MANUEL ALCÁNTARA
SANTIAGO MARIANI
EDITORES



LA POLÍTICA VA AL CINE

UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO

MANUEL ALCÁNTARA
SANTIAGO MARIANI

EDITORES

LA POLÍTICA VA AL CINE

UNIVERSIDAD DEL PACÍFICO

Amor prohibido: un análisis de la ciudadanía sexual desde *Contracorriente*

Carlos J. Zelada

Para Lorena, por los transculturales días en 2007

> Miguel: Ahora todo el pueblo cree que soy maricón.
> Santiago: Pero si tú no eres maricón. ¿Sabes por qué? Porque hay que tener huevos para serlo. Tú no los tienes, huevón. Tú eres un cobarde de mierda que piensa que ser hombre es tener mujer, hijos, huevón.
> Miguel: ¡Cállate, mierda!
> Santiago: Hay mil maneras de ser hombre, huevón. No eres ninguna de ellas. ¿Piensas que eres muy hombre? ¿A quién quieres engañar, huevón? ¿Tanto miedo te da aceptar que me quieres?
> Miguel: No puedo quererte, Tiago. No está bien.
> Santiago: ¿Según quién? ¿Según quién, mierda?

En los últimos años, los peruanos, y especialmente los limeños, hemos sido testigos de un proceso de aparente visibilización de las sexualidades disidentes. Cuando yo era niño, durante las décadas de 1980 y 1990, recuerdo que el único referente sobre lo sexualmente distinto lo encontraba en los programas cómicos de la televisión nacional y en los diarios populares[1]. En ellos, lo sexualmente distinto se destacaba solamente para caricaturizar las transgresiones al discurso hegemónico de la sexualidad: para indicarme claramente aquello que no debía ser o parecer. ¿Y qué ocurría cuando uno se daba cuenta de que las expresiones de sus afectos no encajaban en lo socialmente esperado? Había que esconderse. Había que disimular. Ni la sociedad ni el Estado (y a veces, ni la familia) iban a tolerar una disidencia sexual: mejor invisible que muerto, real o figurativamente. Guerra que avisa, no mata gente.

¿Han cambiado estas percepciones ahora que vamos en la segunda década del siglo XXI? Cada vez son más los hombres y mujeres que «salen del clóset». El Perú, inclusive, se ha atrevido a discutir abiertamente en los últimos meses la pertinencia de reconocer el estatus de «familia» a las parejas homosexuales[2]. Por otro

1 Sobre el rol de la prensa en la presentación de lo sexualmente disidente, pero en el Perú del siglo XXI, véase Cornejo Salinas (2010) y Cosme *et al.* (2007).

2 Me refiero al debate generado a propósito del proyecto de ley presentado por Carlos Bruce al Congreso peruano en septiembre de 2013 (Proyecto de Ley N° 2647/2013-CR), en el que se propone «la unión civil no matrimonial entre personas del mismo sexo».

lado, lo sexualmente transgresor se muestra con mayor naturalidad en los teatros, salas de cine y programas de televisión masiva. Y es también frecuente que las personalidades del mundo cultural y de la farándula expresen hoy su apoyo al reconocimiento de lo sexualmente diverso, en especial si es homosexual y masculino.

¿Son entonces los gays[3] y las lesbianas del Perú verdaderos ciudadanos? En dos encuestas realizadas en septiembre y octubre de 2013, el 65% de los limeños señaló que estaba en contra de la legalización de las uniones civiles homosexuales, mientras que el 75% indicó su rotunda oposición a que las parejas homosexuales puedan adoptar niños. En los meses previos, el Congreso discutió un proyecto de ley que pretendía incluir en el Código Penal la orientación sexual y la identidad de género como agravantes de la pena cuando un delito estuviese motivado en tales variables. Los parlamentarios decidieron archivar la iniciativa. Semanas antes se había hecho público que el manual para el empadronamiento de personas elaborado por el Instituto Nacional de Estadística e Informática (INEI) ordenaba a los censadores no reconocer a las parejas homosexuales **de facto** que se pudiesen encontrar en las viviendas como «núcleo familiar».

Santiago: Deja los nervios. ¡Ya, tranquilo! Nadie me ve.

