



Marta Lamas

Dimensiones
de la diferencia.

Género y política

ANTOLOGÍA ESENCIAL

Marta Lamas

Dimensiones de la diferencia

ANTOLOGÍA ESENCIAL

Género y política

Lamas, Marta

Marta Lamas : dimensiones de la diferencia. Género y política : antología esencial / Marta Lamas ; coordinación general de Gabriela Méndez Cota. - 1a ed. - Ciudad Autónoma de Buenos Aires : CLACSO, 2022.

Libro digital, PDF - (Antologías)

Archivo Digital: descarga y online

ISBN 978-987-813-208-2

1. Antropología. 2. Feminismo. 3. Maternidad. I. Méndez Cota, Gabriela, coord. II. Título.

CDD 305.4209

Otros descriptores asignados por CLACSO

Género / Política / Feminismo / Antropología / Cultura / Política sexual / Estudios de género

Marta Lamas

Dimensiones de la diferencia
Género y política

ANTOLOGÍA ESENCIAL

Estudio introductorio y compilación de *Gabriela Méndez Cota*



CLACSO

Consejo Latinoamericano
de Ciencias Sociales

Conselho Latino-americano
de Ciências Sociais

CLACSO - Secretaría Ejecutiva

Karina Batthyány - Secretaria Ejecutiva

María Fernanda Pampin - Directora de Publicaciones

Equipo Editorial

Lucas Sablich - Coordinador Editorial

Solange Victory y Marcela Alemandi - Gestión Editorial

Nicolás Sticotti - Fondo Editorial

Corrección: Carla Fumagalli

Diagramación de interiores: Paula D'Amico

Diseño de colección: Gabriela Corrales - Estudio Namora

Diseño de tapa: Dominique Cortondo Arias

Fotografía de tapa: Lucero González



LIBRERÍA LATINOAMERICANA Y CARIBEÑA DE CIENCIAS SOCIALES

CONOCIMIENTO ABIERTO, CONOCIMIENTO LIBRE

Los libros de CLACSO pueden descargarse libremente en formato digital o adquirirse en versión impresa desde cualquier lugar del mundo ingresando a www.clacso.org.ar/libreria-latinoamericana

ISBN 978-987-813-208-2



CC BY-NC-ND 4.0

© Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales | Queda hecho el depósito que establece la Ley 11723.

La responsabilidad por las opiniones expresadas en los libros, artículos, estudios y otras colaboraciones incumbe exclusivamente a los autores firmantes, y su publicación no necesariamente refleja los puntos de vista de la Secretaría Ejecutiva de CLACSO.

CLACSO

Consejo Latinoamericano de Ciencias Sociales - Conselho Latino-americano de Ciências Sociais

Estados Unidos 1168 | C1023AAB Ciudad de Buenos Aires | Argentina

Tel [54 11] 4304 9145 | Fax [54 11] 4305 0875 | clacso@clacsoinst.edu.ar | www.clacso.org



Este material/producción ha sido financiado por la Agencia Sueca de Cooperación Internacional para el Desarrollo, Asdi. La responsabilidad del contenido recae enteramente sobre el creador. Asdi no comparte necesariamente las opiniones e interpretaciones expresadas.

Índice

Marta Lamas: dimensiones de la transmisión	11
--	----

Por *Gabriela Méndez Cota*

PRIMERA PARTE. ANTROPOLOGÍA FEMINISTA Y GÉNERO

La antropología feminista y la categoría “género”	45
Usos, dificultades y posibilidades de la categoría “género”	75
Diferencias de sexo, género y diferencia sexual	111
Complejidad y claridad en torno al concepto “género”	137
Feminismo y americanización. La hegemonía académica de <i>gender</i>	165
Dimensiones de la diferencia	191
Identidad, psiquismo y cultura	219
¿Activismo académico?	
El caso de algunas etnógrafas feministas	247
De la investigación circunstancial al activismo académico: una reflexión <i>post facto</i>	271

SEGUNDA PARTE. POLÍTICA SEXUAL

La bioética: proceso social y cambio de valores	299
Nuevos horizontes de la interrupción legal del embarazo	319
Mujeres, aborto e Iglesia católica	353
Postergar la maternidad: dilema individual y síntoma cultural	383
Aborto	403
Aborto y democracia en México, Uruguay y Argentina	421
Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa	455
Cuerpo y política	485
Emoción y política. La vergüenza y las trabajadoras sexuales callejeras en la Ciudad de México	505
División del trabajo, igualdad de género y calidad de vida	533
Investigar el comercio sexual	555
Democracia y sexualidad	593
Interpretaciones y posicionamientos feministas ante el acoso sexual	631

