballroom y cuestionan los mandatos de género de la masculinidad, o quienes tienen arreglos no monogámicos. La expectativa es tener familias “iguales” a las heterosexuales, dando cuenta que la aspiración igualitaria no solo se limita a los derechos, sino inclusive a las formas que toman las familias. Esto podría llevar a que las familias LGBTIQ+ que se adaptan a los parámetros heterosexistas se conviertan en una nueva normalidad, lo que se conoce como la homonormatividad (Duggan, 2002), marginando a los demás vínculos sexoafectivos y las prácticas sexuales *queer*

que las personas LGBTIQ+ han desarrollado a lo largo de los años (Butler 2006 y 2011; Hines, 2013; Warner, 2000).

En general, todos/es los/es entrevistados/es suscriben una lógica “familista” del matrimonio, muy en línea con el discurso que considera a la familia reproductiva como la unidad básica de la sociedad. Con esto quiero enfatizar que para los/es participantes, la familia es un elemento central del MI (o inclusive de quienes se oponen a él), lo que evidencia la relevancia histórica, social y cultural de esta institución. Tanto así que incluso un excongresista liberal gay se autodenomina como “pro familias”, deconstruyendo críticamente esta etiqueta que comúnmente se asocia con sectores anti-derechos. Esto es así pues hay un intento de normalización y asimilación de las familias diversas dentro de los modelos hegemónicos heteronormativos.

En línea con esto, se identifica que los discursos de los/es entrevistados/es se encuentran permeados por un paradigma matrimonio-centrado, que concibe al matrimonio igualitario como “aspirable” y casi inevitable de acuerdo a sus deseos y planes de vida (dejando de lado otras formas de dar sentido a sus uniones sexoafectivas). No obstante, la edad y el momento que cada quien atraviesa en el ciclo vital podría estar influenciando estas expectativas. Así el informante de mayor edad (51 años) no se siente tan emocionado actualmente frente a la aprobación de esta ley, como quizá sí lo pudo estar hace 20 años (precisamente la edad de nuestra población de estudio). Esto nos lleva a sostener que el momento específico de la vida en que los/es entrevistados/es se encuentran, incide en los discursos sobre el matrimonio igualitario. Por esto, se plantea la necesidad de desarrollar estudios longitudinales que permitan ver estos cambios con el transcurrir de los años.

Mientras que el discurso hegemónico sobre el matrimonio igualitario —entre los/es entrevistados/es— es una apuesta por la igualdad con respecto a las parejas heterosexuales, el discurso minoritario tiene dos expresiones críticas al MI. Por un lado, propone la diversidad de alternativas legales para otorgar reconocimiento a las familias diversas; y por otro, busca la libertad frente al Estado, de cualquier intromisión en la vida privada de las personas LGBTIQ+. Conviene notar que este discurso a favor de la libertad y en contra de la regulación no sea propuesto por los liberales (quienes proponen alternativas igualitaristas asimilacionistas), sino por un entrevistado más cercano a posturas post-estatales y anarquistas.

Retomando las preguntas políticas que he planteado a lo largo del texto, sobre la pertinencia de la pulsión igualitarista para el movimiento LGBTIQ+, la respuesta tentativa que sostengo es, siguiendo a Ardití y Hequembourg (1999), que la lucha política transformadora de las afectividades y sexualidades no hegemónicas necesita de transgresión y asimilación. No es suficiente con perspectivas políticas centradas en vivir al margen de la sociedad heteronormativa, sino también se requiere de la resignificación de la institución matrimonial desde dentro, subvirtiendo su exclusividad para personas de diferente sexo (Paternotte, 2009; Gimeno y Barrientos, 2009).

Sin embargo, siguiendo a Taylor (2009; Marshall, 2018), se debe tener cuidado con que la igualdad genere nuevas homonormatividades (Duggan, 2002) que terminen marginando las prácticas sexoafectivas que no se asimilen a dicho patrón (Butler, 2006 y 2011; Zurn, 2012). La búsqueda de igualdad no debe eclipsar tampoco las diferencias y las particularidades. El movimiento LGBTIQ+ tiene que apostar por una estrategia pluralista y diversa que permita la convivencia de distintas vinculaciones eróticas y afectivas (con reconocimiento estatal o en sus márgenes), sin establecer jerarquías entre ellas. En última instancia de lo que se trata es de que se favorezca el establecimiento de una democracia sexual (Fassin, 2008) que las incorpore pero que no las coopte o ejerza su poder despótico sobre ellas: ejercer la democracia sexual (Evans, 1993).

En un sentido amplio, esta investigación se preguntó si la sexualidad de un grupo de diez jóvenes limeños/es gay* se politiza en sus vidas cotidianas. Amparados en el marco teórico de la ciudadanía sexual (Bell y Binnie, 2000; Evans, 1993), se encontró que, en efecto, la politización de la sexualidad toma diferentes formas, así se identificaron dos perfiles: uno individualista y otro más asociativo. El primero consiste de iniciativas que no apelan a la acción colectiva y se limitan a lo que unx puede hacer en su día a día, incorporando desde formas más sencillas (como mantenerse informadxs de la temática LGBTIQ+) hasta otras más comprometidas por medio del “activismo de lo cotidiano” (visibilización de la propia existencia, incidencia en redes sociales y concientización en espacios cis-hetero).

El segundo perfil consiste de las experiencias asociativas que se pueden dividir en tres tipos: (i) Las experiencias comunitarias, especialmente en torno a la comunidad Ballroom que provee de espacios para gestionar las necesidades y brindarse reconocimiento mutuo, convirtiéndose en instancias empoderadoras de las personas

LGBTIQ+ mientras politizan su sexualidad, tomando el espacio público. (ii) Las experiencias políticas, tanto de derecha como de izquierda, si bien ponen en un segundo plano sus identidades sexuales no hegemónicas, permiten que las demandas sexuales sean representadas políticamente y se generen políticas públicas en concordancia con sus propias ideologías. (iii) Las experiencias activistas, se dividen en las vividas en las organizaciones LGBTIQ+ y aquellas del ámbito universitario; en ambos casos estos funcionan como instancia de incidencia pública, donde la sexualidad es un tema a visibilizarse y sobre el que se buscan mejores condiciones de vida.

En todos los casos, en menor o mayor medida, la diversidad sexual es politizada y no hay dudas de ello en ninguno/e de los/es entrevistados/es. Cuando abordaba estas preguntas de manera directa en las entrevistas, sus respuestas me hacían sentir como si hubiera hecho la pregunta más obvia del mundo. Y esto es entendible porque se sienten viviendo en una ciudad adversa y potencialmente violenta contra ellos/es, como lo es Lima, donde no se sienten seguros/es y no tienen la certeza de que el Estado los/es va a cuidar. Han aprendido a usar estratégicamente (en ciertos espacios y con ciertas personas) la politicidad de la sexualidad para empoderarse y hacerse respetar en esta sociedad. De nuevo, volvemos a que es una cuestión sentida como de vida o muerte.

Emplear un marco teórico que combina elementos de la teoría *queer* y la ciudadanía sexual fue por momentos desafiante, pues si bien todos/es los/es entrevistados/es plantean alguna forma de politización de la diversidad sexual (como teorizan estas perspectivas), muchas veces sus apuestas políticas buscan la normalización. No obstante, los lentes teóricos no deben limitar los hallazgos ni, mucho menos, llevar a establecer juicios desde sus proposiciones a las vidas y maneras de entender, en este caso, el matrimonio igualitario para los/es participantes. Conciliar las premisas de la teoría *queer* y la ciudadanía sexual con una lectura interpretativista y empática ha sido quizá el mayor desafío. Por esto, la apuesta pluralista que planteo, siguiendo a Arditi y Hequembourg (1999), para valorar la asimilación y la transgresión, ambas necesarias para el cambio político *queer* por una sociedad más justa y libre.

Finalmente, esta tesis buscó contribuir con la literatura sobre estudios LGBTIQ+, masculinidades y ciudadanía sexual, por lo que se espera que pueda ser complementada con proyectos similares en otras regiones del país, más niveles

socioeconómicos y personas de diversas orientaciones sexuales. En consecuencia, esta investigación ha identificado algunas agendas pendientes que quedan para futuros estudios. Primero, se necesitan de investigaciones que presenten un análisis de cómo estos discursos sobre el matrimonio igualitario van cambiando con el tiempo en una misma persona a lo largo del ciclo vital, por medio de perspectivas longitudinales. Segundo, estudios que se enfoquen en personas de diversas generaciones, que crecieron y socializaron en diversos momentos de la historia social, de modo que debido a sus propias trayectorias de vida, hayan desarrollado discursos diversos sobre nuestro tema.

Tercero, una cuestión que quedó casi como anecdótica en las narraciones de nuestros/es entrevistados/es fue la mención a gays que preferían mantener su sexualidad en el ámbito privado o que consideraban al matrimonio como una institución entre hombre y mujer, por lo que no suscribirían el matrimonio igualitario. Estos perfiles más “conservadores” o “privatistas” de diferentes sectores socioeconómicos no fueron localizables durante el trabajo de campo, por lo que queda pendiente su investigación para así ahondar en los motivos para considerar de esa manera su sexualidad y sus discursos sobre el matrimonio igualitario. Tal vez al limitar la identificación gay* de los/es participantes de este estudio, dejé de lado a estas otras personas que quizá se no se adscriban a esta identidad y solo sean hombres que tienen sexo con otros hombres. Queda mucho por conocer aún.

Recomendaciones

Esta investigación puede servir a lxs hacedorxs de políticas públicas para conocer los discursos que un grupo de diez jóvenes gay* tienen sobre el matrimonio igualitario (y las familias diversas), para así asegurar el reconocimiento de estos derechos de una manera que tome en consideración sus vivencias, expectativas y críticas a la institución matrimonial.