¿Ha cambiado entonces el panorama en las últimas tres décadas? ¿O es que el Estado sigue mirando, cuando de sexualidad disidente se trata, para «otro lado»? Este texto busca evidenciar que en el Perú la noción vigente de ciudadanía sexual excluye **intencionalmente** las disidencias afectivas. *Contracorriente* (Fuentes-León; 2009), cinta peruana ambientada en el pueblo costeño de Cabo Blanco, evoca perfectamente los dilemas que presenta para el Estado peruano el reconocimiento político de una de las expresiones de la sexualidad alternativa: la homosexualidad. Así, el romance secreto entre Miguel (pescador de pueblo, cristiano, casado y a punto de ser padre por primera vez; con la actuación de Cristian Mercado) y Santiago (pintor de clase alta, agnóstico, soltero y gay confeso; con la actuación de Manolo Cardona) me servirá de plataforma para que, intercalando segmentos del guión de la película, se descubran algunas de las contradicciones existentes al interior del discurso de la ciudadanía sexual, todas vistas desde el prisma de la orientación sexual disidente en el Perú.

Miguel: Puta, huevón, ¿tú crees que todos son como tú, no?

3 Utilizo aquí «lo gay» en contraposición a lo homosexual femenino o «lo lésbico». Aquí debo puntualizar que no todas las expresiones e identidades de la disidencia sexual, aquellas que el acrónimo LGTBI intenta agrupar (lesbianas, gays, trans-, bisexuales e intersexuales), han recibido el mismo nivel de atención por parte de la opinión pública y la reflexión académica. Sin duda, el discurso hegemónico dentro de estas disidencias lo ocupa lo homosexual pensado desde y para lo gay.

> Santiago: No, yo más bien pienso que todos son como tú. Esa es la gran cagada.

Algunos conceptos esenciales: ciudadanía, heteronormatividad, periferias y diversidad sexual

La comunidad política peruana ha construido un modelo en el que las personas con sexualidades y afectividades no hegemónicas no son tomadas en cuenta. Son invisibles. Y si bien el Estado proclama en el más importante de sus documentos oficiales que «todas las personas son iguales ante la ley»[4], en la práctica los agentes políticos prefieren no explicitar variables discriminatorias referidas a la disidencia sexual. Por ejemplo, la orientación sexual[5] y la identidad de género[6] suelen ser consideradas temáticas «complicadas» frente a las que el colectivo y los grupos más conservadores reaccionan negativamente. La mirada política de las disidencias sexuales es así, «siempre de lejos», en continua sospecha de que la presencia constante de lo homosexual y lo trans- termine normalizando esas identidades en el imaginario, de manera que se las asuma como un elemento más de la ciudadanía política peruana[7]. En efecto, «los derechos de las sexualidades diferentes se siguen percibiendo como una exigencia/problema de "otros" y por ello son trivializados y tratados con desprecio» (Cáceres *et al*. 2009: 141).

---

4 El artículo 2.2 de la Constitución Política del Perú de 1993 establece: «Nadie debe ser discriminado por motivo de origen, raza, sexo, idioma, religión, opinión, condición económica o de cualquier otra índole». Como se lee, no se menciona de manera explícita la orientación sexual o la identidad de género. Inclusiones de esta naturaleza han sido consideradas «innecesarias e imprácticas» en tanto la expresión «o de cualquier otra índole» ya las estaría abordando implícitamente.

5 De acuerdo con los «Principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación con la orientación sexual y la identidad de género», más conocidos como Principios de Yogyakarta, la orientación sexual se refiere a «la capacidad de cada persona de sentir una profunda atracción emocional, afectiva y sexual por personas de un género diferente al suyo, o de su mismo género, o de más de un género». Aunque no califican propiamente como «instrumento internacional», los Principios de Yogyakarta se han convertido hoy en la expresión más avanzada de los estándares de derechos humanos sobre diversidad sexual. Fueron elaborados en 2006 por un grupo de expertos a petición de Louise Arbour, entonces Alta Comisionada de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos.

6 De acuerdo con los Principios de Yogyakarta, la identidad de género se refiere a «la vivencia interna e individual del género tal como cada persona la siente profundamente, la cual podría corresponder o no con el sexo asignado al momento del nacimiento, incluyendo la vivencia personal del cuerpo (que podría involucrar la modificación de la apariencia o la función corporal a través de medios médicos, quirúrgicos o de otra índole, siempre que la misma sea libremente escogida) y otras expresiones de género, incluyendo la vestimenta, el modo de hablar y los modales».

7 En el mismo sentido, pero bajo otro contexto, conviene leer el fantástico volumen de la revista *Social Text Collective* titulado *Fear of a Queer Planet* (Warner 1993).

¿Pero quién es un ciudadano sexual pleno? La ciudadanía, como concepto político, implica que los individuos establecen una relación identitaria con una determinada comunidad de manera que puedan participar y tomar decisiones en ella de manera autónoma. Se genera así un sentido de pertenencia con las mismas obligaciones pero también con los mismos derechos para todos sus miembros. El ciudadano no teme (o no debería temer) perder su condición de tal por pensar y sentir distinto al colectivo. La ciudadanía ofrece así un instrumento que homogeniza aunque al mismo tiempo provee identidad en medio de la diversidad: una síntesis de pertenencia pero también con demandas de justicia (Cortina 2009: 29-30).