TERCERA PARTE. FEMINISMOS: HISTORIA, CULTURA Y POLÍTICA

La radicalización democrática feminista	657
Los feminismos: desacuerdos y argumentaciones	677
El feminismo en México a finales del siglo XX: de la protesta a la propuesta	691
Del 68 a hoy: la movilización política de las mujeres	709
Mujeres guerrerenses: feminismo y política	735
<i>Debate Feminista</i> : ¿una revista de izquierda?	753
Las nietas de la Malinche: una lectura feminista de <i>El laberinto de la soledad</i>	781
El feminismo de Virginia Woolf: el caso de <i>Tres guineas</i>	799
Rosario Castellanos, feminista a partir de sus propias palabras	819
Leonard Woolf	843
Las creencias del feminismo	851
El regalo de la suicida	887
Sobre las autoras	901

Marta Lamas: dimensiones de la transmisión

Gabriela Méndez Cota

El trabajo intelectual de Marta Lamas encuentra su motor en un deseo que ella describe, simplemente, como “escribir para transmitir” (2011). Al respecto cabe preguntarse si todo trabajo intelectual no es en el fondo un trabajo de cuidado, un empeño por nutrir y sostener la existencia en medio del caos. Ya sea en el contexto de una revolución cultural como la de los años sesenta y setenta, en una confusión política generalizada como la que se instala alrededor del mundo en las primeras décadas de la globalización neoliberal, o un presente atrapado entre amenazas existenciales como el caos climático y la guerra nuclear, la escritura de Marta Lamas insiste una y otra vez en *pensar*, o cuestionar lo dado con el espíritu transmisor de aquellas profesiones “imposibles” entre las que llegó a contarse, desde Freud, el psicoanálisis (1986, p. 249). Como ocurre en la escritura del propio Freud, lo que se transmite aquí brota menos de una biografía individual que de una operación literaria insistente (Kamuf, 2016). Se trata de la descripción precisa, inquisitiva y desmitificadora, basada en la observación y la escucha sin tapujos, de la experiencia vivida de las mujeres, de los sufrimientos y las complicidades que las llevan a identificarse como “mujeres” pese a su heterogeneidad –o incompletitud– radical como sujetos. En suma, ella *escribe* su feminismo como una problematización sostenida de la subjetividad, “ese complejo y semioculto mundo de los afectos, sentimientos y representaciones simbólicas” (Lechner, 2015, p. 119) que constituye la materia básica de la politización. Un eje tal de su transmisión se encuentra ya presente en los escritos más tempranos de su activismo feminista.

Entre 1976 y 1988 Marta Lamas redacta más de 40 contribuciones para *Fem*, primera revista feminista de América Latina fundada por Alaíde Foppa y Margarita García Flores. Destacan entre ellas, además de bibliografías anotadas y reseñas de publicaciones extranjeras, vívidos reportajes sobre las condiciones laborales y las luchas cotidianas de varios grupos de trabajadoras –las taquilleras del metro, las costureras, las secretarías– ensayos de crítica de la cultura popular, reflexiones sobre las vivencias subjetivas de la maternidad, el amor sexual y la familia, y análisis políticos de las agendas, los desacuerdos, las argumentaciones y los procesos organizativos del nuevo feminismo.¹ Pero además de contribuir como autora, participa en la construcción editorial de *Fem*, y en este proceso no solo aprende a editar artículos, corregir galeras, vigilar la impresión y distribuir en librerías, sino que, “políticamente, aprendí mucho. Dejé de ser tan ingenua, de creer en las feministas como una categoría de mujeres distintas a las demás” (Lamas, 1996, p. 10). A través de esta experiencia se configuran algunos argumentos recurrentes en lo posterior, como el de que, si el movimiento feminista “tiene una historia oculta de confrontaciones y broncas”, entonces es tarea de todas “reconstruir nuestra historia, sin idealizarla” (Lamas, 1996, p. 10). Un llamado persistente al testimonio, la reflexión y la argumentación (Lamas, 2006; 2015) será el corolario de colocar bajo una misma óptica –la problematización de la subjetividad– la vivencia personal y la vivencia política. Ahora bien, ¿de qué manera integrar lo personal y lo político, por una parte, con lo académico, por otra?

