

El Plan no es divino...es nuestro. Reflexiones en torno al discurso de la Iglesia Católica sobre sexualidad a partir de los derechos de las personas GLBT en el Perú

Martín Jaime Ballero*

Dentro de los países latinoamericanos, el ejercicio pleno de la participación política se ve afectado de manera continua por diversos factores. El principal obstáculo para el desarrollo de una postura integral y completa al respecto es la presencia de discursos que eluden los múltiples niveles de interacción de cada persona, sobre todo el campo de las sexualidades. Es evidente que nuestros estados y gobiernos no han incorporado a cabalidad esta instancia dentro del sistema político, negando las posibilidades de reivindicar plenamente el derecho a vivir nuestra sexualidad.

Desde nuestra perspectiva, el agente social más importante que evita obtener estas reivindicaciones es la Iglesia católica, mediante el desarrollo de una geopolítica vaticana internacional y el discurso del magisterio eclesiástico, los cuales influyen tanto en las políticas públicas de los gobiernos, como en la conformación de cierto sentido de humanidad en cada uno de los habitantes de nuestros países. Estas acciones están determinadas por la concepción cristiana del cuerpo y a la vez de su participación en el ámbito público, lo cual origina una manera de quehacer político. Por lo tanto, es necesario identificar las relaciones dadas en las concepciones de cuerpo, de política y de derechos humanos dentro de la Iglesia católica, y establecer su influencia en el imaginario político de occidente.

En este sentido, nuestro ensayo busca comprender ¿cómo el deseo construye una categoría analítica frente a la visión del discurso sobre derechos humanos de la Iglesia católica referido a las personas GLBT?, desde nuestra experiencia en Lima. Así, presentamos una reflexión desde la filosofía política de las concepciones eclesiásticas, confrontándolas con nuestro análisis de los procesos identitarios a partir del deseo. El análisis de los procesos identitarios se circunscribe a comprender cómo la acción deseante se deslegitima mediante el ocultamiento de múltiples realidades como las de las mujeres y hombres que viven su sexualidad de manera distinta al estereotipo conservador, regulado principalmente en el Perú, por la Iglesia católica, tales como los miembros de la comunidad GLBT, entre muchos otros, quienes se conforman como sujetos políticos.

Este trabajo busca identificar y comprender las relaciones que se entretienen en la actualidad entre los discursos eclesiásticos y las demandas por ampliar el sentido de la participación política, sobretodo el de la población GLTB. Esta relación desarrollada históricamente y que en la actualidad cobra nuevos matices, altera una participación justa y equitativa. Así, este trabajo busca desarrollar clara conciencia sobre los mecanismos discursivos de control eclesiásticos que se expanden en la sociedad peruana mediante el cual se pueda combatir el

fundamentalismo católico y su injerencia en el gobierno peruano.

Entre el deseo y el Estado: una mirada a los derechos humanos.

Nuestro pensamiento político ha estado siempre circunscrito al establecimiento de un plan fundamental sobre la vida en sociedad. A partir de la aparición del cristianismo, éste se ha referido al plan signado por la salvación, es decir, por la creación de un espacio y tiempo completamente trascendente a nuestra existencia humana. Esta Civita Dei, como diría Agustín de Hipona, ha sido una de las tantas expresiones de la metáfora de la ausencia que ha caracterizado el ejercicio de la política y desde luego nuestra participación en ella. El plan de salvación ha creado un espacio que elude a través de su metáfora una serie de acciones y sentidos ubicados en nuestros propios cuerpos.

Esta metáfora de la ausencia establecida entre el estado y la dinámica de nuestros cuerpos ha originado complejas relaciones de poder, cuyas bases se encuentran en la expropiación de la corporalidad por parte del aparato político, expresándose en un cierto reconocimiento, siempre sesgado y mutilado, de nuestra condición humana. La modernidad ha establecido este reconocimiento mediante cierto discurso de los derechos humanos, el cual a partir de la idea de dignidad humana ha creado compartimentos estancos que no han permitido crear una visión plena de reivindicación, y mucho menos una participación política plural y equitativa. Ya que el concepto de dignidad humana, dependiendo de la época, ha sido conformada a través de algunos requisitos que condicionan la reivindicación, como el ser varón (y además, exclusivamente heterosexual), blanco, propietario, letrado, ha establecido criterios de discriminación y exclusión que no corresponden con una vida plena de sentido. Por tanto, nosotros buscamos explorar nuevas posibilidades para comprender el quehacer político a partir de nuevas dimensiones inagotables: el cuerpo, el deseo y el placer.

Quienes han pensado la política desde hace muchos siglos han descartado estas posibilidades analíticas; sólo a partir de las luchas feministas estas visiones han ido calando en nuestro imaginario de manera muy lenta, y además, también con sesgos importantes (1). En las últimas décadas, una serie de movimientos sociales han puesto en el debate la pluralidad y riqueza de otros puntos de vista sobre la manera de cómo interpretar el ejercicio político. Nuestra intención es dilucidar estas nuevas categorías.

La elusión del deseo: la política como metáfora de la ausencia.

El establecimiento de una visión hegemónica sobre el quehacer político en la cultura occidental, y desde luego en otras culturas, ha sido una manera de determinar y limitar la capacidad de poder apropiarnos de nuestro destino. Esta cartografía hegemónica ha construido las dinámicas de poder mediante la extracción de éstas del escenario público, transformándolas en relaciones privadas donde la desigualdad, la injusticia y la exclusión han sido concebidas como naturales e inalterables. De esta manera, la conformación de lo político ha sido vista como el cumplimiento inexorable de la norma naturalizada, en la cual cada persona debe alienarse para ser parte de un "destino común", establecido, por quienes se han apropiado del poder, no desde lo público - lo común a todos, siempre mediado por el diálogo de las intimidades - sino desde la construcción de una metáfora de la ausencia impuesta desde la creación del espacio privado. Así, la visión hegemónica exige de las personas quienes en esta cartografía han sido colocadas dentro de los márgenes sociales una renuncia total a sus propias vidas, a sus deseos y afectos. Esta exigencia a renunciar está mediada por la deshumanización de la persona por parte del sistema y sus detentadores del poder.

Esta definición que relaciona así el centro de poder con la capacidad de apropiarnos de nuestro propio destino ha configurado el espacio donde ejercitamos

la política como un escenario de ausencia, donde no existe la posibilidad de establecer un encuentro con la intimidad de lo otro dentro del ámbito público. Esta ausencia se caracteriza por la elusión continua de una serie de dimensiones, pero principalmente, por la negación del deseo que construye nuestra corporalidad y sus prácticas.

El problema del quehacer político desde nuestro punto de vista es justamente esta ruptura del vínculo entre las dinámicas del cuerpo y el estado, establecida por el proceso de privatización de lo público expresada en la ausencia de la metáfora política, especialmente en las sociedades latinoamericanas. En este sentido, deseamos recalcar que este proceso se intensificó con la aparición del imperio de la iglesia católica romana dentro de la historia política occidental, y en definitiva se mantiene en la estrecha relación que algunos estados poseen con el poder de la jerarquía eclesiástica. Este espacio creado por dicha relación oprime y excluye de las relaciones políticas -cuyo carácter es eminentemente público- a una serie de personas, quienes no participan del imaginario establecido por esta cartografía hegemónica. De esta manera, es importante establecer la relación entre el cuerpo, la iglesia y el gobierno a través de una breve hermenéutica sobre este sentido de política conservadora.