Como podrá ya imaginarse, una importante dimensión del ejercicio de los derechos ciudadanos se encuentra anclada en lo sexual. ¿Puedo expresar mis afectos en público? ¿Con quién puedo contraer matrimonio? ¿Podría ser parte de una unión de hecho? ¿Puedo adoptar? Estas cuestiones, irrelevantes para el ciudadano promedio, se tornan dramáticamente decisivas para el que se reconoce como «otro» frente a la norma sexual que plantea una ciudadanía excluyente. En efecto, hay derechos que uno solamente puede ejercer en tanto heterosexual. Son, de alguna forma, las paradojas de la ciudadanía sexual. Se incluye a algunos pero se excluye arbitrariamente a otros: se discrimina. La pregunta es: ¿puede generarse una ciudadanía sexual inclusiva?

Por costumbre, uno suele asumir que las expresiones hegemónicas de los afectos responden a esencias o verdades biológicas y naturales que definen el paradigma de la normalidad sexual. En las últimas décadas, sin embargo, desde las ciencias sociales se ha evidenciado que lo que uno asume como sexualmente natural responde en el fondo a una construcción desde la que puede trazarse una genealogía: un proyecto político –con un claro génesis– destinado a validar ciertas identidades y prácticas. Este proceso, identificado comúnmente como expresión de la biopolítica y del biopoder (Foucault 2009, 2010), evidencia diferentes mecanismos regulatorios elaborados desde el Estado para construir identidades que homogenicen a los habitantes en el territorio. Se genera un «yo» y un «nosotros», pero también su antónimo, el «otro» y los «otros» (Anderson 1993: 17-25, 200-217).

Lo sexual no ha sido la excepción en este proceso (Warner 1993: 1-2). Aparece así un **eje heteronormativo** pero también una **periferia sexual** en la cual las prácticas no hegemónicas adquieren un carácter deficitario (discapacidad o deficiencia), patológico (enfermedad) y a veces criminal (delito). Las fronteras políticas de lo sexualmente válido generan así una **matriz heterosexual**[8] o un **círculo de**

8 Sobre la **matriz heterosexual o** *heterosexual matrix*, Butler (2006: 23-24) señala: «The notion that there might be a "truth" of sex, as Foucault ironically terms it, is produced precisely through the regulatory practices that generate coherent identities through the matrix

la virtud[9] del que puede costar mucho alejarse.

La medicina y el derecho también han participado activamente de ese proceso. Aliados frecuentes para validar las ideas preconcebidas en torno a la sexualidad humana, lo médico y lo jurídico han sido parte de las herramientas preferidas por el orden político construido para afianzar la naturalidad y la coherencia sexual ancladas en lo biológico como instancia de juzgamiento de «lo normal» y «lo anormal» de la vida sexual de los ciudadanos (Quintana 2010: 11-12). Este discurso, construido desde finales del siglo XVIII, ha elaborado una serie de mandatos hegemónicos que excluye y despoja de identidad a toda expresión sexual que no se amolde a la dinámica afectivamente mayoritaria.

> Miguel: ¡Qué chucha! Te haces al huevón y ya.
> Santiago: Pues ya me estoy cansando de hacerme el huevón. A lo mejor tú puedes, pero yo no.
> Miguel: Pues así tiene que ser.
> Santiago: ¿Así? Pues si así tiene que ser, mejor me voy.
> Miguel: Ya Santiago, para. ¿Y tus pinturas?
> Santiago: ¿Tú eres huevón, no? Tú de verdad piensas que yo estoy aquí por eso. Yo estoy aquí por ti, cojudo. Sí, ya, lo dije, ¿contento? Estoy aquí por ti, huevón.
> Miguel: Tú sabías que tengo una esposa y que venía un niño. Además, yo no soy así.
> Santiago: Ah, no. Tú eres un hombre, huevón. Tú eres todo un macho.
> Miguel: Sí, macho, ¿y qué?
> Santiago: ¿Y yo qué soy? No sé qué chucha te crees que eres, pero deberías de ver tu cara cuando estamos tirando.

---

of coherent gender norms. The heterosexualization of desire requires and institutes the production of discrete and asymmetrical oppositions between "feminine" and "masculine", where these are understood as expressive attributes of "male" and "female". The cultural matrix through which gender identity has become intelligible requires that certain kinds of "identities" cannot "exist" –that is, those in which gender does not follow from sex and those in which the practices of desire do not "follow" from either sex or gender–».