A la par de su participación directa en el movimiento feminista, Marta Lamas construye un perfil novedoso como intelectual pública que invita a interrogar las caracterizaciones androcéntricas de las élites culturales mexicanas de finales del siglo XX (Camp, 1985 y Camp, 2002), e incluso a preguntar si el trabajo político e intelectual feminista no es precisamente una práctica cultural capaz de desbordar esas élites

1. Destacan “Las taquilleras del metro ganan una batalla” (1976), “La secretaria no es la segunda de alguien” (1977), “Madre soltera” (1978), “Feminismo y organizaciones políticas de izquierda en México” (1981), “Marcha del orgullo homosexual: ¿de qué tienen miedo?” (1981), “El movimiento de las costureras” (1986), “El feminismo rechaza el mujerismo” (1988), “Mi llegada a *fem*” (1991) y “Algunas historias de mi relación con la hija de Alaíde” (1996). Todos pueden consultarse en el Portal de Archivos Históricos del Feminismo del Centro de Investigación y Estudios de Género de la UNAM (CIEG): <http://archivos-feministas.cieg.unam.mx/>

(Tarrés, 2007).² Los textos académicos seleccionados para esta antología tendrían que considerarse a la luz de una trayectoria de intervención regular en medios impresos y audiovisuales del ámbito nacional mexicano, de concepción, producción y difusión de proyectos editoriales, de fundación y fortalecimiento de organizaciones civiles dedicadas a la formación de liderazgos feministas en todo México, a la investigación aplicada y el cabildeo político en favor de los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres, y finalmente, de presencia sostenida en *think-tanks* de la izquierda democrática mexicana (Lamas, 2020). A la luz de esta trayectoria multifacética podemos advertir que en la escritura académica de Marta Lamas resuena también la insistencia del escritor Carlos Monsiváis –su interlocutor más cercano y su mentor político– de que “si no se da también la batalla cultural, se puede perder la batalla política” (Lamas, 2010 y Lamas, 2012).³ Los textos reunidos en esta antología resultan esenciales para mapear y hacer un balance crítico de la incidencia real de la investigación feminista latinoamericana en ciencias sociales y humanidades, en las condiciones específicas que ha impuesto en la región la globalización económica y cultural.

Al despuntar la década de 1990, la lucha democrática mexicana se ve ensombrecida por el fraude electoral de 1988, revolucionada por el Tratado de Libre Comercio de América del Norte y la insurrección zapatista de 1994, y finalmente dispersa en la profesionalización de los activismos de la sociedad civil, los cuales avanzan en la institucionalización de ciertas causas o agendas a veces en detrimento de una interpelación social más amplia en tiempos de rápida transformación cultural.⁴ En

2. Sin desestimar las observaciones empíricas de Camp (1985 y 2002), desde el feminismo continúa siendo importante interrogar sus hallazgos a la luz de la documentación histórica de no pocas intervenciones efectivas a cargo de mujeres políticas e intelectuales como la que se condensa en el libro coordinado por Marta Lamas (2007), *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*.

3. Lamas con frecuencia se refiere a Monsiváis como un mentor político y “nuestro aliado más importante”. Tras de la muerte del escritor en 2010 seleccionó y prologó *Misógino feminista*, una antología de textos feministas de Monsiváis donde se puede encontrar lo que Lamas considera la más lograda definición del sexismo: “No una conjura, ni una emboscada, sino, más metódica y negociadamente, una organización. La organización deliberada, alegre, exaltada, melancólica, inclemente, tierna, paternalista, de una inferioridad. No otra cosa es el sexismo, una suma ideológica que es una práctica, una técnica que es una cosmovisión” (Monsiváis, 2013, p. 25).

4. Esta dispersión, sus impactos fructíferos y sus evoluciones contraproducentes en relación con el feminismo (Álvarez, 2009), se han documentado ampliamente no solo en México sino en la región y alrededor

este contexto se gesta la incursión del feminismo de Marta Lamas en el ámbito académico con el devenir etnográfico de un primer acercamiento político a las trabajadoras sexuales, “tan olvidadas por la izquierda y por las feministas de México”.⁵ Si bien nuestra autora posiciona sus tres décadas de investigación sobre el comercio sexual a la estela de un activismo antropológico que ha sido conceptualizado y reivindicado por toda una generación de investigadoras feministas, lo cierto es que su aportación se nutre de perspectivas críticas que trascienden las disciplinas y las formaciones académicas tradicionales, y que orientan su trabajo antropológico, de modo prioritario, hacia la intervención social *amplia*. Entre los primeros escritos activistas y los escritos teóricos y antropológicos de Marta Lamas que se incluyen en esta antología no hay más que un proceso de maduración y conceptualización que se inscribe en las ciencias sociales, tanto como en la política, de un modo que puede ser “pragmático” (Lamas, 2019), pero nunca meramente técnico o instrumental, pues además de información y análisis científico con utilidad política, la escritura de Marta Lamas transmite una actitud, un cierto modo de cuestionar lo dado y de abrazar la contingencia radical del feminismo, su tarea pendiente y su responsabilidad de transmisión.