Esta relación la encontramos de manera clara en el análisis de los documentos del Concilio de Calcedonia, ocurrido en 451, bajo los auspicios de los emperadores Marciano y Valentiniano, el cual promulga la doctrina de la encarnación de Cristo. Elisabeth Schüssler nos permite conocer algunos datos resaltantes para nuestro análisis: "La palabra *incarnatio*, que significa 'encarnar' (*in* + *caro* [carne]) traduce dos palabras griegas distintas del texto del concilio: *enanthroposin* y *oikonomia*. *Enanthroposin* se utiliza solamente una vez en el texto en el sentido de vivir entre (en) o de tener la apariencia de un ser humano (*anthropos*). La otra expresión griega, *oikonomia*, traducida al latín como *incarnatio*, es una forma compuesta de *oikos* (casa) y *nomos* (ley, orden, gerencia). Su significado original es gerencia, orden, o administración de una casa [...] Lo que se traduce como 'misterio de la encarnación' debería expresarse como el 'misterio de la gerencia - el orden, la ley, la economía - (doméstica)'. Tal traducción desmitificaría la derivación latina y revelaría que el misterio de la 'encarnación' es el del *kyriarcado*, puesto que en la Antigüedad el orden *kyriarcal* de la casa era el paradigma del orden del estado y de todo el universo. El gobierno *kyriarcal* sería consiguientemente el método de gobierno y de la organización del Señor" (2).

En esta lectura del discurso sobre el cuerpo de Cristo - habiendo eludido su nombre judío - creado por el poder imperial y pontificio, podemos hallar una veta rica para el análisis sobre la relación entre cuerpo, iglesia y gobierno. El primer punto es comprender como la hegemonía construye un paradigma, transformando la pragmática corporal de Jesús que en la época protocristiana se hallaba dentro del tropo del cuerpo nacido y muerto en la *taxiótica* (3) de Cristo, emperador y señor del cosmos, cuyo sustento es el cuerpo continuo. La pragmática corporal es un concepto que nos ayuda a entender la irrupción del deseo y del placer dentro de lo político, en tanto su acción hace significar la realidad no a partir de un significante -ley o norma- sino gracias a un vínculo empático entre las prácticas del cuerpo y la otredad en el espacio público. De esta manera, la pragmática crea un puente entre las dinámicas del deseo, constituyentes del cuerpo, y lo político mediante la destrucción del carácter ausente del lenguaje, instituido desde las relaciones de poder. En sentido contrario, la *taxiótica* corporal es una estrategia de quienes detentan el poder para eludir el carácter subversivo y dialéctico del vínculo empático, mediante el establecimiento de un arreglo, una disposición, un buen orden, un estado y una función, cuyo fin es arreglarse, disponerse, ordenarse tras una certeza, inmutable, y en el caso del cristianismo post niceno, trascendente. Al eludir el deseo, este buen orden convierte al ejercicio político en una metáfora de la ausencia, en donde el *ágora* pública deja de tener voces discordantes para obtener una sola voz.

La pregunta principal es cómo el poder llega a transformar el discurso de la pragmática en uno de la taxiótica, y en nuestro caso, cómo el poder pontificio coludido con el gobierno imperial lo hicieron. Además, nos conduce a preguntarnos qué consecuencias tiene este proceso para la comprensión de la política, especialmente en estados como los latinoamericanos en donde la relación entre el gobierno, el estado y la jerarquía eclesiástica es tan estrecha. Nuestra hermenéutica del cuerpo de Jesús está centrada en el tropo del cuerpo nacido y muerto, es decir, lo entendemos como una máquina histórica de la acción social que mantiene para sí el sentido erótico de lo político creando un espacio de interrogación y demanda que lo muestra denso, cuyo rastro se dibuja en los síntomas de la desnudez, la extranjería y la muerte. Además, traza la historia del deseo y su relación con sus técnicas: las sensitivas y las sociales. Estas relaciones se ubican en el cosmos y en el cuerpo, y se muestran en la manera de percibir de los sentidos, a la cual el deseo, que cruza al (micro) cosmos, transforma en una técnica sensitiva que nos abre las puertas del placer. Por lo tanto, el placer/displacer es una técnica, debido a que es instrumento de lo erótico, resultado de la intersección entre la percepción del cuerpo y el cosmos (en tanto narrado en la historia), cuya formación se halla dentro de una dinámica más grande conformada por el deseo que emana la extranjería, en tanto intersección del flujo erótico de lo social y su técnica social: la culpa/perdón. En este sentido, a partir de nuestra exégesis del nacimiento y la muerte del cuerpo de Jesús, en el cual resaltamos la ruptura y la abyección, instaurados en el campo social de la culpa/perdón, podemos observar que el sentido del deseo se ubica en el encuentro con la posibilidad a través del abandono de la mismidad, es decir, de la ruptura de la imagen especular que representa la abstracción ausente de nuestra existencia deseante. Tal como decía Hannah Arendt, comentando a Agustín de Hipona: "El deseo (libido) es por tanto la estructura fundamental del ente que no se posee a sí mismo y está en peligro de perderse" (4), pero no porque represente la ausencia, el fantasma, tal como sostenía Aristóteles (y buena parte de la tradición filosófica) sino porque lo tiene todo, y actualiza su tener en la pérdida de algo. La cura del deseo es el descuidarse, ya que "las máquinas deseantes... al funcionar no cesan de estropearse, no funcionan más que estropeadas: el producir siempre se injerta sobre el producto, y las piezas de las máquinas también son el combustible" (5). Al contrario, las máquinas técnicas, resultado del flujo del deseo, "no funcionan, evidentemente, más que con la condición de no estar estropeadas; su límite propio es el desgaste y no el desarreglo" (6).

Así, este carácter total del deseo, esquizoide dirían Deleuze y Guattari, somete al cuerpo a un estado de angustia que inicia su apertura a la realidad mediante el sacrificio de la culpa y el perdón, dando cabida a la "revuelta íntima" (7). De esta manera, el deseo se transfigura en la historia de lo erótico dentro de la comunidad política.

Esta hermenéutica del cuerpo de Jesús como máquina deseante que encontramos en una de las tradiciones protocristianas, encuentra, a su vez, otro tropo, cuya base es el cuerpo continuo de Cristo, explicitada por la tradición paulina. Este tropo se caracteriza por una paulatina extracción del cuerpo fuera de las técnicas sensitivas y sociales de la acción histórica, cuyo agente principal es el flujo erótico. Existen dos narrativas que consolidan esta continuidad: la primera se refiere al discurso sobre el nacimiento de Jesús de una virgen y la segunda es la mixtificación de su quehacer político -público- mediante el establecimiento de la doctrina de Cristo salvador. Ambas maneras consolidan una visión del cuerpo que banaliza la condición humana, y principalmente las técnicas sensitivas -el placer- que dieron origen a la pragmática del cuerpo de Jesús, eludiendo el fondo erótico del vínculo empático con la otredad. Para decirlo brevemente, esta imagen del cuerpo continuo transforma lo humano en una máscara definida desde la norma y desde una interioridad radical -privada- cuya expresión más convincente es la privatización de lo público, y por tanto, la alienación del ejercicio político. En este sentido, es importante resaltar que el vínculo, elaborado por Pablo, entre la reproducción coital y el cuerpo continuo se asienta en la institución de la maternidad; pero ya no

entendida como producto del erotismo, ni producida por la máquina técnica histórica, sino por la ascética virginidad, de ahí en adelante atributos de lo femenino y lo materno -paradigma de lo privado. Además, resaltemos que Pablo no condena el sexo por ser natural, ya que él mismo lo sugiere para no caer en una instintiva concupiscencia, sino porque parece intuir su carácter enteramente antinatural (en el sentido de cultural). Es claro que Pablo no quiere que el sexo sea político, y por lo cual lo refunde en el ámbito de lo privado, procurando desde ese momento ampliar esta privacidad en el entramado de lo público. Pablo intenta desconocer que el placer es la fibra más política de la condición humana.