Para lxs congresistas, los hallazgos de esta tesis pueden dar luces sobre las alternativas legales que algunas personas gay* consideran como más efectivas y consistentes con sus experiencias de vida. Así, se propone, a las autoridades encargadas de elaborar proyectos de ley sobre esta temática, considerar el matrimonio igualitario, la unión civil y las opciones patrimoniales. Para que las personas LGBTIQ+ puedan optar por aquella alternativa que les resulte más conveniente con sus vivencias y sus propias convicciones.

Para el Ministerio de Justicia, como ente rector de las poblaciones LGBTIQ+, se les insta a que consideren estos discursos sobre el matrimonio igualitario para que presenten iniciativas legislativas al Congreso y puedan brindar un marco de justicia, igualdad y libertad a las personas con sexualidades y afectividades no hegemónicas. Para las cortes y el Tribunal Constitucional, es necesario que tomen en cuenta que existen familias diversas y que requieren de protección legal para sus uniones, y que sean capaces de brindarles reconocimiento jurisdiccional.

Para lxs activistas LGBTIQ+, se espera que estas reflexiones puedan servir a nutrir las discusiones dentro del movimiento a fin de descentrar y cuestionar el paradigma matrimonio-centrado. Así como el modelo de familia heteronormativo, evitando caer en la formación de familias homonormativas que terminen replicando patrones de exclusión y marginación a aquellas que no se asimilen. Además, se propone luchar por diferentes estrategias jurídicas para reconocer a las familias diversas de acuerdo a sus propias necesidades.

Finalmente, para las personas LGBTIQ+, se les propone el ejercicio de reflexión sobre sus expectativas de matrimonio y familia, así como cuestionar los roles de género heteronormativos a fin de tener relaciones sexoafectivas más equitativas dentro de sus familias diversas.

Referencias bibliográficas.

- Adam, B. D. y Green, A. I. (2014). Circuits and the social organization of sexual fields. En A. I. Green (Ed.), *Sexual Fields: toward a sociology of collective sexual life* (pp.123-142). Chicago: Chicago University Press.
- Albury, K., y Byron, P. (2019). Taking off the risk goggles: exploring the intersection of young people's sexual and digital citizenship in sexual health promotion. En P. Aggleton, R. Cover, D. Leahy, D. Marshall y M. L. Rasmussen (Eds.), *Youth, sexuality and sexual citizenship* (pp. 168-183). London; New York: Routledge.
- Alcalde, M. C. (2019). Home and the limits of belonging: Homophobia and return migration to Peru. *Sexualities*, 22(5-6), 916-931.
- Alcalde, M. C. (2018). *Peruvian Lives across Borders: Power, Exclusion, and Home*. Urbana; Chicago; Springfield: University of Illinois Press.
- Alemán, L. (2015). Activismo conservador evangélico contra la unión civil no matrimonial: estrategias y alcances. *Revista Argumentos* 12(1), 42-48.
- Althaus-Reid, M. (2008). Marx en un bar gay. La Teología Indecente como una Reflexión sobre la Teología de la Liberación y la Sexualidad. *Numen: revista de estudos e pesquisa da religião*, 11(1-2), 55-69.
- APEIM (Asociación Peruana de Empresas de Inteligencia de Mercados) (2021). *Distribución de nivel socioeconómico*. Recuperado el 18 de febrero de 2023, de APEIM: <https://app.klipfolio.com/dashboard>
- APEIM (Asociación Peruana de Empresas de Investigación de Mercados) (2016). *Niveles socioeconómicos 2016*. Lima: APEIM. <https://apeim.com.pe/wp-content/uploads/2022/08/APEIM-NSE-2016.pdf>
- Aragón, J. (2016). Religión y orientaciones políticas liberales en el Perú. En C. Romero (Ed.), *Diversidad religiosa en el Perú. Miradas múltiples* (pp.177-193). Lima: Centro de Estudios y Publicaciones; Instituto Bartolomé de Las Casas; Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Arditi, J., & Hequembourg, A. (1999). Modificaciones parciales: discursos de resistencia de gays y lesbianas en Estados Unidos. *Política y Sociedad*, 30, 61-72.
- Arfuch, L. (2002). *El espacio biográfico. Dilemas de la subjetividad contemporánea*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Arfuch, L. (2010). *La entrevista, una invención dialógica*. Buenos Aires: Paidós.
- Arnold, E. A., & Bailey, M. M. (2009). Constructing home and family: How the ballroom community supports African American GLBTQ youth in the face of HIV/AIDS. *Journal of gay & lesbian social services*, 21(2-3), 171-188.
- Arredondo, A. (2020). *Construcción de las masculinidades en hombres gais que usan Grindr*. Tesis de licenciatura en Psicología Social, PUCP.
- Arrieta, C. (2019). Metáforas por las que vivimos el debate parlamentario en torno al matrimonio homosexual en España. *Discurso & Sociedad*, 13(4), 595-616.
- Arrunátegui, C. (2010). El racismo en la prensa escrita: Un estudio de la representación del Otro amazónico desde el Análisis Crítico del Discurso. *Discurso y Sociedad*, 4(3), 428-470.

Asociación Peruana de Empresas de Inteligencia de Mercados (APEIM) (s.f.). *Distribución nivel socioeconómico Dashboard*. APEIM. Recuperado el 30 de agosto de 2022 de <https://apeim.com.pe/dashboard-nse/>

Atkinson, R. y Flint, J. (2001). Accessing hidden and hard-to-reach populations: Snowball research strategies. *Social Research Update*, 33, 1-5.

Avellaneda, S. (2017). *Religión y políticas públicas en el Perú. El rol de las iglesias católica y evangélica en la agendación de los proyectos legislativos de Unión Civil y de Unión Solidaria*. Tesis de licenciatura en Ciencia Política y Gobierno PUCP.

Barrientos, V. (2017). El reconocimiento de la sexualidad: la orientación sexual y la unión civil en el Perú. En M. E. Ulfe y R. Trinidad (Eds.), *En busca de reconocimiento. Reflexiones desde el Perú diverso* (pp.169-194). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Barrig, M. (2017). *Cinturón de castidad. La mujer de clase media en el Perú*. Lima: IEP.

Bauman, Z. (2003). *Amor líquido: acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Fondo de Cultura Económica.

Beauvoir, S. (1999). *El segundo sexo*. Buenos Aires: Sudamericana.

Bell, D. y Binnie, J. (2000). *The Sexual Citizen. Queer Politics and Beyond*. Cambridge: Polity.

Berger, P. (1971) Para una teoría sociológica de la religión. *Kairós*.

Berlant, L. y M. Warner (2002). Sexo en público. En R. M. Mérida Jimenez (ed), *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios queer* (pp.229-257). Barcelona: Icaria.

Bertaux, D. (1999). El enfoque biográfico: su validez metodológica, sus potencialidades. *Proposiciones*, 29, 1-22.

Bordo, S. (1993). *Unbearable Weight: Feminism, Western Culture, and the Body*. Berkeley: University of California Press.

Bourdieu, P. (2006). Génesis y estructura del campo religioso. *Relaciones. Estudios de historia y sociedad*, 27(108), 29-83.

Brah, A., y Phoenix, A. (2004). Ain't I A Woman? Revisiting Intersectionality. *European Journal of Women's Studies*, 5(3), 75–86.

Brake, E. (2010). Minimal Marriage: What political liberalism implies for marriage law. *Ethics*, 120(2), 302-337.

Braulio, M. (2015). *Movilizaciones y discursos sobre familia y matrimonio homosexual y su tratamiento en la prensa. Un bienio crucial en España: 2004-2005*. Doctoral dissertation, Universidad de Salamanca.

Brusco, E. (1995). *The reformation of machismo. Evangelical conversion and gender in Colombia*. Austin: University of Texas Press.

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

Butler, J. (2006). *Deshacer el género*. Barcelona: Paidós.

Butler, J. (2007). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.

- Butler, J. (2011). Universalidades en competencia. En J. Butler et al. (Eds.) *Contingencia, Hegemonía y Universalidad*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.
- Buzaglo, A., Morandi, M., & Culla, M. (2012). Matrimonio igualitario y parentesco: discursos, hegemonías y acontecimiento. *Feminismo/s* 19, 51-65.
- Cáceres, C. F. (1999). *La (re)configuración del universo sexual. Cultura(s) sexual(es) y salud sexual entre los jóvenes de Lima a vuelta del milenio*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia; REDESS Jóvenes.
- Cáceres, C. F. Y Rosasco, A. M. (2000). *Secreto a voces. Homoerotismo masculino en Lima: Culturas, Identidades y Salud Sexual*. Lima: Universidad Peruana Cayetano Heredia; REDESS Jóvenes.
- Cáceres, C. F., Salazar, X., Rosasco, A. M., & Fernández Dávila, P. (2002). *Ser hombre en el Perú de hoy. Una mirada a la salud sexual desde la infidelidad, la violencia y la homofobia*. Lima: REDESS Jóvenes.
- Cáceres, C. F., Frasca, T., Pecheny, M., & Terto, V. (Eds.) (2004). *Ciudadanía sexual en América Latina: Abriendo el debate*. Lima: Facultad de Salud Pública y Administración, Universidad Peruana Cayetano Heredia.
- Cáceres, C. F., Mogollón, M. E., Pérez-Luna, G., & Olivos, F. (Eds.) (2011). *Sexualidad, ciudadanía y derechos humanos en América Latina: un quinquenio de aportes regionales al debate y la reflexión*. Lima: IESSDEH, UPCH.
- Camacho, K. T. (2019). Consumo y redes de apoyo en dos colectivos gais de la Ciudad de México y Barcelona. *Cultura y representaciones sociales*, 13(26), 300-336.
- Caporale, S. (1995). Foucault y el feminismo: ¿un encuentro imposible?. *Anales de Filología Francesa* 7, 5–18.
- Card, C. (1996). Against Marriage and Motherhood. *Hypatia*, 11(3), 1-23.
- Casullo, N. (2007). *Las cuestiones*. FCE.
- Chambers, C. (2013). The Marriage-Free State. *Proceedings of Aristotelian Society*, 113(2), 123-143.
- Chodorow, N. (1997). Gender, Relation, and Difference in Psychoanalytic Perspective. *Feminist Social Thought: A Reader* (pp.8-20). New York; London: Routledge.
- Connell, R. (1997). La Organización Social de la Masculinidad. En Valdés Teresa y Olavaria José (Ed.) *Masculinidad/es, Poder y Crisis*. No. 24 (pp. 31-48). Santiago: ISIS Internacional y FLACSO Chile.
- Connell, R. (2002). *Gender*. Cambridge: Polity Press
- Connell, R. (2003). *Masculinidades*. México, D.F.: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Córdoba, D. (2007). Teoría Queer: Reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad. En D. Córdoba, J. Sáez, y P. Vidarte (Eds.), *Teoría Queer. Políticas Bolleras, Maricas, Trans, Mestizas* (pp. 21-66). Madrid: Editorial Egales.
- Cornejo, G. (2014). Las políticas reparativas del movimiento LGBT peruano: narrativas de afectos queer. *Revista estudios feministas*, 22, 257-275.
- Cornejo, G. (2010). Sacando a la bestia del clóset: autoritarismo y homofobia. En: G. Portocarrero, J. C. Ubilluz y V. Vich (Eds.), *Cultura política en el Perú. Tradición*