9 Rubin (1993: 13-14) afirma que en el llamado **círculo de la virtud** o *charmed circle*: «[…] sexuality that is "good", "normal", and "natural" should ideally be heterosexual, marital, monogamous, reproductive, and non-commercial. It should be coupled, relational, within the same generation, and occur at home. It should not involve pornography, fetish objects, sex toys of any sort, or roles other than male and female. Any sex that violates these rules is "bad", "abnormal", or "unnatural". Bad sex may be homosexual, unmarried, promiscuous, non-procreative, or commercial. It may be masturbatory or take place at orgies, may be casual, may cross generational lines, and may take place in "public", or at least in the bushes or the baths. It may involve the use of pornography, fetish objects, sex toys, or unusual roles».

¿Qué implica esta heteronormatividad? Significa, para ponerlo en simple, el privilegio, el reconocimiento y la legitimidad de lo heterosexual en la expresión sexual y afectiva. O, dicho de otro modo, la demonización de toda otra formulación de las sexualidades alternativas[10].

Es en contraposición al prejuicio heteronormativo que aparece el enfoque de la ciudadanía desde la **diversidad sexual** (Bracamonte Allaín 2001). El término, hoy ampliamente utilizado desde las plataformas políticas domésticas e internacionales, busca trascender lo LGTBI[11] para implicar:

> […] un enfoque o punto de vista que reconoce que las prácticas corporales del conjunto de seres humanos son variadas, diversas y múltiples, y que se hallan en permanente tránsito y (re)configuración […] el enfoque de la diversidad sexual tiende a la legitimación de un conjunto de prácticas de libertad. Afirma la autodeterminación en la vida sexual, el respeto a la integridad afectiva y corporal, el ejercicio de los derechos sexuales y la construcción de proyectos de vida, en oposición a los mandatos culturales dominantes […] (Cosme *et al*. 2007: 27-29).

Lo que resulta interesante es que bajo este enfoque la división entre «ellos» y «nosotros» se desdibuja porque la diversidad propone la total autonomía de los individuos para la construcción de proyectos hegemónicos y alternativos de vida, sin necesidad, inclusive, de etiquetas peculiares o de identidades excluyentes y antinómicas como lo heterosexual frente a lo gay, lo lésbico o lo bisexual.

---

10 En palabras de Berlant y Warner: «Por heteronormatividad entendemos aquellas instituciones, estructuras de comprensión y orientaciones prácticas que hacen no solo que la heterosexualidad parezca coherente –es decir, organizada como sexualidad– sino también que sea privilegiada. Su coherencia es siempre provisional y su privilegio puede adoptar varias formas (que a veces son contradictorias): pasa desapercibida como lenguaje básico sobre aspectos sociales y personales; se la percibe como un estado natural; también se proyecta como un logro ideal o moral. No consiste tanto en normas que podrían resumirse en un corpus doctrinal como en una sensación de corrección que se crea con manifestaciones contradictorias –a menudo inconscientes, pero inmanentes en las prácticas y en las instituciones–. Los contextos que tienen una relación poco visible con la práctica del sexo, como narrar una biografía o las identidades generacionales, pueden ser heteronormativos en ese sentido, mientras que en otros contextos las modalidades de sexo entre hombres y mujeres podrían **no** ser heteronormativas. Por lo tanto, heteronormatividad es un concepto diferente de heterosexualidad. Una de las diferencias más conspicuas entre los dos términos es que heteronormatividad no tiene concepto paralelo como ocurre con heterosexualidad, la cual organiza la homosexualidad como su opuesto. Dado que la homosexualidad no puede poseer jamás la corrección tácita e invisible para la formación social que sí posee la heterosexualidad, no sería posible hablar de la "homonormatividad" en el mismo sentido» (2002: 230).

11 Ver *supra*: nota 3.

Precisamente, es la tensión entre lo heteronormativo y lo diverso y transgresor lo que pretendo ejemplificar en las secciones que siguen a propósito de los dilemas que plantea *Contracorriente.* Para ello, primero me referiré a Cabo Blanco como centro que pone en contexto la heteronormatividad. Luego, hablaré de la relación entre Miguel y Santiago como expresión de la trasgresión desde lo diverso.

Cabo Blanco: la heteronormatividad en contexto

Contracorriente tiene como escenario a Cabo Blanco, un pequeño pueblo de pescadores al norte de Lima donde existen tradiciones muy arraigadas respecto a la muerte. Cuando alguien de la comunidad fallece, el ritual prescribe que la persona más cercana al difunto se haga cargo del entierro, entregando el cuerpo al mar.