Esta mascarada ha eludido el placer y el deseo del cuerpo mediante la creación del concepto de espíritu (comparable con lo psíquico en Kant), aquel espacio interno de donde emanan el buen orden, el arreglo y la disposición. Este nuevo concepto de espíritu crea una escisión en la realidad -significada en el cuerpo y por el cuerpo dentro del flujo erótico de la interacción política y pública- generando una interioridad radical, que por su carácter de inmutable, trascendente y normativo, halla como espacio privilegiado de su accionar en el ámbito doméstico, el cual ya significaba para aquella época, un lugar de relaciones jerárquicas y naturales, que se encontraba fuera de lo público. Sería muy difícil desarrollar aquí un análisis sobre el proceso de lo doméstico y lo público en el imaginario grecolatino, pero es importante decir que la exclusión estaba determinada por el estatus natural dado a lo doméstico.

De esta manera, el concepto de espíritu ha garantizado la alienación del cuerpo, pero principalmente, la introducción de todos los cuerpos, ya que el cristianismo extiende la condición humana a otras poblaciones antes excluidas de ella, en el ámbito doméstico que, entendido como el lugar de la oikonomía, se convierte en una privación, una ausencia, cuya expresión más fiel es el ámbito privado. En este sentido, es con el cristianismo paulino donde la condición política del ser humano se ve recortada ya que se le priva de la posibilidad de incorporar en lo público una pragmática corporal, y por tanto de reivindicar las dinámicas del deseo y el placer dentro del ejercicio político. Con este cristianismo, el espacio de deliberación se reduce totalmente.

En este sentido, podemos afirmar que con el cristianismo desaparece la posibilidad política que algunos cuerpos (8) poseían para deliberar en el ámbito público grecolatino, mediante su homologación entre lo privado y todos los cuerpos. Este fenómeno es lo que hallamos en el establecimiento de la doctrina de la encarnación de Cristo, quien catapultado como modelo universal del hombre nuevo por los centros de poder imperial y pontificio, terminó conquistando cada espacio hasta entonces públicos, imponiendo una nueva pax romana, plagada de exclusión e inequidad. Así, el factor crucial del anonadamiento de Jesús -esa metáfora por excelencia de la ruptura de la imagen especular- deja paso a su mixtificación en el espíritu.

Lo privado en esta cosmovisión se consolida como espacio natural e instintivo, donde se reifica la normatividad, sobretudo al hablar de la dinámica del deseo que estructura a los cuerpos. A partir de esta época, en base a estas ideas, el poder pontificio, coludido con el derecho imperial, va transformando lo público en una "gran casa", olvidando que este ámbito es exclusivamente para el debate y la deliberación, regido por la libertad. Lo privado en lo público se muestra como economía apolítica, y a partir de esta máquina técnica de la inacción histórica se atraviesan los cuerpos de la cultura occidental, modificando el sentido público del ejercicio político.

Así, podemos comprender que la incomunicación entre las demandas de las personas y el estado es producto de la concepción apolítica del cuerpo, fundamento del régimen privado, desarrollada por el cristianismo paulino, y de su expansión al ámbito de lo público dentro de la tradición política de occidente. Ya

que, si el cuerpo pertenece al régimen de lo natural y está determinado desde siempre, no hay nada que deliberar en lo público acerca de éste. Es por ello que, en las sociedades occidentales como las nuestras, es difícil comprender el sentido político de los derechos que reivindican el cuerpo y las técnicas que lo intervienen.

Esta concepción y expansión ha sido promovida a través de su historia por la intervención de la iglesia católica en los asuntos estatales. Esta intervención ha escindido la cultura política de las naciones nacidas bajo la influencia del catolicismo, ya que recorta las libertades y el cumplimiento de las demandas de cada una de las personas y en particular las que pertenecen al espacio de la intimidad. A su vez, esta intervención ha condicionado la comprensión de los derechos humanos sólo desde una visión normativa, manifiesta principalmente en la elaboración de un derecho negativo.

Estas características resaltan en los estados latinoamericanos, cuyas democracias no promueven un diálogo fluido entre las expectativas de sus integrantes y el desarrollo de sus políticas públicas, sobretodo las referidas a derechos sexuales. Paralelamente, en ellos se observa una estrecha relación entre los gobiernos y la jerarquía de la iglesia católica, generando aquello que denominamos la triangulación de la ciudadanía latinoamericana. Esta propuesta busca comprender dichas relaciones como expresión del atravesamiento del cuerpo por parte de las máquinas fundamentalistas dentro de la vida cotidiana, y mediante el cual se genera un impulso desde la población hacia el estado, y no como una tutela de los organismos sobre la población.

Esta visión garantiza comprender la instauración del estado laico como un espacio de interacción plural que amplía el sentido de la ciudadanía frente a las particularidades de los cuerpos nacidos y muertos, y no sólo como una categoría homogeneizante y normativa que proviene de las propuestas liberales, muchas veces, fundamentalmente, conservadoras. Así, el estado laico podría responder a las múltiples expectativas de las demandas de nuestras intimidades, expresadas en los derechos sexuales.

Esta relación entre el cuerpo continuo, lo privado, la jerarquía eclesiástica, el estado y el gobierno ha determinado el ejercicio político en occidente como una metáfora de la ausencia, en tanto a partir de ésta, las estrategias de participación en su "gran casa" de lo público han ocultado el carácter presente del deseo, y paralelamente, han concebido el lenguaje, principal herramienta de deliberación política, como una simple técnica signíca de expresión que se realiza a plenitud en su abandono de la realidad. Así, en esta tradición, el lenguaje para ser tal, e intervenir en lo público, debe ser una norma/signo, cuyo horizonte es la mixtificación de la realidad. En la historia de las ideas políticas, tal es el caso paradigmático de Aristóteles, quien en su *Ética a Nicómaco*, libro sexto, expone la relación que debe existir entre el deseo y el razonamiento al momento de la elección deliberativa. Aristóteles utiliza para deseo la palabra griega *orexis* (9), la cual deriva del verbo *orexo* que significa extender la mano vacía; de esta manera, construye discursivamente, por primera vez, el carácter ausente del deseo. A partir de esta definición, prosigue "así, puesto que la virtud ética es un modo de ser relativo a la elección, y la elección es un deseo deliberado, el razonamiento, por esta causa, debe ser verdadero, y el deseo recto, si la elección ha de ser buena, y lo que (la razón) diga (el deseo) debe perseguir. Esta clase de entendimiento y verdad son prácticos" (10). En este sentido, es claro que para este filósofo la práctica política si bien es una deliberación, está sometida a la certeza de la racionalidad instrumental. Es por ello que el ámbito privilegiado en los modelos políticos esencialistas es la racionalidad, entendida como una serie de operaciones lógicas y algorítmicas, dirigidas hacia un fin: el uso, la técnica, la tecnología y el consumo. Definida así la práctica política es evidente que no puede tomar en cuenta el atravesamiento del flujo erótico dentro de la deliberación pública.

"Este atravesamiento se encuentra dentro de la dinámica de un resto del deseo -el conflicto social, ese sedimento arcaico no inconsciente, no psíquico, no fantasmático, sino real, dado en la historia- que fluye y que exige su mediatización en nuevas técnicas, sean sociales o sensitivas. De esta manera, el deseo nos muestra nuestra condición de seres libres, nuestra posibilidad en el equívoco. Esta dinámica se da porque la densidad del deseo es tan alta que exige ella misma un corte: una máquina técnica que debe encarnarse formando una nueva máquina, y por lo cual todo cuerpo es histórico, cultural, y profundamente político" [\(11\)](#) .