- autoritaria y modernización anómica* (pp.67-78). Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.
- Cornejo, G. (2011). La guerra declarada contra el niño afeminado: Una autoetnografía "queer". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, 39, 79-95.
- Corrales, J. (2021). *The Politics of LGBTQ Rights Expansion in Latin America and the Caribbean*. Cambridge University Press.
- Corrales, J. (2020) The Expansion of LGBT Rights in Latin America and the Backlash. En M. Bosia, S. McEvoy and M. Rahman (eds.), *The Oxford Handbook of Global LGBT and Sexual Diversity Politics* (pp.185–200). Oxford: Oxford University Press.
- Cosme, C., Jaime, M., Merino, A., & Rosales, J. L. (2007). *La imagen in/decente. Diversidad sexual, prejuicio y discriminación en la prensa escrita peruana*. Lima: IEP.
- Cover, R. (2019). The proliferation of gender and sexual identities, categories and labels among young people: emergent taxonomies. En P. Aggleton, R. Cover, D. Leahy, D. Marshall y M. L. Rasmussen (Eds.), *Youth, sexuality and sexual citizenship* (pp. 278-290). London; New York: Routledge.
- Crenshaw, K. (2012) Cartografiando los márgenes. Interseccionalidad, políticas identitarias y violencia contra las mujeres de color. En R. Platero (Ed.), *Intersecciones: Cuerpos y sexualidades en la encrucijada* (pp.87-122). Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Cruz, M, & Guibert, Y. (2015). *Actitudes hacia la homosexualidad en el Perú*. Lima: IOP PUCP. Cuadernos de Investigación, N° 11.
- Cuba, L. (2019). La construcción de la identidad lesbiana en el marco de familias heteronormativas en Lima Metropolitana. *Debates En Sociología*, (46), 33-61.
- Cuba, L. & E. Juárez (2018). *Crecer siendo diferente: Compilación de tres investigaciones sobre violencia homofóbica, transfóbica y lesbofóbica en la familia y la escuela en el Perú*. Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos, Promsex.
- Cuenca, R., Reátegui, L. Y, & Rentería, M. (2022). *El sujeto emprendedor. Imaginarios de éxito y representaciones sobre el trabajo*. Lima: IEP.
- Curiel, O. (2007). Los aportes de las afrodescendientes a la teoría y la práctica feminista: Desuniversalizando el sujeto 'Mujeres'. En M. L. Femenías (Ed.), *Perfiles del Feminismo Iberoamericano* (pp.163–190). Buenos Aires: Catálogos.
- Dalle, P., Boniolo, P., Sautu, R. y Elbert, R. (2005). *Manual de metodología. Construcción del marco teórico, formulación de los objetivos y elección de la metodología*. Buenos Aires: Clacso.
- Davis, A. (2004). *Mujeres, raza y clase*. Madrid: Akal.
- De Barbieri, T. (1991). Los ámbitos de acción de las mujeres. *Revista Mexicana de Sociología*, Vol. 53, No. 1. (Jan. - Mar., 1991), pp. 203-224.
- De Belaunde, A. (2017). Apunte previos. En *Más allá del arcoíris. Autoridades LGBTI en Latinoamérica* (pp.9-33). Lima: Planeta.
- De Lauretis, T. (1987). *Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington: Indiana University Press.
- Derrida, J. (1975). La farmacia de Platón. En *La Diseminación*. Madrid: Editorial Fundamentos.

- Detrie, P. M., & Lease, S. H. (2007). The relation of social support, connectedness, and collective self-esteem to the psychological well-being of lesbian, gay, and bisexual youth. *Journal of Homosexuality*, 53(4), 173-199.
- Diez, J. (2015) *The Politics of Gay Marriage in Latin America: Argentina, Chile, and Mexico*. New York: Cambridge University Press.
- Duggan, L. (2002). The New Homonormativity: The Sexual Politics of Neoliberalism. En R. Castronovo y D. D. Nelson (Eds.), *Materializing Democracy: Toward a Revitalized Cultural Politics* (pp.175-194). Duke University Press.
- Duggan, L. (1994). Queering the State. *Social Text*, 39, 1–14.
- Edelman, L. (2004). *No al futuro. La teoría queer y la pulsión de muerte*. Barcelona: Egales.
- El Bastión. [@elbastioncya] (14 de setiembre de 2022). *Cristian Toro y Rebecca Winkelstein conversaron con César Medina y Luciano Picardo, miembro y co-fundador, respectivamente, de nuestra organización aliada* [Video]. Instagram. <https://www.instagram.com/tv/Cigqi5IDE74/?igshid=MmlxOGMzMtU%3D>
- Erickson, R. J. (1995). The importance of authenticity for self and society. *Symbolic interaction*, 18(2), 121-144.
- Evans, D. T. (1993). *Sexual citizenship. The Material Construction of Sexualities*. London; New York: Routledge.
- Exitosa Noticias [@exitosape]. (25 de julio de 2022). *El Dr. Almerí indicó que el Ministerio de Salud debe de iniciar una campaña dirigida a los ciudadanos que están en riesgo de contagio*. [Tuit]. Twitter. <https://twitter.com/exitosape/status/1551759063708536833?s=20>
- Fairclough, N. (1992). *Discourse and Social Change*. Cambridge: Polity.
- Fairclough, N. (2003). *Analyzing Discourse: textual analysis for social research*. London: Routledge.
- Fairclough, N. y Wodak, R. (2008). Análisis crítico del discurso. En T. Van Dijk (comp.), *El discurso como interacción social. Estudios sobre el discurso II. Una introducción multidisciplinaria* (pp.367-404). Barcelona: Gedisa.
- Fausto-Sterling, A. (2006) *Cuerpos sexuados: La política del género y la construcción de la sexualidad*. Barcelona: Melusina.
- Fassin, E. (2008). *L'inversion de la question homosexuelle*. Editions Amsterdam/Multitudes.
- Federici, S. (2015). *Calibán y la bruja: Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Buenos Aires: Tinta Limón Ediciones.
- Federici, S. (2013). *Revolución en punto cero. Trabajo doméstico, reproducción y luchas feministas*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Felitti, K. (2019). "Unidas en un gran conjuro": espiritualidad y feminismos en la Argentina contemporánea. En K. Bárcenas y C. Delgado-Molina (coords.), *Religión, género y sexualidad: entre movimientos e instituciones* (pp.141-171). UNAM: México.
- Felitti, K. (2011). Estrategias de comunicación del activismo católico conservador frente al aborto y el matrimonio igualitario en la Argentina. *Sociedad y religión*, 21(34-35), 92-122.

- Figari, C. (2010) El movimiento LGBT en América Latina: institucionalizaciones oblicuas. En A. Massetti, E. Villanueva y M. Gómez (eds.), *Movilizaciones, protestas e identidades colectivas en la Argentina del bicentenario* (pp.225-240). Buenos Aires: Nueva Trilce.
- Fine, C. (2017). *Testosterona Rex: Mitos sobre sexo, ciencia y sociedad*, Barcelona: Paidós.
- Firestone, S. (1976). *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*. Barcelona: Editorial Kairós.
- Fitzpatrick, K., y McGlashan, H. (2019). "Some teachers are homophobic, you know, because they just don't know any better": students reimagining power relations in schools. En P. Aggleton, R. Cover, D. Leahy, D. Marshall y M. L. Rasmussen (Eds.), *Youth, sexuality and sexual citizenship* (pp. 263-277). London; New York: Routledge.
- Foucault, M. (2007). *El poder psiquiátrico. Curso en el College de France (1973-1974)*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012a). *Nacimiento de la biopolítica. Curso en el College de France (1978-1979)*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- Foucault, M. (2012b). *Historia de la sexualidad. Tomo 1: La voluntad de saber*. Buenos Aires: Siglo XXI.
- Francke, M. (1990). Género, clase y etnia: la trenza de la dominación. En C. I. Degregori et al., *Tiempos de ira y amor: Nuevos actores para viejos problemas* (pp.79-106). Lima: DESCO.
- Fraser, N. y Honneth, A. (2006). *¿Redistribución o reconocimiento?: un debate político-filosófico*. Fundación Paidea.
- Fraser, N. (1995). Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. En R. Grompone (Ed.), *Instituciones políticas y sociedad. Lecturas introductorias* (pp. 390-419). Lima: IEP.
- Fraser, N. (1997). *Justice Interruptus: Critical Reflections on the "Postsocialist" Condition*. Routledge.
- Friedan, B. (1965). *La mística de la feminidad*. Barcelona: Sagitario Ediciones.
- Fuller, N. (2018). El cuerpo masculino como alegoría y como arena de disputa del orden social y de los géneros. En N. Fuller (Ed.), *Difícil ser hombre. Nuevas masculinidades latinoamericanas* (pp.25-45). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- Gagné, É., & Rodríguez, A. (2006). Muestra del vocabulario empleado por la Comunidad Gay de Bogotá. *Análisis. Revista Colombiana de Humanidades*, (70), 79-109.
- García, D. I., Gray-Stanley, J., & Ramirez-Valles, J. (2008). "The priest obviously doesn't know that I'm gay": The religious and spiritual journeys of Latino gay men. *Journal of Homosexuality*, 55(3), 411-436.
- Giesecke, M. (2018). *Representaciones sociales en torno al amor en jóvenes lesbianas de sectores altos de Lima Metropolitana*. Tesis de Licenciatura PUCP en Sociología.
- Gimeno, B. y Barrientos, V. (2009). La institución matrimonial después del matrimonio homosexual. *Íconos. Revista de Ciencias Sociales* 35, 19-30.