Antropología feminista y género: una acción simbólica colectiva

A partir de 1986 Lamas emprende una genealogía del “género” que se condensa en los cinco primeros artículos de esta antología.⁶ En ellos la autora

del mundo, a través de la investigación sobre la “femocracia” (Eisenstein, 2015) y el “feminismo de la gobernanza” (Halley et al., 2018).

5. Ver “De la investigación circunstancial al activismo académico. Una reflexión *post-facto*” (2022), en esta antología.

6. Respecto de la genealogía, escribe Foucault que “(...) no pretende remontar el tiempo para restablecer una gran continuidad más allá de la dispersión del olvido; su tarea no es mostrar que el pasado está aún ahí, bien vivo en el presente, animándolo todavía en secreto, después de haber impuesto a todos los obstáculos del camino una forma trazada desde el principio. (...) Seguir el hilo complejo de la procedencia es, al contrario, conservar lo que ha sucedido en su propia dispersión: localizar los accidentes, las mínimas desviaciones –o al contrario, los giros completos– los errores, las faltas de apreciación, los malos cálculos que han dado nacimiento a lo que existe y es válido para nosotros; es descubrir que en la raíz de lo que conocemos y de lo que somos no hay el ser ni la verdad, sino la exterioridad del accidente” (Foucault, 2004, pp. 27-28).

rastrea la procedencia y la accidentada dispersión de la categoría “género”, haciendo evidente la relación entre los usos del término y los deseos políticos de un nuevo feminismo en proceso de institucionalización, todo ello en el contexto de las dinámicas estructurales de la globalización económica y cultural (Marramao, 2007; Marchand y Sisson Runyan, 2011).⁷ Así, los artículos publicados entre 1986 y 2008 describen una trayectoria entre una suerte de revolución epistemológica en las ciencias sociales europeas y angloamericanas, protagonizada por los cuestionamientos y debates de la antropología feminista, hasta el fenómeno de la “hegemonía académica de *gender*” que resultaría hoy, en cierta medida, de la “americanización de la modernidad”, según el término de Bolívar Echeverría. No obstante, el interés de esta trayectoria está menos en la resonancia que pueda tener con los relatos históricos de las ciencias sociales latinoamericanas –de las teorías de la dependencia al giro decolonial, dada la problematización epistemológica y política de las disciplinas involucradas en el estudio del género– que en el exhorto reiterado a profundizar el diálogo multidisciplinario de los estudios de género con la teoría psicoanalítica de orientación lacaniana.⁸ He aquí la tercera clave de lectura: el estudio de la subjetividad política es para nuestra autora radicalmente ineficaz sin un reconocimiento efectivo del inconsciente incluso dentro de los procesos de investigación, y desde luego dentro de aquella “acción simbólica colectiva” –una transformación de la lógica cultural del género– que resultaría indispensable para poner fin, radicalmente y a largo plazo, al sexismo y la homofobia en todas las culturas.

En “La antropología feminista y la categoría ‘género’” (1986) Lamas describe la transición, en el lapso de apenas una década, de estudiar la simbolización de la diferencia anatómica en culturas dadas a preguntarse

7. Aunque la globalización puede periodizarse y teorizarse de maneras distintas según la perspectiva disciplinaria es importante considerar los aportes de los estudios críticos de género a los debates sobre la globalización en las últimas décadas. Como resultado de esos aportes se concibe aquí la globalización como un proceso de reestructuración global tan cultural como económico, y tan complejo y contingente como reconociblemente constreñido por patrones históricos de dominación múltiple. La interpretación que hace Marta Lamas de la “americanización de la modernidad” coincide más, en este sentido, con las perspectivas de género aportadas por Marchand y Sisson Runyan (2011) que con el mapeo conceptual de Marramao (2007).

8. Pocos años después de este primer artículo sobre el género, Lamas colabora con la psicoanalista Frida Saal en la creación de un libro que reúne las perspectivas relevantes del psicoanálisis que informan la posición de la propia Lamas a lo largo de su carrera. El libro se hace en ocasión del ensayo “Algunas consecuencias políticas de la diferencia psíquica entre los sexos” (Saal, 1991).