La antigua negación de este atravesamiento, fundadora del cuerpo continuo, es lo que da el carácter ausente a la política occidental, y ha fundado en la modernidad la idea de contrato social. La abstracción figurada en esta imagen ha permitido entender la presencia del ser humano en lo público como una alineación del deseo y el placer en pos de la captación de la virtud cívica. No es casual que las dos grandes interpretaciones modernas de la vida política, la de Hobbes y la de Rousseau, nos hablen de la transformación del ser humano desde un estado primitivo -cuan parecido a lo arcaico y conflictivo- de violencia o bondad a otro contractual. En este contrato social todo el flujo erótico en tanto presencia se ha eludido a favor de la creación de un derecho iusnaturalista basado en la naturaleza humana, que a partir de ese momento debe regular todas nuestras relaciones. Esta forma de derecho no ha podido ser otro que el derecho negativo, el cual restringe nuestra libertad y nuestra legítima participación en el estado. En base a esto, la modernidad sólo concede derechos a los humanos en tanto representen (y por que no decir acepten incluso hasta la auto censura) los valores de la naturaleza humana -consagrados inmutablemente en esa economía apolítica del cuerpo- y la virtud cívica -instituida desde la privatización de lo público por parte del cristianismo paulino.

Desde nuestro punto de vista, la única solución a este problema es concebir los derechos humanos como el total reconocimiento del deseo, y de su técnica sensitiva: nuestro placer. Este giro epistémico en la comprensión de la política, nos garantiza una radical acción liberadora que se ubica en el vínculo empático de los cuerpos nacidos y muertos, cuyo proceso dinamiza el deseo.

La Iglesia Católica y la práctica sexual: una historia de la política de la ausencia

Todo el discurso de la metáfora ausente de la política y sus dos principales características: el cuerpo continuo y la privatización de lo público, se desarrollan a lo largo de la documentación del magisterio eclesiástico católico del pontificado de Karol Wojtila, especialmente, cuando nos habla de las personas GLBT y su incorporación a la sociedad, y por tanto de su participación en lo público. Además, esta doctrina se extiende a las conferencias episcopales de cada país, en donde se intenta reproducir este discurso.

Es importante ver que el discurso de la iglesia se centra en dos aspectos cuando habla de sexualidad, eludiendo sus potencialidades políticas: en su imagen de las mujeres y en su imagen sobre cual es la manera ordenada de llevar a cabo la práctica sexual, con lo cual implica a toda la población GLBT. Esta voluntad discursiva expresa el temor a las demandas de los nuevos movimientos sociales, cuyo objetivo es quebrar la naturalización de los cuerpos, impuesta desde la visión del cuerpo continuo, incorporándolos de nuevo al espacio público donde ocurre el flujo de lo erótico a través de la deliberación.

Nosotros hemos centrado nuestro análisis de las relaciones entre el cuerpo y la política dentro del discurso pontificio en tres categorías, que nos mostrará esta

economía apolítica de los derechos humanos.

Cuerpos en interdicto: entre la caridad y la libertad eclesiales.

La conformación de esta relación se basa en la transformación de la dinámica deseante de los cuerpos en un interdicto que se despliega en todos los ámbitos de la sociedad. Tanto Karol Wojtila como Joseph Ratzinger, a través de la Congregación para la Doctrina de Fe (CDF), han llevado su estilo de *Ostpolitik*, también al ámbito del ejercicio de la sexualidad.

Un primer acercamiento a este discurso, nos permite observar como el magisterio construye la corporalidad sexual de las personas GLBT mediante una cerrada opinión sobre el tema en la declaración Persona Humana (1975): "Según el orden moral objetivo, las relaciones homosexuales son actos privados de su regla esencial e indispensable", ya que en las sagradas escrituras "están condenadas como graves depravaciones" (12) (el subrayado es nuestro). En esta prohibición, el magisterio establece una concepción que elude el papel de la práctica, en tanto flujo de lo erótico en la historia, como partícipe de la conformación del sentido de la corporalidad. Luego, en otro documento de 1986 que refiere al anterior, profundiza esta elusión diciendo: "Al mismo tiempo, la Congregación tomó en consideración la distinción comúnmente descrita entre la condición o tendencia homosexual y los actos homosexuales individuales" (13). Según el Catecismo de la Iglesia Católica la primera es "objetivamente desordenada", y los segundos son "pecados gravemente contrarios a la castidad" (14).

En todas estas citas resalta el carácter del cuerpo continuo, es decir un cuerpo sesgado que no reconcilia el deseo y el placer con su estar en el mundo. Una tecnificación del lenguaje, expresada en la norma, lo ha colonizado. Esta visión impide llevar a cabo una pragmática del cuerpo, ubicada en la fragilidad y posibilidad, en el espacio público a favor del cumplimiento del designio de un orden natural y privado, impuesto desde el poder. En este sentido, el magisterio ha cerrado todas las puertas para generar una política que integre las dinámicas del cuerpo, asegurando así un régimen discriminatorio y excluyente. Ante ello, los cuerpos se transforman en bastiones de lucha, y su pragmática, inserta en el deseo y la angustia, en una decidida estrategia para reivindicar la vida y la libertad contra todo tipo de fundamentalismo.

Esta cartografía escindida del cuerpo de las personas GLBT se estructura en tres aspectos cruciales. "En primer lugar, el hombre, imagen de Dios, ha sido creado 'varón y hembra' (Gn. 1, 27)" y "...Por un lado, la sexualidad forma parte de la esfera biológica y, por el otro, ha sido elevada en la criatura humana a un nuevo nivel, personal, donde se unen cuerpo y espíritu" (15). En estas líneas, podemos descubrir cómo el ser humano es concebido a través de una analogía especular con Dios a partir de la yuxtaposición del destino biológico y el espíritu, repitiendo el tropo paulino de una interioridad radicalmente privada. En esta concepción lo biológico está ligado, como diría Arendt, a la *zoé*, un espacio determinado e inmutable, alejándose del *bios*, dado en la narrativa de la historia política. Pero esta determinación está relacionada con la mixtificación del espíritu, la cual niega la importancia de la empatía corporal que se inicia en el placer y no permite concebir la historia como el *locus belli* donde nosotros aparecemos en el mundo, actualizando nuestras diferencias y creando un espacio y tiempo que se despliega sobre nosotros mismos a través de infinitos sistemas de cortes: infinitas máquinas. Es el escenario donde vivimos nuestra mortalidad y su conciencia, y por tanto donde la metafísica desaparece, ya que en ella la nada ha penetrado al ser. Desde ese momento, el ser -y valga esto para el cuerpo- es simplemente algo ajeno a lo natural, insoslayablemente contranatural.

Esta negación del flujo erótico de la historia se afianza en la división "varón y mujer", una separación que nos habla desde la heteronormatividad, sosteniendo una relación entre genitalidad, actos y placeres, fuera de la cual no existe ninguna posibilidad más. Esta visión haya su fin en la función reproductiva, a partir de la cual decreta que: "Los actos homosexuales, en efecto, cierran el acto sexual al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso" (16).

Todas estas características descritas que el magisterio expresa de la personas GLBT afirman una visión del cuerpo puesto en interdicto, en tanto un espacio colonizado. Pero a la vez, debemos afirmar que este carácter prohibitivo es producto, principalmente, del uso de dos categorías que definen el pensamiento político de la iglesia católica. Así, el cuerpo en interdicto se ubica en el campo de "la ley moral natural" (17), conformado por el sentido eclesial de la caridad y la libertad, las cuales han definido las posibilidades de participar en la vida pública, no a través de la decisión y la presencia sino mediante la restricción y la ausencia. Este orden que privatiza lo público es trascendente en relación con la vida cotidiana de las personas, a tal nivel que: "La función de la ley civil es ciertamente más limitada que la de la ley moral, pero aquella no puede estar en contradicción con la recta razón sin perder la fuerza de obligar en conciencia." (18) De esta manera, la legitimidad de la ley es transferida del ámbito de la deliberación al de la obediencia, y genera, sin lugar a dudas, un enfrentamiento dentro de la comunidad política.