La historia se inicia con Miguel y Mariela (Tatiana Astengo) casados y *ad portas* de ser padres por primera vez. Ambos son además protagonistas de una dinámica comunitaria en la cual la parroquia local es el centro donde lo religioso se mezcla con la vida diaria (pública y privada) del pueblo. En Cabo Blanco, el párroco (Julio Humberto Cavero) dirige los servicios religiosos pero también preside las asambleas comunitarias y participa de las festividades y ritos desbordantes de sincretismo de los pescadores locales: familia e Iglesia van de la mano. En cierta forma, Cabo Blanco es como Lima en microscopio, donde Estado e Iglesia se confunden.

> Padre Juan: ¿Yo? ¿Aliviado de qué?
> Trinidad[12]: ¿Pero no se dio cuenta? Ese hombre no ha venido a tomar fotos, ¿ve? Y don Pepe me dijo que tampoco compró el periódico.
> Padre Juan: Veo que usted está muy bien informada, ¿eh?
> Trinidad: Bueno, yo no soy quién para juzgar, padre. Pero usted ya sabe lo que se dice y eso no es buen ejemplo para los niños.

Y es así que la vida, y por ende el cuerpo de cada uno de los pobladores de Cabo Blanco, se encuentran regulados por la tradición religiosa cristiana. Aquí quiero retomar lo propuesto por Mujica (2007: 79-87) para hablar de un triple engranaje de los cuerpos de los personajes de la historia con estos mecanismos de control de la sexualidad.

De alguna manera, en la cinta cada hogar de la parroquia local se convierte en una extensión imaginaria de una mirada divina y de un discurso sexual tradicional que vigila, disciplina y castiga. Esto resalta en los siguientes tres aspectos:

12 Con la actuación de Haydeé Cáceres.

Primero, en *Contracorriente* la familia se convierte en los ojos de la Iglesia fuera de la parroquia. La familia vigila así que las costumbres de la tradición eclesiástica en torno a lo sexual sean cumplidas por sus miembros. Es por demás curioso que en todas las escenas donde se muestra alguna casa de los pobladores de Cabo Blanco siempre haya alguna imagen cristiana vigilante. En el caso de Miguel y Mariela, una luminosa imagen de la Sagrada Familia es el centro del hogar. Asimismo, Miguel es tan ferviente en sus convicciones religiosas que usa siempre un crucifijo en el pecho.

Miguel es además el proveedor de los recursos monetarios de la casa. Mariela se encarga de las labores domésticas. Estamos aquí ante un sistema jerárquico del género. La meta para el poblador de Cabo Blanco es lograr reproducir el modelo de la familia tradicional y, como pasos hacia ese logro, debe contraer matrimonio y tener hijos. Santiago, residente eventual de la localidad, agnóstico y gay, no tiene espacio en ese modelo familiar. Es un «otro», un extraño que viene a pervertir sospechosamente la estabilidad del pueblo. Si Santiago desea amar a otro hombre debe hacerlo a escondidas.

> Trinidad: Ay, ese hombre no me gusta nadita. Siempre tomando fotos, siempre callado, mirando. Ojalá que se regrese pa' donde vino.
> Vecina: Tanto que decían que venía para pintar y hasta ahora ninguna pintura le he visto.
> Trinidad: Para mí que lo botaron de su casa, por ya sabes qué. Y claro, no le quedó otra que venirse pa' acá.
> Vecina: ¿Tú crees que el pintor sea…?
> Trinidad: ¡Claro! Si lo han visto con revistas de puro calato.
> Vecina: ¡Ay, qué pena hija! Porque está para comérselo.

Segundo, la familia es también terreno para el ejercicio repetitivo de una disciplina cristiana que asegure el control de los impulsos «impíos» del cuerpo. En contraste, la casa ajena, la playa y el bar son espacios presentes en la cinta en los que el desborde se permite. Allí, la mirada divina no tiene alcance suficiente. Los personajes cristianos de la historia pueden allí emborracharse, ser violentos y hasta tener sexo fuera del matrimonio sin temor al castigo. En contraste, la casa, el hogar, siempre «se respeta».

Finalmente, la familia es el espacio para el ejercicio del poder punitivo. Cuando Miguel confiesa a Mariela su relación prohibida, él opta por dormir por varias noches en la sala, solo, lejos de su esposa y de su hijo, como una forma de penitencia frente al pecado que ha significado haber dado rienda suelta a sus impulsos con otro hombre. Mariela, por su parte, decide también partir a casa de su vecina,

como esperando una suerte de limpieza interna de su hogar (y de su cama) frente a lo ocurrido.