- Giorgi, G. (2004). *Sueños de exterminio: homosexualidad y representación en la literatura argentina contemporánea*. Rosario: Beatriz Viterbo.
- Glaser, B. y Strauss, A. (1967). *The Discovery of Grounded Theory*. Chicago: Aldine.
- Gramsci, A. (1990). *Cahiers de prison (Cahiers 14-18)*. Paris: Gallimard.
- Gramsci, A. (2013). *Antología. Selección, traducción y notas de Manuel Sacristán*. Akal.
- Halberstam, J. (2008). *Masculinidad femenina*. Madrid: Editorial EGALES.
- Hall, S. (2005). La importancia de Gramsci para el estudio de la raza y la etnicidad. En S. Hall, *Sin Garantías* (pp.257-285). Popayán; Lima; Bogotá; Quito: Enviñón Editores; IEP; Instituto de Estudios Sociales y Culturales, Pensar; Universidad Andina Simón Bolívar.
- Haraway, D. (1995). *Ciencia, "cyborgs" y mujeres la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Harding, S. (1987). *Feminism and Methodology*. Bloomington, Indianapolis: Indiana University Press.
- Harding, S. (2012). ¿Una filosofía de la ciencia socialmente relevante? Argumentos en torno a la controversia sobre el punto de vista feminista. En N. Blazquez, F. Flores y M. Ríos (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp.39-65). México: UNAM, Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades; Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias; Facultad de Psicología.
- Heaphy, B. (2019). Family, kinship and citizenship: change and continuity in LGBTQ lives. En P. Aggleton, R. Cover, D. Leahy, D. Marshall y M. L. Rasmussen (Eds.), *Youth, sexuality and sexual citizenship* (pp. 19-33). London; New York: Routledge.
- Herdt, G. (1991). Representations of Homosexuality: An Essay on Cultural Ontology and Historical Comparison Part I. *Journal of the History of Sexuality*, 1(3), 481-504.
- Hernández, A. (2021). *República de invisibles. Políticas, ciudadanía y activismo LGBTIQ+*. Lima: Proyecto Especial Bicentenario.
- Herndon, M. (2016). *Soy Moderno y No Quiero Locas: Queer Citizenship in Lima, Perú*. University of Pennsylvania, Urban Studies Program.
- Hines, S. (2013). *Gender Diversity, Recognition and Citizenship. Towards a politics of difference*. Basingstoke: Palgrave Macmillan.
- Hobbes, T. (1987). *Leviatán, o La materia, forma y poder de un estado eclesiástico y civil*. México, D.F.: Fondo de Cultura Económica.
- hooks, b. (2004). *Otras inapropiables*. Madrid: Editorial Traficantes de Sueños.
- Horswell, M. (2013). *La descolonización del "sodomita" en los andes coloniales*. Segunda edición. Quito: Ediciones Abya-Yala.
- Huerta-Mercado, A. (2018). Masculinidad desafiada. En N. Fuller (Ed.), *Difícil ser hombre. Nuevas masculinidades latinoamericanas* (pp.47-63). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- INEI (2018). *Primera Encuesta Virtual para Personas LGBTI, 2017. Principales resultados*. Lima: INEI.

IPSOS (2021). *LGBT+ Pride 2021. Global Survey. A 27-country Ipsos Survey*. Retrieved from: <https://www.ipsos.com/en/ipsos-lgbt-pride-2021-global-surve>

Irigaray, L. (1978). *Speculum: espéculo de la otra mujer*. Madrid: Saltés.

Jaime, M. (2019). Representaciones sociales sobre diversidad sexual en el Perú: pobreza, discriminación y agencia. En F. Muñoz, C. Esparza y M. Jaime (Eds.), *Trayectorias de los estudios de género: balances, retos y propuestas tras 25 años en la PUCP* (pp.159-171). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Jaime, M. (2016). *La salud imperfecta. Cuerpos y subjetividades en la medicina peruana: las personas TLGBI frente a la salud pública, la discriminación y la pobreza en el contexto andino (1990-2010)*. Tesis de doctorado en Estudios Culturales Latinoamericanos, Universidad Andina Simón Bolívar sede Ecuador.

Jaime, M. (2015). *Laicidad y políticas públicas. Influencia de los discursos pastorales en la protección y garantía de los derechos sexuales y reproductivos*. Católicas por el Derecho a Decidir.

Josephson, J. (2016). *Rethinking sexual citizenship*. Albany, Nueva York: State University of New York Press.

Keighley, R. (2022). Hate hurts: Exploring the impact of online hate on LGBTQ+ young people. *Women & Criminal Justice*, 32(1-2), 29-48.

Krause, M. (1995). La investigación cualitativa: un campo de posibilidades y desafíos. *Revista Temas de Educación*, 7, 19-39.

Kogan, L. (2010). *El deseo del cuerpo. Mujeres y hombres en la Lima contemporánea*. Lima: Fondo Editorial del Congreso del Perú.

Lakoff, G. (1986). *Metáforas de la vida cotidiana*. Madrid: Cátedra.

Laqueur, T. W. (2003). *Solitary sex: a cultural history of masturbation*. New York: Zone Books.

Lamas, M. (2000). *Diferencias de sexo, género y diferencia sexual*. Cuicuilco, 7(18), 1-24.

Lan, J. A. (2021). *Sida y temor. Prensa escrita y discurso médico en Lima ante una epidemia*. Serie Zumbayllu. Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.

Lanuzza, F. (2017) Atletas Identitarios. Contribución a la genealogía de una espiritualidad queer. En M. Jaime (ed.), *Diversidad sexual y sistemas religiosos. Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo* (pp. 135-155). Lima: PEG, Flora Tristán.

Lanzieri, N., & Hildebrandt, T. (2011). Using hegemonic masculinity to explain gay male attraction to muscular and athletic men. *Journal of Homosexuality*, 58(2), 275-293.

Larracochea, E. (s.f.). Mujeres y religión, ¿siervas o ciudadanas? Reflexiones preliminares sobre el estudio de caso de las mujeres cristianas organizadas del norte de Nicaragua. En Alianza Feminista Centroamericana Transformando la Cultura Patriarcal, *Mujeres y Religión: ¿siervas o ciudadanas? Cinco ensayos para la reflexión* (pp. 35-59).

- Leal, C. (2017). La dimensión tribal de la experiencia religiosa: el caso Cristianos Evangélicos Gays y Lesbianas de Argentina. En M. Jaime (ed.) *Diversidad sexual y sistemas religiosos. Diálogos transnacionales en el mundo contemporáneo* (pp.181-200). Lima: PEG, Flora Tristán.
- Lerner, G. (1985). *La creación del patriarcado*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Lijphart, A. (1971). Comparative Politics and the Comparative Method. *The American Political Science Review*, 65(3), 682–693.
- Lira, A. (2021). Ipsos: 38% aprueba la unión civil entre personas del mismo sexo. *El Comercio*. <https://especiales.elcomercio.pe/?q=especiales/ipsos-union-civil-personas-del-mismo-sexo-ecpm/index.html>
- Livermon, X. (2014). Soweto nights: making black queer space in post-apartheid South Africa. *Gender, Place & Culture*, 21(4), 508-525.
- Locke, J. (2000). *Segundo Tratado sobre el gobierno civil. Un ensayo acerca del verdadero origen, alcance y fin del Gobierno Civil*. Madrid: Alianza Editorial.
- López, R. (2020). *La construcción discursiva de la identidad homosexual en la aplicación móvil Grindr en Lima*. Tesis de licenciatura en Lingüística, PUCP.
- Lugones, M. (2008). Colonialidad y género. *Tabula Rasa*, 9, 75-101.
- Maffia, D. (2013). Desafíos de las familias diversas. Nuevos reconocimientos de género, nuevas demandas en políticas públicas. *Revista Cátedra Paralela*, 10, 93-104.
- Marentes, M. (2022). De admiración, valentía, compañerismo y erotismo: huellas afectivas en los cruces entre trayectorias amorosas y políticas de varones gays argentinos. En L. Anapio y C. Hammerschmidt (coord.), *Política, afectos e identidades en América Latina* (pp.337-358). Buenos Aires: CLACSO.
- Marentes, M. (2019). *¿El mismo amor? Un estudio sobre especificidades del amor gay a partir de historias de varones jóvenes del Área Metropolitana de Buenos Aires, 2017-2018*. Disertación doctoral, Universidad de Buenos Aires.
- Marradi, A., Archenti, N. y Piovani, J. I. (2007). *Metodología de las Ciencias Sociales*. Buenos Aires: Emecé Editores.
- Marreros, J. (2021). *Los orígenes y los desarrollos del Movimiento Homosexual de Lima en la década de 1980*. Tesis de Licenciatura PUCP en Historia.
- Martel, F. (2014). *Global gay. Cómo la revolución gay está cambiando el mundo*. Lima: Taurus.
- Marshall, P. (2018). Matrimonio entre personas del mismo sexo: una aproximación desde la política del reconocimiento. *Polis. Revista Latinoamericana*, (49). <https://journals.openedition.org/polis/15113>
- Massad, J. (2007). *Desiring Arabs*. Chicago y Londres: The University of Chicago Press.
- Maushart, S. (2003). *Wifework: What Marriage really means for Women*. London: Bloomsbury.
- McCall, L. (2005). The Complexity of Intersectionality. *Signs: Journal of Women in Culture and Society*, 30(3), 1771–1800.
- McCullough, R. (2016). ¿Puede ser travesti el pueblo?: Testimonio subalterno y agencia marica en la memoria del conflicto armado. En F. Denegri y A. Hibbett (Eds.), *Dando Cuenta. Estudios sobre el testimonio de la violencia política en el Perú (1980-*