Esta lucha se estructura en la clara distinción que el magisterio manifiesta en los asuntos políticos entre lo privado y lo público, temiendo que este último sea el factor decisivo en la sociedad. Su estrategia es cortar el puente entre estos dos ámbitos, sobretodo cuando se trata del ejercicio de la sexualidad. Es por ello que recuerda la necesidad de "...reflexionar ante todo sobre la diferencia entre comportamiento homosexual como fenómeno privado y el mismo como comportamiento público, legalmente previsto, aprobado y convertido en una de las instituciones del ordenamiento jurídico" (19) Esta fragmentación garantiza una comunidad débil e incapaz de expresar demandas, y cuyo vínculo empático se destruye gracias a la elusión del deseo que la extrapolación del régimen privado -el del orden moral natural- ha causado en la trama social y los cuerpos.

El escenario social para el magisterio se constituye en el lazo de la caridad desde hace muchos siglos. Una de las más representativas declaraciones del carácter de este vínculo la tiene Agustín de Hipona, quien dice, refiriéndose al grupo donatista, declarados herejes por la iglesia: "La caridad castiga, la maldad halaga. Muchas cosas se realizan bajo la apariencia del bien, que no se basan en la caridad. Las espinas también tienen flores. Hay actitudes aparentemente duras y aún crueles que, para una buena educación, son inspiradas por el amor. Un solo mandamiento te es dado, finalmente: ama, y haz lo que quieras" (20). Resalta a la vista que la caridad es un camino que nos habla de la capacidad del magisterio de imponer su voluntad a las personas incluso a la fuerza. En este sentido se expresa la CDF cuando habla sobre el cuidado que deben tener los obispos al respecto de los homosexuales; los invita a encaminarlos mediante ayuda psicológica, social o médica. Además de esto, la caridad, según el mismo documento, señala que estas personas deben seguir "en virtud de su condición el sacrificio de la cruz del Señor" (21). Este vínculo que establece uno de los sentidos de la participación de los cuerpos en la sociedad se presenta como una negación completa del deseo a favor del cumplimiento del plan eclesial.

Paralelamente, el otro elemento es el sentido de libertad, el cual nos advierte que toda elección debe ser tomada con arreglo a la verdad instituida por Dios; en este sentido, la CDF advierte: "Se puede verificar hoy un cierto relativismo cultural, que se hace evidente en la teorización y defensa del pluralismo ético, que determina la decadencia y disolución de la razón y los principios de la ley moral natural" (22) El establecimiento de la certeza referida a la razón y la ley moral -conjuntamente con el bien común- restringe la capacidad para optar por las propias decisiones en favor

de una imagen, la Civita Dei. Este plan es totalitario, a tal punto, que como afirma Ratzinger: "Tampoco el principio de la justa autonomía personal puede ser razonablemente invocado" (23) .

El conjunto de estas características conforman un pleno rechazo a todo avance sobre derechos humanos en materia del ejercicio de la sexualidad. Extiende su plan a costa de la vejación total del ser humano sin escrúpulo alguno, manifiesta así cuando habla de una reivindicación específica: "Para sostener la legalización de las uniones homosexuales no puede invocarse el principio del respeto y la no discriminación de las personas. Distinguir entre personas o negarle a alguien un reconocimiento legal o un servicio social es efectivamente inaceptable sólo si se opone a la justicia" (24). Perturba sólo pensar cuál es el sentido de justicia que este documento sugiere; sin duda, es una justicia que banaliza la condición humana mediante el olvido de la íntima interrogación, convirtiéndola en un simple uso, una herramienta.

De esta manera, en esta concepción, el sentido del quehacer político es fundamentalmente instrumental, casi accesorio, donde el reconocimiento de "los derechos humanos parece tener consistencia apenas como expresiones particulares, aunque supremas, de derechos teológicos" (25) . Así, el discurso de los derechos humanos de la iglesia católica, cuya base se encuentra en la relación entre las tres categorías cuerpo continuo, caridad y libertad no presenta una acción liberadora para aquellos marginados y relegados por las cartografías hegemónicas, cuyas reivindicaciones son ininteligibles para el magisterio ya que, con toda propiedad, se ubican en el horizonte del deseo, el cual intenta significar el mundo a través de una rearticulación política -una radical vuelta a lo público- en la fundación de una intimidad en revuelta, con la cual se pueda combatir la tecnificación de la vida, del lenguaje, de los sentidos.

Esta mascarada de los derechos humanos nos habla desde el vacío, mostrándonos sólo una imagen normativa, basada en la concepción alienante de persona humana. Es por esto que no debe sorprendernos las diversas estrategias y contradicciones dentro de la geopolítica vaticana referidas a este tema, entre las cuales se ubica su posición frente a las demandas y reivindicaciones de la población GLBT contra el sistema actual. Dentro de esta temática, cabe resaltar la intervención del estado Vaticano, mediante su estatuto especial en la Asamblea de Naciones Unidas, en todas las iniciativas que buscan incorporar en la jurisprudencia internacional mecanismos que defiendan y velen por un ejercicio pleno de la sexualidad. El estado Vaticano ha interferido en varias reuniones entre las cuales están la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (Cairo, 1994), la Cuarta Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing, 1995), entre otras, con el fin de detener estos avances. También, es importante resaltar el papel que jugó, junto a la administración Bush y otros países islámicos, en el retiro de la propuesta de Brasil para reconocer a la orientación sexual como materia de protección de los derechos humanos ante la Comisión de la ONU encargada de ello con sede en Ginebra. Un análisis detallado de esta geopolítica es necesario, e implica entenderla desde las relaciones internacionales entre estados, ya que el Vaticano, a diferencia de cualquier otra religión, es un sujeto de derecho internacional público, cuyas dinámicas se establecen teniendo en cuenta aspectos económicos, políticos, entre otros.

En consecuencia, el pontificado de Karol Wojtila se ha caracterizado por llevar, como nunca antes en la iglesia, una campaña que tergiversa el profundo significado de los derechos humanos con el objetivo de poner sobre la agenda mundial sus propios intereses, es decir, la conquista de sus pobres (aquellos que están dispuestos aceptar la caridad vaticana y el dominio eclesiástico), sus mujeres (aquellas que quieren obedecer el mandato reproductivo y doméstico), sus comunidades (aquellas que aceptan su plan divino de salvación). Por esto, es importante mirar con sentido crítico el apoyo que el Vaticano tiene del discurso de los derechos humanos, usualmente referido a iniciativas sociales mixtificadas en su

doctrina social, en el mejor de los casos; o de su uso a favor de concepciones conservadoras como las de Reagan, de dictaduras latinoamericanas, y de la administración Bush.

La profunda escisión generada en este discurso, nos permite afirmar, citando a Zizola, que: "Su filosofía de los derechos humanos no integra de modo orgánico el análisis político y económico de la sociedad ni articula con filosofías de la praxis, útiles para el desarrollo efectivo de los derechos humanos en una sociedad compleja y desigual como la de las democracias industriales" (26) . Esta negación imposibilita a los seres humanos, y desde luego, a la política, a transformar el mundo, ya que destruye el puente arcaico entre una pragmática corporal, sumida en la dinámica del deseo, y lo público, el cual se construye alrededor del flujo erótico proveniente de la empatía de los cuerpos nacidos y muertos, y cuyas posibilidades son la interrogación y la deliberación.