> Padre Juan: ¡Miguel! ¡Miguel, despierta!
> Miguel: ¡Padre!
> Padre Juan: ¿Qué te pasó?
> Miguel: Nada.
> Padre Juan: ¿Cómo que nada? Mírate, hombre. ¡Vístete por favor! [Recogiendo una botella de licor vacía] Ay, ya veo. ¿Con que nada, eh?
> Miguel: Perdone padre, se me pasó la mano.
> Padre Juan: ¿Qué pasa Miguel? Tú no eres de hacer estas cosas.
> Miguel: No, nada padre. De verdad.
> Padre Juan: Hace tiempo que no te confiesas.
> Miguel: Sí, es que está todo bien.
> Padre Juan: ¿Estás seguro que está todo bien?
> Miguel: Sí. No le diga nada a Mariela por favor.
> Padre Juan: No, yo no voy a ir con el chisme. Pero lo que quiero que me prometas es que no quiero volver a verte borracho ni mucho menos desnudo. Los niños pueden verte. ¿Sí?

No es este el espacio para hablar en extenso de la influencia de los grupos religiosos conservadores en las políticas estatales vinculadas a las sexualidades disidentes, pero es bastante llamativo que en la política peruana sean cada vez más numerosos los funcionarios (congresistas, ministros de Estado) que hacen explícita su experiencia de fe como motor de su servicio al gobierno. Bajo esta línea, tales agentes se sienten autorizados a proponer la moral cristiana y la defensa de la familia y la vida del concebido como los ejes rectores de la regulación estatal de los cuerpos: los centros de la virtud sexual ciudadana para el Perú. Por ejemplo, son conocidos los episodios en los que diversos funcionarios estatales de alto nivel han manifestado consistentemente su desacuerdo y desaprobación hacia las iniciativas de la agenda feminista y de los colectivos de la diversidad sexual (Mujica 2007: 279).

Como bien apunta Mujica, estos tres engranajes revelan mecanismos de control contemporáneos de la heteronormatividad que salen de lo estatal para ubicarse en la vida cotidiana. En efecto, «[…] se actúa sobre la vida cotidiana sin estar presente directamente en ese espacio y en todo el tiempo: no es más un sistema panóptico, no es una vigilancia del Estado, sino de los propios actores» (Mujica 2007: 279). La heteronormatividad ejerce así una poderosa pero imperceptible influencia en la vida diaria del poblador de Cabo Blanco, en la que se mezcla lo represor y lo autoritario. El poder regulador del Estado se descentraliza y se encarga como misión a la familia, la célula básica de la sociedad.

Creo que este es el principal obstáculo que enfrenta la socialización de lo sexualmente disidente en el Perú. Así, el debate sobre los derechos sexuales en el país ha sido hasta ahora periférico y esporádico: lleno de predecibles conflictos entre los actores tradicionales (activistas versus Iglesia) y con una comunidad que observa respetuosa pero que no necesariamente apoya a ninguno de ellos (Cáceres *et al*. 2009: 176-177).

La aceptación de lo sexualmente distinto, sin embargo, ya ha comenzado, lentamente, en buena parte influenciada por los procesos paralelos de reconocimiento legal en los países vecinos y el surgimiento de una generación de jóvenes que ha crecido viendo en la televisión por cable nuevos modelos foráneos, esta vez normalizados, de lo sexualmente disidente.

Pero en el Perú ser abiertamente homosexual o simplemente no heterosexual todavía te hace vulnerable y hasta peligroso, porque además «existe una tradición autoritaria que reprime los deseos y protestas de los sectores marginados del poder y la distribución de los recursos» (Cornejo Salinas 2010: 68). En un informe reciente se estimó que solo durante 2012 se cometieron al menos siete asesinatos y doce episodios de agresión por motivos de orientación sexual e identidad de género en el Perú (Red Peruana TLGB 2013: 61-64).

En ese sentido, «estar en el clóset» o «ser caleta» se presenta aún como una estrategia esencial para la supervivencia física y social frente a un contexto democrático frágil como el peruano, sujeto, como el mar de Cabo Blanco, a cambios intempestivos en las relaciones de poder[13].

Miguel y Santiago: la trasgresión de lo diverso

> Miguel: ¿Qué te pasó?
> Santiago: No sé. Recuerdo que me metí al mar, la corriente me arrastraba hasta las rocas. Y ahora nadie me ve, nadie me escucha. Trato de irme y no puedo. Es como si estuviera atrapado aquí, contigo. No sé qué hacer.

En Cabo Blanco, a veces las almas de los muertos no descansan en paz. Cuando Santiago se ahoga accidentalmente en el mar y regresa a pedirle a Miguel que busque su cuerpo para que lo entierre de acuerdo con los rituales del pueblo, el pescador queda en una encrucijada. ¿Debe tomar ventaja de la situación para disfrutar

13 Es por demás llamativo que en junio de 2014, cuando el parlamentario Carlos Bruce hizo explícita su orientación homosexual, algunos miembros del Congreso peruano le acusaran de tener un «conflicto de interés» que invalidaba la iniciativa legislativa por la unión civil no matrimonial que había presentado. En esa misma fecha, Carlos Bruce denunció que luego de presentar el proyecto de ley había recibido amenazas de muerte.

de su amante secreto sin restricciones? ¿O debe cumplir con el pedido de Santiago bajo el riesgo de perder la confianza de Mariela y a su hijo recién nacido? Dado que Miguel es la persona más cercana al pintor, entregar el cuerpo de Santiago al mar en cumplimiento de la tradición confirmaría las sospechas de los moradores de Cabo Blanco en torno a su relación secreta con Santiago. ¿Heteronormatividad o periferia? Ese es el dilema de Miguel, el punto nodal de la narración de la cinta.