- 2000) (pp.121-153). Lima: Fondo Editorial de la Pontificia Universidad Católica del Perú.
- McWhorter, L. (2004). Sex, Race and Biopower: A Foucauldian Genealogy. *Hypatia*, 19(3), 38-62.
- Meccia, E. (2011). *Los últimos homosexuales. Sociología de la homosexualidad y la gaycidad*. Buenos Aires: Gran Aldea.
- Melo, A. (2011). *Historia de la literatura gay en Argentina: representaciones sociales de la homosexualidad masculina en la ficción literaria*. Buenos Aires: Ediciones Lea.
- Meneses, D. (2019). Con mis hijos no te metas: un estudio de discurso y poder en un grupo de Facebook peruano opuesto a la 'ideología de género'. *Anthropologica*, 37(42), 129-154.
- Mezarina, J. (2015). *El activismo como estilo de vida: el proceso de formación y la práctica activista de los miembros de la Articulación de Jóvenes LGTB en Lima*. Tesis de Licenciatura PUCP en Sociología.
- Ministerio Público, Ministerio de Justicia y Derechos Humanos, Observatorio de Derechos LGBT de la Universidad Peruana Cayetano Heredia, PNUD. (2022). *Características Criminológicas de las Muertes Dolosas de Personas LGTB en el Perú 2012-2021*. Ministerio Público.
- Montali, L., Frigerio, A., Spina, F., & Zulato, E. (2023). The Discursive Construction of Polyamory: Legitimising an Alternative to Monogamy. *Sexuality & Culture*, 27(3), 894-915.
- Movimiento Homosexual de Lima (Mhol) [mholperu] (17 de agosto, 2022). Derechos plenos, como cualquier ciudadanx #matrimonioigualitarioperu. [Imagen de Instagram]. Recuperado de <https://www.instagram.com/p/ChYs9VZNkwU/?hl=fr>
- Millet, K. (2010). *Política sexual*. Madrid: Editorial Cátedra.
- MINJUS & IPSOS (2020). *II Encuesta Nacional de Derechos Humanos: Población LGBT*. Lima: MINJUS; IPSOS.
- Mohanty, S. (2008). De vuelta a "Bajo los ojos de Occidente": la solidaridad feminista a través de las luchas anticapitalistas. Academia Feminista y discurso colonial. En L. Suárez y A. Hernández (Eds.), *Descolonizando el Feminismo: Teorías y Prácticas desde los Márgenes*. Madrid: Cátedra.
- Morán, J. M. (2011). Las fronteras del género: el discurso del movimiento conservador religioso de Córdoba y el 'matrimonio igualitario'. En M. C. Sgró (ed.), *El debate sobre matrimonio igualitario en Córdoba. Actores, estrategias y discursos* (137-178). Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Monjeau, C. (2019) Cuidados, emociones y presencias sociales: el caso de un jardín comunitario católico en un barrio popular del sur de la Ciudad Autónoma de Buenos Aires. En Valcárcel, Mayra y García-Somoza, Mari-Sol (Eds.), *Género y religiosidades. Sentidos y experiencias femeninas de lo sagrado* (pp.33-61). La Plata: Kula, Bosque.
- Motta, A. & Amat y León, O. (2018). "Ideología de género": fundamentalismos y retóricas del miedo. En: Gonzáles, Ana, Laura Castro, Cristina Burneo et. al., *Develando la retórica del miedo de los fundamentalismos. La campaña "con mis hijos no te metas" en Colombia, Ecuador y Perú* (pp. 93-139). Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

- Motta, A. (2004). *El "ambiente": jóvenes homosexuales construyendo identidades en Lima*. Tesis de Licenciatura PUCP en Antropología.
- Motta, A. (1999). El "ambiente": jóvenes homosexuales construyendo identidades en Lima. En A. Panfichi y M. Valcárcel (Eds.), *Juventud: sociedad y cultura* (pp.429-469). Lima: Pontificia Universidad Católica del Perú; Centro de Investigación de la Universidad del Pacífico; IEP.
- Mouffe, C. (1979). Hegemony and ideology in Gramsci. En C. Mouffe (Ed.), *Gramsci and Marxist Theory* (pp.168-204). London: Routledge.
- Muñoz, J. E. (2020). *Utopía queer. El entonces y allí de la futuridad antinormativa*. Buenos Aires: Caja Negra Editora.
- Muñoz, F. & Laura, V. (2017). «Género» y la denominada «ideología de género» en educación: entre el diálogo y el rechazo a la diversidad. En Desco, *Perú Hoy. El arte del desgobierno* (pp.203-220). Lima: Desco.
- Muñoz-Laboy, M., Leau, C., Sriram, V., Weinstein, H., Vásquez del Aguila, E., & Parker, R. (2009). Bisexual desire and familism: Latino/a bisexual young men and women in New York city. *Culture, Health & Sexuality*, 11(3), 331-344.
- Nagel, J. (1998). Masculinity and nationalism: gender and sexuality in the making of nations. *Ethnic and Racial Studies*, 21(2), 242-269.
- Núñez, G. (2004). Reconociendo los placeres, desconstruyendo las identidades: antropología, patriarcado y homoerotismos en México. En G. Careaga y S. Cruz (Coords.), *Sexualidades diversas. Aproximaciones para su análisis* (pp.317-347). México, D.F.: PUEG; UNAM.
- Núñez-Curto, A. (2018). *Muerte, enfermedad y vulnerabilidad social: Narrativas y prácticas de cuidado en los contextos de muerte de mujeres trans en Lima*. Tesis de Maestría PUCP en Antropología.
- ONG Presente (2022). Más allá del arcoíris: Espacios laborales y comunidad LGBTIQ+. En Mariela Noles (ed.), *Reflexiones sobre el Perú: más allá del Bicentenario* (pp.155-175). Lima: UP.
- Paredes, E. (2016). *"Matri Gay": Análisis del discurso sobre el proyecto de ley de Unión Civil en cuatro diarios*. Tesis de Licenciatura PUCP en Lingüística Hispánica.
- Pateman, C. (1995). *El contrato sexual*. Barcelona: Editorial Anthropos.
- Paternotte, D. (2009). Matrimonio 'homosexual' y ciudadanía: la hipótesis de la resignificación. *Nomadías*, 10, 61-86.
- Perlongher, N. (2016). *Los devenires minoritarios*. Barcelona: Diaclasa.net.
- Perlongher, N. (1999). *El negocio del deseo. La prostitución masculina en San Pablo*. Buenos Aires: Paidós.
- Preciado, P. (2009). Género y performance. *Debate Feminista*, 20(40), 42 – 75.
- Pérez, J. (2020). Un juego de palabras e insultos: el vóleibol como una práctica cotidiana queer en el Perú. *Debates en Sociología*, 51, 129-143.
- Pérez-Wicht, J. A. (2017). *Identidad sexual y satisfacción de pareja en hombres homosexuales de Lima Metropolitana*. Tesis de Licenciatura PUCP en Psicología.
- Portantiero, J. C. (2019). *Los Usos de Gramsci*. Editorial Tierra del Sur. Cooperativa de trabajo.

- Prieur, A. (2008). *La casa de la Mema: Travestis, locas y machos*. México, D.F.: UNAM.
- Plummer, K. (2001). The Square of Intimate Citizenship: Some Preliminary Proposals. *Citizenship Studies*, 5(3), 237-253.
- Plummer, K. (1995). *Telling Sexual Stories: Power, Change and Social Words*. London and New York: Routledge.
- Quijano, A. (2020). Colonialidad del poder, eurocentrismo y América Latina. En D. Assis Clímaco (comp.), *Aníbal Quijano. Cuestiones y horizontes: de la dependencia histórico-estructural a la colonialidad/descolonialidad del poder* (pp.861-920). Lima; C.A. de Buenos Aires: UNMSM; CLACSO.
- Rabbia, H., & Iosa, T. (2011). Plazas multicolores, calles naranjas. La agenda del matrimonio entre parejas del mismo sexo en el activismo LGTB cordobés y la oposición religiosa organizada. En M. C. Sgró (ed.), *El debate sobre matrimonio igualitario en Córdoba. Actores, estrategias y discursos* (33-74). Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Ramos-Arroyo, A., & Díaz-Campo, J. (2019). Tratamiento de la legalización del matrimonio homosexual en la prensa española desde la perspectiva del "framing". Análisis comparado de "ABC" y "El País". *Estudios sobre el Mensaje Periodístico*, 25, 459-475.
- Rentería, M. (2017). Una aproximación a las tipologías en la investigación sociológica a partir de los estilos de vida de homosexuales masculinos en Lima. *EMPIRIA. Revista de Metodología de las Ciencias Sociales*, (36), 89-117.
- Ricoeur, P. (1997). *L'idéologie et l'utopie*. Paris: Éditions du Seuil.
- Ríos, M. (2017). *Y, ¿Cómo lo hacen? familias homoparentales con niños en Lima: constitución y estrategias de crianza y socialización. Estudio de caso de familias de clase media y media alta en distritos de Lima Metropolitana y el Callao*. Tesis de Maestría en Sociología, PUCP.
- Rodríguez, S. P. (2022). *Reemplazaron nuestras plumas por alitas rotas: las "terapias de conversión" en personas LGBTIQ+ en Colombia*. Tesis de Maestría en Estudios Culturales, Universidad de los Andes, Colombia.
- Rodríguez, K. (2016). *Los hijos en la fantasía de familia de parejas homosexuales*. Tesis de Maestría en Estudios Teóricos de Psicoanálisis, PUCP.
- Rosas, P. (2018). *El surgimiento del movimiento por la unión civil homosexual en el Perú*. Tesis de Licenciatura en Ciencia Política y Gobierno, PUCP.
- Rousseau, J. J. (2002). *El contrato social o Principios de derecho político*. Madrid: Tecnos.
- Rubin, G. (1989). Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad. En C. Vance (Comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina* (pp.113-190). Madrid: Editorial Revolución.
- Rubin, G. (2013). "El tráfico de Mujeres: notas sobre "la economía política" del sexo". En M. Lamas (compiladora), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*. (pp. 35-96). México: Universidad Autónoma de México y PUEG.
- Sánchez, G., & Saldaña, D. (2016). La producción discursiva en torno al matrimonio homosexual: una lucha de resistencia. *Discurso & Sociedad*, (2), 270-299.