cómo es que, en todas las culturas, esa simbolización se traduce en una diferencia de prestigio o una desigualdad de poder que permea y cifra todos los ámbitos de la vida social. Desde este momento apuesta por una profundización del diálogo entre antropología y psicoanálisis, no solo frente al biologicismo tradicional sino también frente al riesgo de un reduccionismo culturalista. Con ello anticipa la tendencia posterior a equiparar género y sexo o bien género y cultura en detrimento de la acepción psicoanalítica de la diferencia sexual.⁹ De manera que en “Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género” (1996), tras mostrar la naturalidad con la que esa tendencia se inserta en el idioma castellano, argumenta la necesidad de sostener, en nuestro idioma, una perspectiva más compleja que no deje de cuestionar la propensión esencialista, por más estratégico que el esencialismo pueda resultar en coyunturas políticas concretas. Sólo en el contexto del debate teórico parece posible sostener aquel esfuerzo, y justo a mediados de los años noventa se presenta el reto de sintetizar críticamente los aportes esenciales de la antropología feminista con ciertas perspectivas filosóficas antiesencialistas (Butler y Scott, 1992; Flax, 1992) que empiezan a posicionarse en el debate teórico internacional sobre el género. Lamas pondera las ventajas y desventajas que presenta el énfasis histórico y cultural de estas perspectivas filosóficas frente a la dimensión fundante de la diferencia sexual en su acepción psicoanalítica, la cual continúa siendo para ella un referente indispensable en lo que toca a la definición de los objetivos ético-políticos del feminismo. En este sentido, una vez advertidas las trampas de la traducción de *gender*, reflexiona que “habría que tener presente la acepción castellana de género, en el sentido de que mujeres y hombres pertenecemos al género humano”, y que es en virtud de esa condición compartida de la diferencia sexual, tornada en opresión de género, que luchamos *todes* contra el sexismo y la homofobia.¹⁰

9. Si el psicoanálisis explora la forma en que cada individuo, en tanto ser sexuado y hablante, elabora en su inconsciente la diferencia sexual, posicionando así su deseo sexual y su asunción de la masculinidad o la femineidad, de sus hallazgos fundamentales deriva que es imposible, en el terreno subjetivo de la diferencia sexual, hacer un corte claro y distinto entre lo biológico y lo social. El ámbito psíquico o subjetivo al que pertenece la diferencia sexual se constituye de manera autónoma en la intersección de lo corpóreo y lo simbólico, y es por ello que la diferencia sexual no puede reducirse ni a la biología ni a la cultura.

10. Vale aquí la pena retomar las elocuentes palabras de Nelly Schnaith: “La mera existencia de sectores humanos no reconocidos –sean políticos, sociales, raciales o sexuales– somete a la Humanidad y la Razón a un juicio tácito pero permanente, ante cuyo tribunal entabla demanda cada proceso de liberación.

En “Diferencias de sexo, género y diferencia sexual” (2000), Lamas replantea el dilema político del feminismo a través de la pregunta: ¿cómo aceptar a la diferencia sexual como algo fundante, sin que quede fuera de la historia ni sea resistente al cambio? Más que nunca, afirma, se hace necesaria la labor de introducir precisiones, de teorizar la complejidad de la articulación entre lo cultural, lo biológico y lo psíquico. En “Complejidad y claridad en torno al concepto de género” (2007), Lamas nos recuerda lo que José María Guelbenzu, escritor español, señaló respecto de la claridad y la complejidad en el ámbito literario. Cuanto más se perfilan y decantan los elementos de una historia, más compleja se vuelve la narración, al tiempo que, paradójicamente, más se aclaran las situaciones. A la hora de tomar posiciones ante los personajes, la lectura obtiene claridad de la complejidad, y es por ello que, para Lamas, vale la pena atravesar por las complejidades del psicoanálisis para tomar una posición *feminista*.¹¹

En este sentido afirma, en “Dimensiones de la diferencia” (2012), que “...un elemento básico para la construcción de una sociedad verdaderamente democrática requiere entender que las identidades sexuales y de género no se construyen voluntariamente, sino que están cruzadas por procesos psíquicos inconscientes”. Considerar la acepción psicoanalítica de la diferencia sexual de cuerpo con inconsciente hace posible comprender que la elaboración psíquica de la identidad puede no corresponder al dato biológico, como ocurre con la intersexualidad, la homosexualidad y la transexualidad. Esta comprensión es condición

El movimiento femenino es una etapa más de esa gran tendencia emancipatoria, tan antigua, tan malograda y tan resucitada como la misma opresión. Por eso, creo que el sentido final de sus aspiraciones bien puede expresarse afirmando que, en la dialéctica inflexible, de esa brega, el impulso vengativo del oprimido solo impone justicia cuando está animado por el goce anticipado de una libertad general. La utopía viene entonces en apoyo del rebelde para corregir su odio, recordándoles que también se trata de liberar al opresor” (Schnaith, 1991, p. 78).