Foto 1. *Contracorriente*

Miguel: Han encontrado su cuerpo. ¿Ya lo sabías, no? [Silencio] Quiero enterrarlo, Mari.
Mariela: El padre Juan ya se encargó de eso. Mañana llega su familia pa' llevárselo. Además a él le importan un carajo nuestras tradiciones, yo no creo que él hubiera…
Miguel: Sí lo quiere. Si no lo hago, no va a descansar.
Mariela: ¿Tú crees que su familia va a dejar que un pescadorzucho entierre a su niño rico en este pueblo?
Miguel: Voy a intentar. Se lo debo.
Mariela: ¿Y Miguelito? ¿Tú eres su papá, no?
Miguel: Lo hago por él.
Mariela: No seas conchudo.
Miguel: Sí, pa' que tenga un papá que respete. ¿Cómo puedo enseñarle a ser un hombre si yo mismo no soy un hombre?
Mariela: Pero si él no va a saber. Deja que se lo lleven y en unos años nadie se va a acordar.
Miguel: Yo me voy a acordar. Y tú también.

Aquí quiero volver al punto inicial de este texto. Pese a no ser más un crimen, la homosexualidad en el Perú sigue estando fuertemente estigmatizada dentro de la cultura local. El principal recurso de protección es todavía la clandestinidad: el amor a escondidas o, si mejor lo expresa, la pasión prohibida y secreta.

Resulta interesante observar que en Miguel la orientación no es propiamente homosexual sino más bien bisexual. El pescador ama a su esposa pero también comparte las mismas pasiones que Santiago[14]. Lo curioso es que Miguel solamente decide confesar sus sentimientos al pintor cuando, producto del accidente en el mar, nadie más les puede ver.

> Miguel: ¿Por qué no te quedas?
> Santiago: ¿Dónde?
> Miguel: Aquí, conmigo. En serio.
> Santiago: [Silencio]
> Miguel: ¿Qué pasa?
> Santiago: Me pasé un culo de tiempo esperando que me dijeras esto. Y mira cuándo me lo vienes a decir.
> Miguel: Antes no podíamos pero ahora sí podemos. Pensé que estabas contento.

Probablemente una de las razones más poderosas para simular estar en la heteronormatividad es el profundo temor al rechazo que significa reconocer que uno desea amar transgresoramente. Pero esta es una comodidad deshonesta. Con dolor. Como la tristeza de Miguel, que vive plenamente su romance prohibido solo en una casa abandonada o en la cueva de la playa lejana del pueblo de Cabo Blanco: en ambos casos, en las periferias. Cuando se acerca al centro, es el esposo y el padre de familia: más hombre, más heteronormativo que nunca.

> Señora La Rosa: Pero usted posaba para él, ¿no?
> Miguel: ¿Yo? No, yo no sé posar.

El paradigma de la diversidad sexual propone por eso entender la homosexualidad y, en realidad, cualquier expresión sexual como parte de un *continuum* contingente y hasta a veces contradictorio en el que la autonomía del individuo es lo más importante. No hay deficiencia, no hay patología, no hay crimen. Tampoco hay etiquetas. No hay más heterosexual, tampoco hay gay ni lesbiana ni trans- ni intersexual. Uno es individuo y punto. El reto de la ciudadanía sexual en el Perú

14 Pareciera así que Miguel fuera genuinamente bisexual. En el Perú, sin embargo, suele entenderse la bisexualidad como una fachada de lo gay. Y es que lo bisexual conserva todavía algunos de los privilegios de lo heteronormativo (Eisner 2013).

hoy día implica que el Estado no solo legalice lo disidente sino que vuelva su mirada para reconocer las diferencias sexuales y las aprecie como tales: variaciones legítimas del proyecto personal de cada uno.

Es quizás por ello que el final de *Contracorriente* deja al espectador un sinsabor. Cuando Miguel vence sus propias fobias y entrega el cuerpo de Santiago, termina convertido en el enemigo del pueblo, un individuo que ha traicionado la confianza en él depositada. Lejos de su mujer y de su hijo. Abyecto, periférico, en peligro[15].