- Saona, M. (2022). *Despadre. Masculinidades, travestismos y ficciones de la ley en la literatura peruana*. Lima: Gafas Moradas.
- Saravia, M. A. (2019). *Capacidad de agencia de la sociedad civil en la discusión pública: el caso del Colectivo Unión Civil YA a propósito del debate sobre los proyectos de ley de unión entre personas del mismo sexo en Perú (2013- 2015)*. Tesis de Licenciatura en Ciencia Política y Gobierno, PUCP.
- Sartori, G. (1999). Comparación y método comparativo. En: G. Sartori y L. Morlino (comp.), *La comparación en las ciencias sociales* (pp.29-49). Madrid: Alianza Editorial.
- Scott, James (1998). *Seeing like a State: how certain schemes to improve the human condition have failed*. Yale University Press.
- Scott, James (1985). *Weapons of the weak: everyday forms of peasant resistance*. New Heaven: Yale University Press.
- Scott, Joan (1990). El Género: una categoría útil para el análisis histórico. En J. Amelang y M. Nash (Eds.), *Historia y Género, las mujeres en la Europa Moderna y contemporánea* (pp.23-55). Edicions Alfons El Magnanim, Instituto Valencian de Estudios e Investigación.
- Sedgwick, E. K. (1985). *Between men: English literature and homo- social desire*. New York, NY: Columbia University Press.
- Sedgwick, E. K. (1990). *Epistemology of the closet*. Berkeley; Los Angeles: University of California Press.
- Segato, R. (2003). *Las estructuras elementales de la violencia. Ensayos sobre género entre la antropología, el psicoanálisis y los derechos humanos*. Buenos Aires: Universidad Nacional de Quilmes.
- Segato, R. (2011). Género y colonialidad: en busca de claves de lectura de un vocabulario estratégico descolonial. En K. Bidaseca y V. Vazquez (Comps.), *Feminismos y poscolonialidad: Descolonizando el feminismo desde y en América Latina* (pp.17-47). Buenos Aires: Ediciones Godot.
- Segato, R. (2016). Patriarcado: del borde al centro. Disciplinamiento, territorialidad y crueldad en la fase apocalíptica del capital. En *La guerra contra las mujeres* (pp.91-107). Madrid: Traficantes de sueño.
- Seidman, S., & Meeks, C. (2011). The politics of authenticity: civic individualism and the cultural roots of gay normalization. *Cultural Sociology*, 5(4), 519-536.
- Shacklock, Z. (2023). The category is: streaming queer television. *New Review of Film and Television Studies*, 21(2), 316-337.
- Siles, A. (2010). *El amor prohibido: uniones afectivas estables entre personas del mismo sexo en el Derecho Constitucional peruano*. Lima: Promsex.
- Sosa-Villagarcía, P., & Rozas, L. (2021). From the State to the Streets: The Debate over the Civil Union Bill and Conservative Strategic Change in Peru. *Bulletin of Latin American Research*, 40(5), 634-649.
- Stevens, E. P. (1973). Marianismo: la otra cara del machismo en Latinoamérica. En A. Pescatello (comp.) *Hembra y macho en Latinoamérica. Ensayos* (pp.121-135). México: Editorial Diana.

- Strauss, A. y Corbin, J. (2002). *Bases de la investigación cualitativa. Técnicas y procedimientos para desarrollar la teoría fundamentada*. Medellín: Editorial Universidad de Antioquía.
- Tanaka, M. (2005). *Democracia sin partidos. Perú 2000-2005: los problemas de representación y las propuestas de reforma política*. Lima: IEP.
- Taylor, C. (2009). *El multiculturalismo y "la política del reconocimiento"*. Fondo de cultura económica.
- Taylor, S. J. y Bogdan, R. (1987). *Introducción a los métodos cualitativos de investigación. La búsqueda de significados*. Barcelona: Paidós.
- Tello, K. (2019). *La cruzada contra la ideología de género: Causas de la politización del conservadurismo evangélico en el Perú contemporáneo*. Tesis de Licenciatura PUCP en Ciencia Política y Gobierno.
- Tönnies, F. (1947). *Comunidad y sociedad*. Buenos Aires: Losada.
- Tricou, J. (2021). *Des soutanes et des hommes. Enquête sur la masculinité des prêtres catholiques*. Paris: PUF.
- Unión en Libertad [@unionenliberta] (19 de agosto de 2022). #UniónCivil ¿Qué se propone? [Tweet]. Twitter. <https://twitter.com/unionenliberta/status/1560721600743292928?s=48&t=rzSs1RE7fQNJoun7R-6CQ>
- Vaggione, J. M. (2010). Prólogo. El activismo religioso conservador en América Latina. En J. M. Vaggione (comp.), *El activismo religioso conservador en Latinoamérica* (pp.9-18). Córdoba: Católicas por el Derecho a Decidir.
- Vance, C. (1997). La antropología redescubre la sexualidad: Un comentario teórico. *Estudios Demográficos y Urbanos*, 12(1/2), 101-128.
- Van Dijk, T. (1999). *Ideología: un enfoque multidisciplinario*. Barcelona: Gedisa.
- Van Dijk, T. (2003). *Racismo y discurso de las élites*. Barcelona: Gedisa.
- Van Dijk, T. (2010). Análisis del discurso del racismo. *Crítica y Emancipación*, 3, 65-94.
- Vannini, P., & Williams, J. P. (Eds.). (2009). *Authenticity in culture, self, and society*. Ashgate Publishing, Ltd.
- Viveros, M. (2016). La interseccionalidad: una aproximación situada a la dominación. *Debate Feminista*, 52, 1-17.
- Walker, L. L., & Eller, J. L. (2016). Raising capital: Claims of masculinity among men on Match. com. *Men and Masculinities*, 19(1), 42-63.
- Warner, M. (1991). Introduction: Fear of a queer planet. *Social Text*, 29, 3–17.
- Warner, M. (2000). *The trouble with normal: Sex, politics, and the ethics of queer life*. New York: Harvard University Press.
- Wedow, R., Schnabel, L., Wedow, L. K., & Ellen Konieczny, M. (2017). "I'm gay and I'm Catholic": Negotiating two complex identities at a Catholic university. *Sociology of Religion*, 78(3), 289-317.
- Wodak, R. (2003). De qué trata el análisis crítico del discurso (ACD). Resumen de su historia, sus conceptos fundamentales y sus desarrollos. En R. Wodak y M. Meyer, *Métodos de análisis crítico del discurso* (pp.17-34). Barcelona: Gedisa.

YLSP Podcast (26 de febrero de 2023). CAP 5 T2 - Un traje hecho a tu medida Feat. Mia Paredes [Archivo de Video]. Youtube. https://www.youtube.com/watch?v=7-onCWx07ol&ab_channel=YLSPpodcast

Zavala, V. (2002). *(Des)encuentros con la escritura: escuela y comunidad en los Andes peruanos*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú.

Zavala, V. (2012). El análisis crítico del discurso. En S. De los Heros y M. Niño-Murcia (Eds.), *Fundamentos y modelos del estudio pragmático y sociopragmático del español* (pp.163-186). Washington, D.C.: Georgetown University Press.

Zelada, C. (2022). Mucho ruido por (casi) nada. En M. C. Fuchs y M. C. Hennig (eds.), *Un análisis a partir del matrimonio igualitario* (pp.345-382). Konrad Adenauer Stiftung.

Zelada, C. (2018a). Cuerpxs indisciplinadx: hacia una mirada cuir (queer) (cuy-r) de la regulación jurídica de las sexualidades disidentes. En R. Farfán, S. Mariani, y C. O'Neill (Eds.), *Repensando las reglas de juego. Caminos para evitar el colapso institucional y social* (pp.153-190). Lima: Fondo Editorial de la Universidad del Pacífico.

Zelada, C. (2018b). ¿Camino al altar?: El matrimonio igualitario en el Derecho Internacional de los Derechos Humanos. *Iuris Dictio*, 22, 155-189.

Zelada, C., & Gurmendi, A. (2016). Entre el escudo y la espada: El Matrimonio Igualitario visto desde el orden público internacional y el derecho internacional de los Derechos Humanos. *Themis*, 69, 257-274.

Zelada, M. (2021). Entre el femenino y el masculino: el uso de los sufijos de género por hombres gays de Lima, Perú. *Tinkuy: Boletín de investigación y debate*, (26), 70-95.

Zizek, S. (2011). *El acoso de las fantasías*. Ediciones Akal.

Zurn, C. (2012). Misrecognition, marriage, and derecognition. En S. O'Neill y N. H. Smith (eds.), *Recognition theory as social research: Investigating the dynamics of social conflict* (pp.63-86). Basingstoke: Palgrave Macmillan.

Anexo A: Guía de Entrevista

Buenas/os días/tardes/noches, soy Gianfranco Silva Caillaux, politólogo y estudiante de la Maestría en Estudios de Género de la PUCP. Estoy realizando mi proyecto de tesis sobre los discursos del matrimonio igualitario en jóvenes gay residentes en Lima. Para ello, me gustaría contar con tu participación en esta investigación respondiendo algunas preguntas. No hay respuestas buenas o malas, de lo que se trata es que me cuentes tu experiencia personal sobre el tema. Con el fin de poder registrar con mayor precisión lo que me cuentes, grabaré la entrevista; esta información será usada exclusivamente con fines académicos. Velaré por el anonimato y la confidencialidad de tu identidad, por lo que, si prefieres, usaré un pseudónimo para referirme a ti en el estudio. Además, recuerda que tu participación es voluntaria y puedes hacer pausas, detener la entrevista en cualquier momento, no responder alguna pregunta con la que no te sientas cómodo, o retomar la entrevista en otra fecha. No dudes en consultarme si tienes alguna duda. Muchas gracias por ser parte de esta investigación.