La triangulación de la ciudadanía latinoamericana

Este discurso conservador formula una relación entre iglesia católica, estado y gobierno, cuyo horizonte político se encuentra en el cuerpo continuo y en la privatización de lo público, y la cual ha estado presente sobretudo en los países latinoamericanos, desde su fundación hasta la actualidad. Este fenómeno no sólo se refiere al reconocimiento formal de un tipo de relación entre el gobierno, el estado y la jerarquía eclesiástica, sino en especial, al vínculo entre el discurso eclesiástico y las personas dentro de su vida cotidiana. Desde nuestro punto de vista, el problema al cual nos enfrentamos es la misma concepción dentro del pensamiento occidental que territorializa al ámbito público desde la metáfora ausente de lo privado, justamente a través del establecimiento y la extensión de esferas cerradas, privativas y domésticas en el quehacer deliberativo.

En este sentido cabe recordar que en experiencias nacionales como las de México y Uruguay, donde desde principios del XX se realizó un proceso de separación oficial entre la esfera religiosa y las esferas del gobierno y el estado, hoy ocurre el mismo rechazo a iniciativas a favor de un pleno ejercicio de la sexualidad. Desde luego, no debe sorprendernos esto, ya que en estas experiencias nacionales lo importante fue incidir en la separación entre lo "privado" -la religión, la sexualidad- y lo "público" -el estado y el gobierno. La acción liberadora de una pragmática de los cuerpos -siempre conformados desde las tecnologías de la sexualidad y la religión- no fue tomada en cuenta, ya que se le introdujo al régimen doméstico y por tanto al espacio ausente que han denominado público. Desde luego, lo público se ve profundamente reducido a la idea de adscripción a un contrato social, imagen normativa por excelencia que exige homologación donde sólo existe diferencia, el cual elude toda capacidad de autonomía y libertad deseantes.

Por tanto es de principal interés incorporar a la religión al ámbito público -a ese espacio de interrogación y deliberación- de la misma manera, como desde hace años, lo reclaman las feministas para la sexualidad. Ninguna técnica y desde luego sus tecnologías deben ser privadas, ya que nos empujaría a la compulsión de una linealidad del lenguaje político; en este sentido, todo es público.

Así, la triangulación de la ciudadanía latinoamericana es un modelo epistemológico que insisten en ver la relación entre la iglesia, el gobierno y el estado, no sólo enfrentando la relación problemática establecida por el "orden tutelar" (27) del magisterio (lo privado) con respecto a los otros (lo público, entendido como contrato), cuyo sentido privilegia la secularización de lo "público", sino penetrando en la elusión generalizada del deseo en la conformación de los sujetos políticos modernos, trazada en la total privatización de lo público, que desde luego encuentra sus orígenes en la tradición paulina y en el pensamiento cristiano post niceno.

La solución ante el establecimiento de la verdad doméstica del magisterio es que lo público, como espacio indeterminado por el encuentro de las empatías corporales marcadas por la huella de la diferencia, incorpore las tecnologías religiosas, referidas a cualquier campo, en el flujo de lo erótico. Una manera de incorporarla ha sido mediante el proceso de secularización, siempre y cuando, éste se refiera a colocar en el siglo, en la vida cotidiana y en su fragilidad esas certezas sobre el mundo, la política y los cuerpos.

Estas certezas parten del hecho que la iglesia "enseña que la auténtica libertad no existe sin la verdad" (28) , y por lo tanto, obliga a quien representa a la voluntad popular "favorecer con el voto a la realización de un programa político o la aprobación de una ley particular que contengan propuestas alternativas o contrarias a los fundamentos de la fe y la moral" (29) , todo ello basado en "una conciencia cristiana bien formada". Esto nos lleva a problematizar el concepto de laicidad de la iglesia en tanto estrategia para extender su economía apolítica del cuerpo.

En estos tiempos, la jerarquía de la iglesia ha transferido a los políticos laicos católicos toda la necesidad de mantener el statu quo, mediante una estratégica conciencia de la laicidad "como autonomía de la esfera civil y política de la esfera religiosa y eclesiástica -nunca de la esfera moral" (30) , la cual reproduce una sesgada visión sobre participación política y derechos humanos. Por ello, no es casual que el pontificado de Karol Wojtila haya privilegiado tanto al Opus Dei, erigiéndola prelatura personal del papado, si tomamos en cuenta que este grupo es básicamente una comunidad laical que participa de todos los espacios de poder. Ejemplo de esta intervención en el Perú lo encontramos en congresistas como Rafael Rey, y en algunos miembros de otras comunidades similares al Opus Dei, como Sodalitium Christianae Vitae, entre los cuales están los ex ministros de salud Luis Solari y Miguel Carbone. Todos ellos asesorados espiritualmente por Juan Luis Cipriani, obispo del Opus Dei, quien posee una trayectoria en relación con los derechos humanos muy lamentable. Pero no es nuestra intención hacer un listado de laicos comprometidos con el poder eclesiástico que ejercen cargos públicos, ni describir sus acciones en contra de los derechos de innumerables personas en el Perú, ya que sería muy largo y poco provechoso.

En cambio, queremos analizar en relación con este sentido de laicidad una variable importante dentro de nuestro modelo de la triangulación de la ciudadanía latinoamericana: el carácter del sujeto político moderno. Este análisis encuentra su terreno en la comprensión de la tradición cristiana, pero no permanece ahí, antes bien se extiende para observar las relaciones establecidas entre ésta y los discursos sobre la ciudadanía en occidente, que se centran en el sujeto político. Hemos escogido la figura de la triangulación para dar cuenta de la ciudadanía, inspirados en las críticas del Anti Edipo de Deleuze y Guattari a la "imbécil pretensión de representar el inconsciente, de triangular el inconsciente, de captar toda la producción deseante" (31) a través de la escena ternaria de la familia burguesa y edípica, ya que pensamos que esta categoría está sujeta a la misma lógica constitutiva edípica de la formación del consciente. Este símil entre la ciudadanía y lo consciente pone de manifiesto la elusión del deseo realizada por la categoría del complejo de Edipo, también cuando de política se habla. Pero además, resaltamos el sentido doméstico que cobra la ciudadanía, sobretudo cuando se le relaciona con cierta virtud racional, letrada, ascética y perfectamente moderna. En este sentido la ciudadanía es también una imagen ausente, cuya cartografía puede traer muchas discriminaciones y desigualdades.

Este ascetismo político, situado en la formación del consciente y de la ciudadanía, está basado en la erradicación de una pragmática corporal, puerta para el deseo, cuya llave es el placer, haciéndonos parte de un mundo solipsista, normativo y jerárquico. Por ello, sobre esta estructura del sujeto se levanta el interdicto a la participación en el mundo de la democracia política, haciéndola limitada _representativa_, difícil _participativa_ y desigual _deliberativa_. Esta racionalidad

nos quita nuestra particularidad cuando ejercemos el quehacer político, colocándonos en la dicotomía de las imágenes de lo privado y lo público, lejos de toda práctica liberadora y transformadora.

El deseo y el placer: hacia una política en revuelta íntima

Nuestra lectura sobre la concepción de la política en la jerarquía de la Iglesia católica, nos invita a pensar sobre las metáforas de la angustia, la culpa y el perdón, frente a la hegemonía de la tecnificación del lenguaje. Cabe resaltar que frente a este proceso alienante, el flujo de la historia genera una acción de vital importancia: la creación de la intimidad, para Kristeva "espacio de revuelta, de interrogación y de desplazamiento del pasado" (32); generada por el proceso de la conciencia del cuerpo nacido y muerto, y que ha permitido al ser humano mantener su relación con la realidad del otro en "el cumplimiento del perdón y de la promesa" (33), tan estimadas por Hannah Arendt. Así, la intimidad se presenta como instancia pragmática, que no contiene las limitaciones del régimen privado, en el cual se lleva a cabo la reproducción de los estereotipos y actos hegemónicos mediante el ocultamiento de los particulares deseos y afectos, y que, por consecuencia, evita que éstos transformen la sociedad a través del diálogo entre el estado y las demandas íntimas.