Mariela: ¿Tú lo sigues queriendo, no?

Resulta irónico que camino al mar, para la entrega del cuerpo de Santiago, sea el sacerdote y unos cuantos pobladores de Cabo Blanco los que acompañen a Miguel. A lo lejos, la mirada tajante del resto de habitantes observa con descaro cómo el orden en Cabo Blanco parece haber sido transgredido irreversiblemente.



Foto 2. *Contracorriente*

15 De alguna manera, es lo mismo que siento cuando observo lo ocurrido con el conservador proyecto de ley sobre la unión civil debatido en el Congreso peruano. Una fórmula que, si bien reconoce importantes derechos de corte patrimonial y de asistencia mutua, coloca, por ejemplo, una prohibición absoluta para la adopción de niños por parte de las parejas homosexuales o para la redefinición del matrimonio civil. Es como si el centro dejase que la periferia se acerque, pero tampoco tanto.

Y es que la apuesta en el Perú por la ciudadanía sexual desde la diversidad requiere todavía correr ese tipo de riesgos. Menos mal que todo parece indicar que se ha iniciado un cambio irreversible hacia un reconocimiento de lo sexualmente diverso como condición esencial del proyecto de vida de los ciudadanos. Pero la demora también es injusticia.

¿Cuánto tiempo nos tomará llegar a la plenitud de ese reconocimiento? Total, nadie puede ser realmente feliz si primero no es genuino consigo mismo.

Bibliografía

ANDERSON, Benedict
1993 *Comunidades imaginadas. Reflexiones sobre el origen y la difusión del nacionalismo*. México: FCE.

BERLANT, Lauren y Michael WARNER
2002 «Sexo en público». En: MÉRIDA JIMÉNEZ, Rafael (ed.). *Sexualidades transgresoras. Una antología de estudios* queer. Barcelona: Icaria Editorial, pp. 229-257.
1998 «Sex in Public». En: *Critical Inquiry*, vol. 24, N° 2, pp. 547-566.

BRACAMONTE ALLAÍN, Jorge (ed.)
2001 *De amores y luchas. Diversidad sexual, derechos humanos y ciudadanía*. Lima: Centro de la Mujer Peruana Flora Tristán.

BUTLER, Judith
2006 *Gender Trouble*. Nueva York: Routledge.

CÁCERES, Carlos; Marcos CUETO y Nancy PALOMINO
2009 «Las políticas de derechos sexuales y reproductivos en el Perú: revelando falsas paradojas». En: PARKER, Richard; Rosalind PETCHESKY y Robert SEMBER (eds.). *Políticas sobre sexualidad. Reportes desde las líneas del frente*. Lima: IESSDEH, pp. 139-183.

CORNEJO SALINAS, Giancarlo
2010 «Sacando a la bestia del clóset: autoritarismo y homofobia». En: PORTOCARRERO, Gonzalo; Juan Carlos UBILLUZ y Víctor VICH (eds.). *Cultura política en el Perú. Tradición autoritaria y democratización anómica*. Lima: Red para el Desarrollo de las Ciencias Sociales en el Perú, pp. 67-78.

CORTINA, Adela
2009 *Ciudadanos del mundo. Hacia una teoría de la ciudadanía*. Madrid: Alianza Editorial.

COSME, Carlos; Martín JAIME; Alejandro MERINO y José Luis ROSALES
2007 *La imagen indecente. Diversidad sexual, prejuicio y discriminación en la prensa escrita peruana*. Lima: IEP.

EISNER, Shiri
2013 *Bi. Notes for a Bisexual Revolution*. Berkeley: Seal Press.

FOUCAULT, Michel
2010 *Los anormales. Curso en el Collège de France (1974-1975).* Buenos Aires: FCE.
2009 *Vigilar y castigar. Nacimiento de la prisión.* México: Siglo XXI.

MUJICA, Jaris
2007 *Economía política del cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder.* Lima: Promsex.

QUINTANA, María Soledad
2010 *Sexo seguro, cuerpos disciplinados*. Quito: Flacso.

RED PERUANA TLGB
2013 *Informe anual sobre derechos humanos de las personas trans, lesbianas, gays y bisexuales en el Perú 2012*. Lima: Promsex.

RUBIN, Gayle
1993 «Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality». En: ABELOVE, Henry; Michèle Aina BARALE y David M. HALPERIN (eds.). *The Lesbian and Gay Studies Reader*. Nueva York: Routledge, pp. 3-44.

WARNER, Michael (ed.)
2000 *The Trouble with Normal: Sex, Politics and the Ethics of Queer Life.* Cambridge: Harvard University Press.
1993 *Fear of a Queer Planet: Queer Politics and Social Theory*. Minneapolis: University of Minnesota.