(I) Identidad social

• Datos personales y NSE

1. ¿Con cuál pseudónimo te gustaría que me refiera a ti en la investigación?
2. ¿Cuántos años tienes?
3. ¿Dónde naciste? ¿En qué distrito?
4. ¿Dónde vives? ¿Con quiénes vives?
5. ¿Tienes alguna creencia religiosa?
6. ¿A qué colegio fuiste? ¿Dónde quedaba? ¿Cómo era? [*mixto, de varones, alternativo, laico, religioso*]
7. ¿Tienes estudios superiores (universidad/instituto)? ¿Dónde? ¿Qué carrera?
8. ¿Hablas otros idiomas? ¿Dónde lo(s) aprendiste?
9. ¿A qué te dedicas? ¿Trabajas? ¿Dónde? ¿Qué labor realizas? ¿Desde hace cuánto?
10. ¿Qué actividades realizas en tus tiempos libres o vacaciones? [*deporte, música, artes plásticas, películas, series, teatro, lecturas, religión, viajes, discotecas, bares, activismo, sexo*]

• Identificación

11. ¿Qué significa para ti ser gay? ¿Y en el Perú? ¿Qué es lo que más te gusta de ser gay? ¿Y lo que menos? [*aceptación, pertenencia o marginación*]
12. ¿Quiénes conocen sobre tu orientación sexual? [*clóset, familia, amigos, colegio, universidad, trabajo*]
13. ¿Te identificas con alguna persona gay pública? ¿Con quién? [*artista, político*]
¿Por qué?
14. ¿Qué podrías decir sobre la experiencia de vida de personas gay en Lima y en el país? ¿Cuál es la situación de los derechos de personas LGBTIQ+ en el Perú? [*los tienen o deben ganarlos*]
15. ¿Cómo entiendes el matrimonio igualitario? ¿Qué conoces sobre el matrimonio igualitario? ¿Tiene alguna diferencia con la unión civil? ¿Y qué significan para ti? ¿Cuál prefieres? ¿Dónde te informaste?
16. ¿Qué consideras que la sociedad peruana opina sobre el matrimonio igualitario, la unión civil y los derechos de personas LGBTIQ+? [*Dimensión personal y reconocimiento del otro*]

• Género y corporalidad - masculinidad/feminidad

17. ¿Cómo te gusta que te llamen tus amigos? ¿Utilizas el femenino cuando hablas con tus amigos? [*por ejemplo, les dices “amigas”, jergas de drag queens, inglés, español*]
18. ¿Has oído del pronombre “elle”? ¿Qué opinas de él? ¿Lo utilizas? ¿En qué contextos? ¿Dónde? ¿Con quiénes? ¿Conoces a alguien que lo utilice? ¿Tiene algo que ver con la masculinidad o feminidad?
19. ¿Te consideras masculino? ¿Tienes rasgos femeninos en tu personalidad? [*Para ahondar en la masculinidad, feminidad, en caso no salgan de la conversación*]
- ¿Qué colores te gusta vestir? [*rosado, azul*] Si ves una prenda que te gusta en la sección de mujeres de una tienda: ¿te la pruebas?, ¿podrías comprártela? [*o ya la compraste*]
 - ¿Alguna vez has tenido el cabello largo?, ¿te lo has pintado?
 - ¿Te has maquillado? [*o lo haces frecuentemente*] ¿Cuándo lo haces?
 - ¿Alguna vez te has vestido de mujer? [*fiesta de disfraces, Halloween*]
 - ¿Has pensado en hacer o has hecho drag? ¿Haces los pasos de baile de drag queens? [*fiestas, grupos de baile*]
 - ¿Tienes rutinas de cuidado? [*skincare, ejercicio*]
 - ¿Vas al gimnasio, haces ejercicio o practicas algún deporte? ¿Por qué? ¿Qué es lo que más te gusta de tu cuerpo? ¿Y lo que menos te gusta? ¿Ser gay ha influido en algo la relación con tu cuerpo? [*cuerpos hegemónicos, masculinos*]

• **Relaciones de género dentro de la pareja**

20. ¿Cómo son las relaciones de pareja entre personas gay? ¿Encuentras diferencias con parejas heterosexuales?
21. ¿Consideras que en las parejas gay hay una persona masculina y otra femenina? ¿Eso se relaciona con el rol sexual? [*pasivo o activo*]
22. ¿Cuál es para ti el ideal de una relación de pareja?
23. ¿Cómo han sido tus relaciones de pareja? ¿Tienes o has tenido enamorado? ¿Cuántos? ¿Qué tipo de relación tienes? [*monogámica, relación abierta, poliamor*] ¿Saldrías con un hombre trans? [*problematización de lo gay*]
24. ¿Conoces de violencia en parejas gay? [*O relaciones equitativas*] ¿Eso se relaciona con la feminidad/masculinidad?
25. ¿Qué opinas de que el prejuicio de que los gays son promiscuos y que no tienen parejas estables sea un motivo para negar el matrimonio?
26. ¿Te gustaría contraer matrimonio algún día? ¿Te imaginas con familia? [*hijos*]

(II) Socialización

• **Familia**

27. ¿Tu familia conoce de tu orientación sexual? ¿Qué opinan? [*¿Por qué no lo saben?*] ¿Consideras que tu familia es un soporte?
28. ¿Tienes otros familiares LGBTIQ+? ¿Hay familias homoparentales en tu familia?
29. ¿Qué piensan ellos sobre las parejas gay, los derechos LGBTIQ+ y el matrimonio igualitario? [*explorar sentimientos*]

• **Amigos**

30. ¿De dónde conoces a tus amigos? [*Colegio, universidad, barrio*] ¿Conocen de tu orientación sexual? ¿Qué opinan? [*¿Por qué no lo saben?*] ¿Consideras que tus amigos son un soporte?

31. ¿Conoces familias homoparentales o parejas que se hayan casado fuera del Perú?
32. ¿Qué piensan ellos sobre las parejas gay, los derechos LGBTIQ+ y el matrimonio igualitario? [*explorar sentimientos*]

- **Entorno laboral**

33. ¿En tu trabajo conocen de tu orientación sexual? ¿Qué opinan? [*¿Por qué no lo saben?*] ¿Consideras que tu entorno laboral es inclusivo con la diversidad sexual? ¿Hay normas internas para el respeto a la diversidad sexual?
34. ¿Qué piensan ellos sobre las parejas gay, los derechos LGBTIQ+ y el matrimonio igualitario? [*explorar sentimientos*]

- **Redes sociales**

35. ¿Qué temas te interesa leer en las redes sociales? ¿Qué contenidos publicas en tus redes? ¿Por qué? ¿Sigues a influencers gay? ¿Cuáles? [*peruanos o extranjeros*]
36. ¿Te sientes parte de una comunidad virtual gay?
37. ¿Es un espacio seguro para ti? ¿Has recibido comentarios homofóbicos o insultos en las redes sociales? [*p.e. de personas conocidas o desconocidas*] ¿Te sientes más seguro en las redes o en la calle?
38. ¿Haces amigos gay en redes sociales? ¿Dónde los conoces? [*p.e. apps de citas, grupos LGBTIQ+*] ¿Los conoces en persona o solo de redes? ¿Cómo te involucras con estas amistades? ¿Por qué? ¿De qué temas conversan?
39. ¿Alguna vez has discutido con las personas que tienes en redes sobre derechos LGBTIQ+? ¿Sobre el matrimonio igualitario?
40. ¿Has seguido el debate político en redes sociales sobre el matrimonio igualitario? [*p.e. las propuestas que se presentaron en el congreso*]
41. ¿Conoces a las personas públicas que discutieron este tema? ¿Recuerdas a alguna? [*Políticos, artistas, presentadores de televisión*]
42. ¿Participaste en esta discusión? [*p.e. compartiendo publicaciones o historias*]

- **Organizaciones LGBTIQ+**

43. ¿Alguna vez has sido parte de una organización LGBTIQ+? [*universidad, GPUCP, Mho!*] ¿Desde cuándo y cómo llegaste a formar parte? ¿Dónde se reúnen?
44. ¿Cuál consideras que era su principal agenda, qué exigían? ¿Exigían el matrimonio igualitario o qué opinaban sobre él? ¿Qué clase de actividades realizan (p.e. marchas y eventos)? ¿Participas en ellos?
45. ¿Qué opinas del trabajo de la organización?
 - [*Si se retiró:*] ¿Por qué motivo te retiraste?

- **Marchas LGBTIQ+**

46. ¿Has participado de las marchas del orgullo o de la unión civil ya en Lima? ¿Con quiénes has ido? ¿Qué te parecieron las marchas? ¿Qué te hacen sentir las marchas? ¿En otras regiones? [*En caso haya viajado fuera del Perú*]
 - ¿Has ido a alguna marcha del orgullo fuera del país, cuando te encontrabas de viaje? ¿Con quiénes fuiste? ¿Qué te pareció la marcha en el extranjero?
 - ¿En qué se parecía y diferenciaba con las marchas limeñas? [*p.e. organización, inversión, movilización*]

(III) Ciudadanía sexual

- **Politización de la sexualidad**

47. ¿Qué temas se pueden discutir en la política?

48. ¿Consideras que la sexualidad puede ser discutida en el ámbito político? ¿Qué aspectos? ¿El matrimonio igualitario?
49. ¿Te parece importante discutir públicamente de estos temas?