11. Lamas distingue un psicoanálisis sociologizado predominante en Norteamérica, que reconoce el condicionamiento psicológico de la infancia pero resta importancia al inconsciente y el deseo, por una parte, y una orientación lacaniana minoritaria que desde la legendaria revista británica *m/f* asumió, frente a las demandas y condenas de la militancia identitaria, el proyecto de incorporar rigurosamente la teoría psicoanalítica en el análisis político y cultural feminista. Lamas toma posición por esta segunda orientación al insistir en que solo el reconocimiento de la naturaleza psíquica de la diferencia sexual puede desterrar los esencialismos, sean ellos biologicistas o culturalistas, y crear espacio para la transformación del género en un sentido democrático radical.

básica de la democracia, que a su vez conlleva dilemas tan irresolubles como irrenunciables, es decir, dilemas que demandan sostener un proceso de reflexión, crítica y negociación permanentes. En “Identidad, psiquismo y cultura” (2017), Lamas lleva esta cuestión a un terreno sociohistórico, al analizar la identidad sexual –especialmente cuando transgrede la heteronormatividad del género– ya no como el resultado posible de procesos psíquicos individuales sino también como una expresión cultural de la modernidad tardía, la cual ha fomentado un cierto pluralismo de los sujetos dentro del marco de un cierto individualismo posesivo. En estas condiciones, prácticas de modificación corporal como las “cirugías de reasignación sexual” abren la interrogante de si estamos ante una dificultad cultural para admitir estados intermedios entre los seres humanos, estados mixtos o incluso estados con una identidad provisoria. Para Lamas, la pregunta que falta responder no es por qué existe la transexualidad, sino cuál es el significado social y político de que cada vez más personas rechacen, desde lo psíquico, ajustarse a los modelos convencionales de ser hombre y ser mujer. Lo cierto es que la pregunta misma parece hoy en riesgo de ser clausurada por un nuevo biologicismo –perceptible en un nuevo feminismo trans-excluyente de amplia resonancia en América Latina– que sugiere un reto mayúsculo para la teoría de género, por no hablar del diálogo entre antropología y psicoanálisis, que pese a esfuerzos de comunicación pública como los que han marcado la trayectoria de Marta Lamas, no parecen haber permeado aún en los procesos de politización de las nuevas generaciones de mujeres latinoamericanas.

En este sentido, el ensayo “Feminismo y americanización. La hegemonía de *gender*” (2007) resulta crucial para hacer un balance de la genealogía emprendida por nuestra autora y dimensionar, a partir de ello, los retos a futuro de la investigación feminista situada en Latinoamérica. Ahí Lamas reflexiona sobre la hegemonía norteamericana en los estudios de género, y cómo este fenómeno ha significado la imposición de una interpretación de la igualdad y la diferencia que fracasa a la hora de dar cuenta de la diversidad cultural del género. Por ejemplo, al privilegiarse la figura célebre de Judith Butler como paladín de la teoría de género, se corre el riesgo de olvidar la complejidad de los planteos y

debates previos entre lingüistas y antropólogas, así como la perspectiva de la diferencia sexual que resulta indispensable para explicar los límites del voluntarismo y la agencia individuales en los terrenos de batalla cultural y política. El ejemplo, sin embargo, está menos orientado a desechar los aportes por demás incuestionables de la teoría butleriana de la performatividad que a interrogar los efectos que su aventajada circulación como mercancía académica puede tener para la investigación feminista latinoamericana y para los nuevos procesos de politización feminista. Otro ejemplo para reflexionar en este sentido es *El género vernáculo* (1982) de Iván Illich, libro ausente, hasta la fecha, de la bibliografía de los estudios sobre género en diversas disciplinas. Lamas relata cómo, desde su crítica a la modernidad, Illich desafió a la *doxa* feminista sobre género, se enemistó con la academia feminista norteamericana y quedó, finalmente, excluido del canon de los estudios de género. Nuestra autora reflexiona que, aunque desde el feminismo académico globalizado sea muy criticable la perspectiva de Illich, el abordaje que hace este último de *gender* es importante entre otras razones porque el conjunto de su pensamiento resuena más que el feminismo norteamericano con la experiencia de muchas mujeres en contextos de diversidad cultural.¹² Esta comparación, sin duda polémica, entre Judith Butler e Iván Illich resume bastante bien la reflexividad autocrítica de la genealogía del género que lleva a cabo hasta ese momento Marta Lamas y se complementa con su reconocimiento del activismo intelectual de las etnógrafas feministas de México y Latinoamérica en “¿Activismo académico? El caso de algunas etnógrafas feministas” (2020). En ese panorama, el exhorto distintivo de sus propios actos de transmisión recalca siempre en el exhorto a *tomar en cuenta la subjetividad* (Code, 1993) es decir a prestar atención a los accidentes del lenguaje, las trampas de la traducción y las consecuencias de su instrumentalización acrítica.