La revuelta íntima construye un cosmos deseante mediante la inversión de la linealidad del lenguaje, quiebra el interdicto que sujeta al cuerpo, lo libera espacial y temporalmente. Cuando la técnica abandona el flujo del deseo se transforma en un meandro, una pulsión -una linealidad del lenguaje. El psicoanálisis, en sus interpretaciones más conservadoras, ha visto en el goce siempre un meandro porque no ha comprendido el proceso del goce dentro de la dinámica del deseo. El goce no es pulsión, puede convertirse en ella, lo cual demuestra justamente su carácter profundamente cultural y político. La pulsión tiende hacia el cuerpo continuo, hacia un acto compulsivo. ¿Cómo uno se puede liberar de ella? a través de un viaje hacia un fuera de sitio -una extranjería- mediante la fragmentación del lenguaje en sus múltiples usos: rituales, verbales, etc.; mediante la inserción de nuestra culpa/perdón (34) y placer/displacer en la ausencia del lenguaje. Es decir, desarrollar lo erótico en lo político y asumir sus consecuencias más radicales.

La pregunta clave es, sin duda, de dónde surge el sentido erótico en el quehacer de la comunidad _en la política. Procede de la perversión de la culpa impresa por la cultura dentro de nuestro propio cuerpo a través de la transferencia de una locución fragmentada. Esta diferencia y este síntoma transferidos son la trama original de lo erótico, por lo cual afirmamos que el deseo es de carácter social, y se ubica en la dialéctica entre la ausencia del lenguaje (el nombre del padre de Lacan) y la presencia del lenguaje (el deseo de la madre de Lacan). Afirmamos que lo erótico simboliza la realidad a través de la presencia del lenguaje; su ausencia la aliena. Por ello, el deseo es arcaico -material, real, presente- e intransmisible; sólo se transmite la técnica. Si ésta cae en un espacio de profuso desarrollo del lenguaje abre las puertas del deseo; cuando no, cierra el flujo del deseo, generando sincronía e inacción. Por eso, lo político es profundamente erótico.

Además, la intimidad, mediada en sus técnicas sensitivas del placer/displacer, posee la capacidad de desdibujar el interdicto del cuerpo. Ya que el deseo se apropia de estas técnicas para generar en el cuerpo un habitáculo apropiado para él, rompe el carácter prohibitivo que constriñe al cuerpo -siempre una máquina- y da paso a su sentido de inter-dicto.

Deseo e identidad: la aparición de una relación política

Los centros de poder han definido una manera de ser varón o mujer en nuestras

sociedades, circunscrita a la exigencia o al cumplimiento de cierta heterosexualidad obligatoria, que permite reproducir determinadas dinámicas heteronormativas. Decimos "cierta heterosexualidad obligatoria" conciente de que los centros de poder han determinado también, a la vez, un ideal para los mismos heterosexuales del cual son excluidos quienes desobedecen los principios de la inflexible realidad fantasmática creada.

En la modernidad, bajo esta realidad fantasmática subyace una visión naturalizada (biologicista) del cuerpo, la cual se establece discursivamente mediante la categoría sexo; es decir, un individuo posee cierta forma de ser rígida e inalterable debido a su genitalidad. Así, el poseer una genitalidad es causa unívoca para establecer conductas y papeles determinados con respecto a la sexualidad y afectividad, circunscrita a la feminidad y la masculinidad; y por lo cual cuando un individuo no responde a sus expectativas sociales y culturales sus formas de vivir son tomadas como contradictorias, y su propia existencia ser puesta en interdicto ya que no cumple el plan heteronormativo del mundo. De esta manera, el sexo se presenta como una sustancia o forma alejada de su contenido material, mediante el cual la práctica identitaria se transforma en simple acto, alienándose a referentes rígidos y excluyentes [\(35\)](#).

Así, nosotros proponemos el uso del concepto cuerpo el cual nos permite una mayor comprensión de las dinámicas que el ser humano establece con la realidad, en tanto ser en el mundo, debido a que este se presenta como un categoría analítica que constituye la síntesis entre la función y el sentido, evidenciando el proceso de significación mediante el cual se instaura la realidad género. Por ello la categoría cuerpo en comparación con la de sexo muestra una comprensión mas profunda de la participación de la empatía con los otros y con la realidad en nuestra constitución como individuos. Por lo cual, simultáneamente esta dinámica de los cuerpos se concreta en la asunción de una identidad la cual en cuanto acción deseante asumida por el agente está basada en la relación con el otro, ya que solo se puede constituir a partir de la proyección que realiza un sujeto sobre un entidad distinta de él, y sólo se puede retroalimentar este proceso a partir del retorno hacia él de los otros. De esta manera, podemos darnos cuenta que sólo en el horizonte de lo político la identidad está descentrada de algún principio alienante.

Tanto la proyección como la retroalimentación son procesos pragmáticos que configuran la corporalidad y la refieren dentro de la sociedad. La identidad descentrada requiere de la acción para conformarse dialécticamente en el mundo, ya que un simple acto solo expresaría una naturaleza axiomática sin permitir la retroalimentación. Según esto, el hecho que cada sexo exija un acto específico en diversos niveles, como la conducta y los papeles de género que se efectúan desde estereotipos sexuales, permite que surjan conceptos como el de orientación sexual, referido al ejercicio subalterno de una práctica erótica en comparación con la heterosexual. Así, los actos se presentan como instrumentos legitimadores del orden, ya que determinan no solo la actuación de la identidad heterosexual, sino que también de las no hegemónicas. En contraste, la acción deseante se presenta como un elemento estructurante, en tanto estructurado desde la corporalidad, cuya labor es conectar al cuerpo con lo otros y con el mundo, y a partir de los materiales producidos en estas conexiones conformar la realidad ontológica, abierta e inclusiva de cada, ser y por tanto llevar a cabo una práctica política. Por lo tanto, la acción deseante como categoría analítica rechaza toda convención sobre la realidad que no toma en cuenta este proceso, y que impone una determinada racionalidad, velando la participación de los distintos componentes y circunstancias en la conformación identitaria.

Esta compleja dinámica nos conduce a concebir la identidad como aquel proceso de la conciencia particular y organizada de la realidad, que se expresa mediante una practica estructurada y se proyecta al mundo desde la voluntad. Esta conciencia es la capacidad de elaborar el conocimiento de uno mismo a partir del otro, es decir reflexionar y construir la ipseidad mirando y aceptando la realidad,

entendida ésta como el conjunto de circunstancias, deseos y afectos que surgen en la Intersubjetividad. De esta manera, la conciencia es un nivel donde se une lo social, de carácter universal, con lo diferente, de carácter único, formando lo particular.

Por lo tanto, la identidad de género deja de ser una relación dicotómica entre "sexo, actos y orientaciones sexuales" (categorías que pueden inmovilizar a la persona dentro de cualquier proyecto político), para convertirse en un concepto que explica la participación de la voluntad particular y el proyecto de vida (en tanto deseo y afecto por la creación de un autobiografía) en la constitución de una practica corporal socializada y en la construcción de una nueva política donde el ser humano encuentra su morada.