• **Derechos sexuales**

50. ¿Cuál es la exigencia que consideras para ti —como persona gay— más urgente frente al Estado? [*p.e. económicas, sociales, género, ecológicas, culturales*]
51. ¿Qué otros derechos relacionados con la sexualidad consideras que deben regularse? [*crímenes de odio, adopción, anti-retrovirales, identidad de género, aborto, educación sexual*] ¿Cuáles te parecen más urgentes? ¿Y cuáles no tanto?
52. ¿Crees que el matrimonio igualitario encajaría con tus relaciones de pareja o prácticas sexuales? [*Límites de la monogamia matrimonial*]

• **Luchas y estrategias políticas**

53. ¿Cómo ves los cambios que se están dando en torno a las personas LGBTIQ+? ¿Considerarías que hay mayor “apertura” desde la sociedad en general, la opinión pública? ¿Has llegado a experimentar en tu vida cotidiana esa “apertura”? ¿A qué crees que se deba esa “apertura”?
54. ¿Cómo evalúas el desempeño de lxs representantes políticos LGBTIQ+ que han llegado al Congreso? [*Bruce, de Belaunde, Cavero, Susel Paredes*]
55. ¿Cómo evalúas sus intentos para legislar sobre el matrimonio igualitario o la unión civil? ¿Por qué crees que no han sido exitosas estas propuestas?
56. ¿Quiénes consideras que se oponen a las propuestas de derechos a personas LGBTIQ+? ¿Por qué crees que se oponen?
57. ¿Qué opinas de las razones que dan para oponerse? ¿Conoces a personas que se opongan?
58. ¿Consideras que hay formas de convencerlos para que apoyen el matrimonio igualitario u otros derechos de personas LGBTIQ+?
59. ¿Cuál consideras que sería la mejor solución para salir de este entrampamiento y lograr legislar sobre el matrimonio igualitario u otros derechos sexuales?
60. ¿Cuándo crees que se va a lograr concretar estas iniciativas?
61. ¿Consideras que haces algo en tu día a día para contribuir con esta causa?
62. ¿Te gustaría hacer algo para lograr esta causa?

Cierre

63. ¿Hay algo más que quieras agregar, que te hayas quedado con ganas de decir?

Muchas gracias por tu tiempo, confianza y buena disposición a colaborar con esta investigación.

Anexo B. Metodología: Notas sobre la búsqueda de entrevistados

Viernes, 16 septiembre de 2022

El proceso de búsqueda de entrevistados está siendo más largo de lo que pensé. En primer lugar, empecé contactando a aquellas personas que se encontrarían más cercanos a mí por intermedio de amigxs y conocidxs (en este punto, ver historias de Instagram se volvió una herramienta central para recordar a personas gay que podrían contactarme con posibles entrevistados). En este ejercicio encontré un grupo variado en términos socioeconómicos (NSE B y C), pero que tras conversar con ellos, me pareció más homogéneo —en torno a sus discursos del género y la sexualidad— de lo que esperaba. Por esto decidí —junto al consejo de mi asesora— ampliar la muestra teórica y buscar entrevistados que salgan del círculo que me resultaba más inmediato, aquí empezaron las complicaciones y los múltiples rechazos silenciosos (inclusive de amigos).

De nuevo volví a recurrir al Instagram, el TikTok y el Twitter para ver cuentas de jóvenes gay, pero no en las de mis amigos o conocidos, sino prioricé en chicos “populares” (por su carisma, sentido del humor o su apariencia física) con cierto nivel de alcance dentro de espacios virtuales gay. Así llegué a contactar y enviarles mensajes privados —mandé correos a quienes incluían alguna referencia de contacto profesional—, pero la respuesta fue profundamente insatisfactoria, solo recibí una respuesta y me confirmó su buena disposición de participar en mi investigación, pero luego de esa primera comunicación no respondió más.

Algo desanimado y preocupado por no obtener respuestas, escribí de nuevo a mis amigxs cercanxs si podían pensar en posibles entrevistados “variados”, quienes me indicaron un espacio virtual emergente compuesto, en parte, por jóvenes gay liberales de derecha que habían estado involucrados en el reciente proyecto de ley de unión civil propuesto por un congresista gay. Como no soy un usuario muy asiduo del Twitter, este grupo me resultaba una absoluta novedad, sus opiniones políticas parecían mostrarme a un sector muy diferente al que conocía personalmente y con el que había intercambiado en las entrevistas. Sin nada que perder les escribí en Twitter, al día siguiente —durante mi asesoría de tesis— recibí el mensaje de uno de ellos indicando que con gusto conversaba conmigo, y al día siguiente tuvimos la entrevista.

Adicionalmente, uno de mis amigos me pasó el contacto de un chico que encajaba con el perfil que buscaba, coordinamos una entrevista; a la par, un ex dirigente del Mhol —criticado por sus posiciones liberales— accedió a conversar conmigo. De alguna forma, poder insertarme en estos sectores ajenos a la PUCP y que podrían verla con cierta desconfianza, resultó ser un trabajo complicado, pero al parecer estoy ingresando en estos espacios antes desconocidos para mí. Tengo la esperanza de poder encontrar cierto perfil de gay que no estaría a favor del matrimonio igualitario por considerarlo una institución entre hombre y mujer; yo no lo había tenido mapeado, pero este surgió en algunas entrevistas, aunque siempre como alguien lejano a su círculo social y casi fantasmagórico.

Martes, 27 de septiembre de 2022

Ya he llevado a cabo las entrevistas que había contado que tenía agendadas en la entrada anterior: me mostraron cierta división “político-ideológica” en la cual no había pensado. Por un lado, los liberales (de derecha) no son tan diferentes en asuntos de género y sexualidad a los más progresistas, inclusive algunos liberales se asumen

como feministas liberales y hablan en nombre de personas LGBTIQ+. Por otro lado, las diferencias más marcadas surgieron con el juego político y las negociaciones en torno a la pragmática del activismo para la aprobación del proyecto de unión civil en el Congreso. Los liberales se mostraron más dispuestos a aceptar estas propuestas, mientras que los progresistas no quieren las “migajas” de la unión civil y apuestan por la plena igualdad del matrimonio (lo cual es bastante paradójico, pues los sectores más “radicales” buscan la plena asimilación en una institución heterosexista). Aquí conviene considerar que los liberales con los que he conversado están organizados políticamente, mientras que los progresistas son más individualistas y apolíticos a pesar de su compromiso con los derechos LGBTIQ+. Ante este panorama que no me lo esperaba, veo la necesidad de buscar personas de izquierda con activismo político comprometido, para ver mejor “el bosque” y no quedarme solo con algunos “árboles”. En esta búsqueda me encuentro al día de hoy.

Viernes, 7 de octubre 2022

Sigo intentando contactar a algunos activistas de izquierda todavía. En reuniones sociales, he conversado con un par de amigas sobre algunos hallazgos de mi investigación, y me han facilitado los contactos de dos políticos gay, cuyas opiniones podrían ser interesantes para completar el cuadro desde el lado de la política formal. Asimismo, en un evento académico sobre otros temas nada relacionados, conocí a una activista que estuvo vinculada al colectivo Unión Civil Ya —el cual se dividió por motivos internos— y se mostró dispuesta a ponerme en contacto con un activista de izquierda de su organización. De alguna forma, los eventos sociales —más allá del esparcimiento y la buena compañía— terminan siendo espacios donde comparto algunas ideas de mi tesis con personas queridas, por lo que me fuerzan a poner en orden mis ideas y, eventualmente, consigo más personas para entrevistar. El hecho de buscar personas referidas, se ha tornado muy central en este proceso de búsqueda de participantes para mi investigación, quizá por lo sensible e íntimo que el tema puede llegar a ser.

A la par, estoy haciendo seguimiento a las redes sociales de dos tuiteros gay de derecha liberal con cierto nivel de alcance entre el 15 de agosto de 2022 (fecha que se presentó el proyecto de unión civil, que ambos apoyan) y el 7 de octubre de 2022 (último día de la reunión de la OEA en Lima, que desencadenó una multitudinaria marcha “provida y profamilia”). Asimismo entre estas fechas, sucedieron dos eventos políticos donde los tuiteros mostraron sus diferencias con los “izquierdistas gay” y los conservadores “profamilia”: la liberación de prisión de Antauro Humala, exmilitar etnocacerista sentenciado por sublevarse contra el Estado, y la victoria municipal de Rafael López Aliaga, candidato de derecha religiosa y conservadora. Estos jóvenes tuiteros son “atípicos” dentro de la derecha, pues los sectores conservadores los llaman despectivamente “liberprogres”, haciendo alusión a que están a favor de los derechos LGBTIQ+ y suscribirían la llamada “ideología de género”. Estas marcadas diferencias que se establecen entre estos sectores no pueden entenderse fuera de la polarización que se vive en el país actualmente (especialmente en relación a la segunda vuelta entre Keiko Fujimori y Pedro Castillo). La recopilación sistemática de sus tuits en orden cronológico me está permitiendo prestar atención a la forma en que se construyen ellos frente a los grupos conservadores, la derecha y los gays izquierdistas. Decidí optar por esta entrada, en primer lugar porque se me hizo muy difícil contactar con este perfil de entrevistado, pues mis mensajes directos en Twitter no fueron respondidos. Y porque a pesar de que sí pude entrevistar a uno de ellos,

siento que conversar con alguien de mi posicionalidad —estudiando una maestría de género en la PUCP, la universidad “caviar” para muchas personas de ese entorno— pudo haber suscitado cierta cautela, por lo que internarme en sus propios circuitos y verlos desenvolverse en su “hábitat natural”, me da mucha mayor perspectiva para comprenderlos. He recolectado sus tuits sin haberme conectado a una cuenta de Twitter, de modo que la información recogida es pública y no entro en conflicto con su privacidad.

Finalmente, he revisado y sistematizado las participaciones de activistas liberales en dos eventos virtuales dedicados a conversar sobre el proyecto de ley de unión civil propuesto por el congresista Caveró. Primero, un Space en Twitter organizado por Unión en Libertad (19 de agosto de 2022). Segundo, un Live en Instagram de la página colombiana El Bastión (14 de septiembre de 2022).