A manera de conclusión. El deseo dentro de la política: hacia un estado laico

La comprensión de la plena participación política de las personas en las sociedades latinoamericanas como la peruana, sobretodo cuando nos referimos al ejercicio de la sexualidad, requieren como hemos mostrado visiones que superen el sentido conservador, tanto de la política como de los derechos humanos. Ante la presencia de las dinámicas del deseo expresada en la práctica sexual de las personas GLBT, quienes reivindican demandas que desestabilizan las bases mismas del "contrato social" moderno, la política debe incorporar una nueva pragmática que asegure la comunicación entre las demandas íntimas y lo público.

Hemos podido observar que uno de los principales adversarios para llevar a cabo un sentido radical de política, es la jerarquía de la iglesia católica, la cual a través del establecimiento del discurso del cuerpo continuo y la expansión de la privatización de lo público ha colocado el cuerpo humano en interdicto, eludiendo de él y de su ejercicio político toda posibilidad de crear acciones liberadoras que trasformen el mundo discriminador e inequitativo en el cual nos hallamos. Su continua negación del deseo y el placer ha permitido crear una situación de continua violación a los derechos humanos tanto de varones como de mujeres, quienes viven su sexualidad de espaldas al modelo hegemónico. Toda la documentación mostrada en este trabajo expresa la visión del cuerpo continuo que se establece mediante la interrelación de los sentidos de libertad y caridad eclesiásticos y que promueve un vínculo estrecho entre la iglesia, el gobierno y el estado.

Esta relación la hemos descrito a través de nuestro modelo de triangulación de la ciudadanía latinoamericana, el cual nos hace notar los procesos que subyacen a la estructuración del sujeto político moderno, donde de manera principal resalta la conformación de una participación política limitada que no toma en cuenta todos los aspectos de la condición humana. Esta mutilación ha dibujado un mundo en interdicto que se expresa en las múltiples concepciones que construyen un sentido de la identidad en base a referentes rígidos como el sexo, o las orientaciones sexuales.

Este determinismo ha elaborado un sistema que no acepta los diversos cuerpos y que limita su participación dentro de una metáfora de la ausencia política, destruyendo el flujo erótico que los conforma. De esta manera, nuestra propuesta ha permitido entender algunas relaciones entre estos sentidos y la política dentro de la fragilidad y la conciencia de los cuerpos nacidos y muertos, cuya demanda se encuentra en el deseo y los placeres.

Notas

1. El feminismo también ha tenido diversas interpretaciones sobre la incorporación del cuerpo y del placer en el ejercicio político, algunas conservadores, otras liberadoras. Nosotros hemos profundizado esta última, advirtiendo las limitaciones del enfoque sexo/género en la segunda parte de este trabajo. Para analizar estas diferencias entre feminismo remitimos al ensayo de Gayle Rubin, "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en: Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina, Madrid, Editorial Revolución, 1985, pp. 113-190.
2. Elisabeth Schüssler, *Cristología Feminista crítica*. Jesús, Hijo de Miriam, profeta de la sabiduría, Madrid, Ed. Trotta, 2000, pp. 41-42.
3. Derivamos el uso de esta palabra del griego *t????* que significa arreglo, buen orden, disposición, función, estado.
4. Citado de Julia Kristeva, *El genio femenino*, t.1: Hannah Arendt. Buenos Aires, Paidós, 2000, p. 47.
5. Gilles Deleuze; Félix Guattari, *El Anti Edipo*. Capitalismo y esquizofrenia. Buenos Aires, Paidós, 1985, p. 38.
6. *Ibidem*, p. 37.
7. Cf. Julia Kristeva, *La revuelta íntima*. Literatura y psicoanálisis, Buenos Aires, Eudeba, 2001, pp. 9-40.
8. Es importante resaltar que en el espacio público grecolatino sólo intervenían cuerpos masculinos y ciudadanos, lo cual significaba ya una forma de exclusión. Pero esta posibilidad aunque mínima desaparece con la creación del nuevo cuerpo continuo cristiano post niceno.
9. Aristóteles, *Ethica Nicomachea*, Londres, Oxford University Press, 1962, p. 114 [VI, 1139a: 18]
10. Aristóteles, *Ética Nicomáquea*. *Ética Eudemia*, Madrid, Editorial Gredos, 1985, p. 271 [VI, 139a:25-30]
11. Martín Jaime, *El cuerpo deseante de Jesús el galileo*. Una cartografía del deseo y del placer frente a la hetero y homonormatividad, p. 4.
12. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Declaración Persona Humana*, 29 de diciembre de 1975, n. 8
13. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, 1 de octubre de 1986, n. 3.
14. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2358, n. 2396.
15. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, 31 de julio de 2003, n. 3.
16. *Catecismo de la Iglesia Católica*, n. 2357.
17. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, 31 de julio de 2003, n. 4.
18. *Ibidem*, n. 6.
19. *Ibidem*, n.6.
20. Citado en A. Hamman, *La Vida cotidiana en África del norte en tiempos de San Agustín*, Iquitos, Madrid, CETA, 1989, p.384.
21. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Carta sobre la atención pastoral a las personas homosexuales*, 1 de octubre de 1986, n.12.
22. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política*, 16 de enero de 2003, n. 2.
23. Congregación para la Doctrina de la Fe, *Consideraciones acerca de los proyectos de reconocimiento legal de las uniones entre personas homosexuales*, 31 de julio de 2003, n. 8
24. *Ibidem*, n. 8.
25. Giancarlo Zizola, *La restauración del Papa Wojtila*, Madrid, Ediciones Cristiandad, 1985, p.286.

26. Ibidem, p. 287.
27. Guillermo Nugent, "Estado laico y libertad de opinión: del tutelaje al pacto político", en Estado laico. A la sombra de la iglesia, editado por Gaby Cevalco, Lima, Flora Tristán, 2003, pp.99-119.
28. Congregación para la Doctrina de la Fe, Nota Doctrinal sobre algunas cuestiones relativas al compromiso y la conducta de los católicos en la vida política, 16 de enero de 2003, n. 7.
29. Ibidem, n. 4.
30. Ibidem, n. 6.
31. Gilles Deleuze; Félix Guattari, El Anti Edipo. Capitalismo y esquizofrenia. Buenos Aires, Paidós, 1985, p. 49.
32. Julia Kristeva, La revuelta íntima. Literatura y Psicoanálisis. Buenos Aires, Eudeba, 2001, p.12
33. Citado de Julia Kristeva, El genio femenino, t.1: Hannah Arendt. Buenos Aires, Paidos, 2000, p.220.
34. Realizamos una lectura sociológica y política de los conceptos culpa y perdón, ya que ellos retiran al cuerpo del mundo, en tanto actualizan el sentimiento de diferencia producido por los saberes hegemónicos. Esta diferencia desde el poder es traducida en la culpa, la cual corta el cuerpo continuo y abre un campo profundo. Este campo es la intimidad, demanda contra la tecnificación del mundo en todos sus aspectos. Una vez establecida la culpa, como conciencia de la diferencia en el fondo de la intimidad, ésta se prepara para el regalo del don (per-dón), su misión política del diálogo y la deliberación con base en la equidad y la justicia.
35. Judith Butler, El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad, México, Paidos, PUEG, 2001, pp. 49-57.

***Jaime Martín Ballero:** Antropólogo peruano. Tiene una Especialización Superior en Derechos Humanos de la Universidad Andina Simón Bolívar, sede Ecuador. En ésta universidad actualmente cursa la maestría en Relaciones Internacionales.

Programa Andino de Derechos Humanos, PADH
Toledo N22-80, Edif. Mariscal Sucre, piso 2
Apartado Postal: 17-12-569 • Quito, Ecuador
Teléfono: (593 2) 322 7718 • Fax: (593 2) 322 8426
Correo electrónico: padh@uasb.edu.ec