12. Sin duda vale la pena reflexionar, más allá de alusiones vagas a la heterogeneidad del movimiento feminista, sobre la referencia histórica y sociológica a un patrón, característico de los países latinoamericanos, que distingue a feminismos de élite, cultura letrada y orientación cosmopolita, de “mujerismos” mayoritarios de tradición oral y comunitaria (Garrigós, 2017).

Política sexual: luchar, luchar, por la libertad de amar

Lejos de presentarse como un problema teórico abstracto, la relación entre lo social y lo psíquico es una pregunta concreta que Lamas pondrá sobre la mesa de discusión una y otra vez con sus intervenciones en política sexual, es decir, en las disputas teóricas y prácticas sobre significado de la sexualidad y la reproducción, su relación con el poder y la dominación, y las formas y los límites de su regulación por el Estado.¹³ En política sexual la relación entre lo social y lo psíquico es el problema de cómo está implicado cada individuo, a nivel subjetivo –y por tanto a nivel de la sexualidad– en la estructura social, con todas las formas de dominación que esta impone y reproduce, precisamente, a través de cada individuo, ello en función de una posición tanto psíquica como social.¹⁴ Ante la complejidad de esta cuestión que se traduce, evidentemente, en la problemática de la agencia o margen de acción, la teoría no es un lujo sino una necesidad. Sin embargo, la capacidad de la teoría para esclarecer problemáticas e intervenir en ellas de manera crítica y responsable dependerá, como argumenta Lois McNay, de su arraigo empírico y de su conexión descriptiva con las realidades encarnadas del sufrimiento social.¹⁵ En este sentido, además de sustentar etnográfica y documentalmente sus posiciones en materia de derechos sexuales y reproductivos, de comercio sexual y de creencias e interpretaciones de la dimensión

13. El origen del término se encuentra en el libro de Kate Millet *Sexual Politics* (1970) donde se refiere a un análisis feminista del patriarcado y donde la autora postula un fundamento sexual de la dominación masculina. Sin embargo, el término ha trascendido la perspectiva radical de Millet para referirse, más ampliamente, a los debates contemporáneos sobre el significado de la sexualidad y del poder, y de la relación entre ambos. Es en este último sentido, de un conjunto de debates o de un terreno en disputa, que empleamos el término “política sexual” en esta antología.

14. No por nada es al filósofo y sociólogo Pierre Bourdieu, conceptualizador de la violencia simbólica y de su expresión paradigmática, la dominación masculina, a quien invoca Lamas una y otra vez para articular los hallazgos fundamentales del psicoanálisis con las hipótesis de sus diversas investigaciones antropológicas, por un lado, y por otro con la tarea de trabajar políticamente con la resistencia o la “ignorancia voluntaria” respecto de la propia posición tanto en el activismo como en el sistema de prestigio vigilado por las disciplinas académicas.

15. En este mismo sentido, también es a Bourdieu a quien recurre la teórica feminista Lois McNay (2014) para problematizar algunas tendencias de la teoría política feminista de los albores del siglo XXI, entre ellas la ya mencionada democracia radical. Agradezco a Marta Lamas que llamara tempranamente mi atención sobre esta crítica.

sexual de la violencia de género, Lamas formula en cada caso preguntas e hipótesis de naturaleza antropológica y psicoanalítica orientadas a posicionar un ángulo específico dentro de la política sexual:

¿cómo plantear una política sexual democrática? Más que invocar una moral única “auténtica” para restringir la sexualidad a sus fines reproductivos, tal vez debería privilegiarse el carácter ético del intercambio sexual. Una ética democrática plena plantea la posibilidad de una relación sexual placentera, consensuada y responsable con otro ser humano, independientemente del cuerpo o la identidad que tenga.¹⁶

Contra los mandatos del biologicismo, el moralismo y el giro judicial-punitivo, una política sexual democrática es lo que buscará Marta Lamas en todas sus incursiones en el terreno de la bioética en torno al aborto y las nuevas tecnologías reproductivas, y en el terreno biopolítico del comercio sexual, las políticas del cuidado y los marcos interpretativos de la violencia sexual. Si bien el ensayo “La bioética: proceso social y cambio de valores” (1993) pudo en su momento parecer introducción a un campo que, en México, como observa la autora, se encontraba entonces “en pañales”, dos décadas después sorprende como un diagnóstico clarividente y una intervención coyuntural oportuna tras el derrumbe de la experiencia socialista en los países del Este, el inicio de una nueva fase de globalización económica y el pronto resurgimiento de los fundamentalismos religiosos en la escena internacional. El texto además da cuenta de otra instancia crucial de activismo académico, esta vez más allá de la antropología feminista (Lamas, 2014). Diez años después de que el feminismo lograra, con mucho esfuerzo, posicionar la maternidad voluntaria en la agenda de la izquierda mexicana, la consideración académica del aborto como un problema concreto de “ética aplicada” significó la apertura, frente a la hegemonía cultural de la Iglesia Católica, de un debate científico multidisciplinario y generador de argumentos laicos en torno a la reproducción humana. En este sentido, nuestra autora sopesaba:

16. Ver “Democracia y sexualidad” (2019), en esta antología.

Y como la hegemonía se construye y se pelea también en el campo del discurso, ha sido muy productivo analizar el estatuto [científico] de eso que la derecha defiende como “el ser humano desde el momento de la concepción” con precisión bioética. Una reflexión bioética genera un cambio conceptual y discursivo de gran calado.¹⁷

Hoy, ante el ascenso incuestionable de una nueva derecha global cuya expresión más dramática ha sido el retorno, precisamente en los países del Este, de un expansionismo militarista con fuerte impronta patriarcal (Graff, Kapur y Walters, 2019) parecería urgente expandir en cambio la bioética feminista como un proyecto laico y democrático frente a los avances culturales del fundamentalismo religioso en materia de política sexual.¹⁸ A las claves de lectura hasta ahora ofrecidas podríamos entonces añadir la noción de una bioética feminista *expandida* más allá del paradigma técnico, instrumental o protocolario de la “ética aplicada”, en el sentido de que abraza la teoría psicoanalítica, la teoría de género y el análisis político de izquierda de tal manera que la “vida” no se ve nunca reducida a uno solo de sus sentidos, ya sea el biológico, el cultural o el psíquico.¹⁹ Referencias históricas esenciales en este sentido son los textos de Marta Lamas sobre el aborto, las nuevas tecnologías reproductivas, el trabajo y el reparto de los cuidados, el comercio sexual y la nueva moral sexual.

En sus textos sobre aborto, Lamas describe las batallas ideológico-políticas que culminaron, después de casi tres décadas de activismo feminista, en la promulgación en 2007 de una ley de interrupción legal del embarazo en la Ciudad de México. Pero más allá de compartir detalles del proceso político local, nuestra autora reflexiona sobre el arraigo social y psíquico de las creencias sobre la sexualidad que están implícitas

17. Ver “Aborto” en esta antología.

18. La censura y la violencia fundamentalista de la jerarquía católica, movilizadora de los sectores conservadores de la clase política y la sociedad civil mexicana, se documentan profusamente en los artículos sobre el aborto dentro de esta antología, “Nuevos horizontes de la interrupción legal del embarazo” (2005), “Mujeres, aborto e iglesia católica” (2010) y “Aborto y democracia en México, Uruguay y Argentina” (2022).

19. Tomo esta expresión del trabajo de Joanna Zylinka (2006), quien ha expandido su bioética feminista para la era de los nuevos medios particularmente hacia una forma de crítica cultural que denomina “contra-apocalipsis feminista” (Zylinka, 2019).

en el rechazo al aborto en México y más allá. Lamas insistirá en que no basta con cambiar la ley con argumentos científicos, porque de lo que se trata es de “transformar el orden simbólico, cuya compleja lógica cultural tiene resonancias psíquicas y tiñe las emociones de los seres humanos”. Desde este punto de vista, más allá de las acciones violentas por parte de la jerarquía católica, la fuerza persuasiva de sus mensajes ha dependido de la creencia íntima “de que para las mujeres el acto sexual, más que una actividad dirigida al placer, es una forma de cumplir el mandato de procrear” (Lamas, 2017b, p. 57). Para transformar el orden simbólico del que surge esta creencia hace falta una intervención capaz de movilizar afectivamente a esos seres “bio-psico-sociales” que, como insiste nuestra autora en “Cuerpo y política”, somos los seres humanos. Tal es la batalla cultural y política que continúa librándose en México, Uruguay, Argentina y muchos países alrededor del mundo, en una época que amenaza con revertir, si es necesario mediante la imposición violenta, de una política sexual conservadora, las conquistas del nuevo feminismo del siglo XX.

La transmisión central de la segunda sección de esta antología es que además de un marco legal que garantice el reconocimiento de la pluralidad como el fundamento ético de los derechos sexuales y reproductivos, una política sexual democrática requiere un trabajo específico con la subjetividad. Un ejemplo de bioética expandida en este sentido de tomar en cuenta la subjetividad (Code, 1993) es “Postergar la maternidad” (2016), ensayo donde la autora se pregunta por las consecuencias de la medicalización y la mercantilización del ámbito reproductivo. Con una línea argumental análoga a la plantea sobre la transexualidad y las cirugías de reasignación sexual²⁰ afirma, con respecto a la postergación de la maternidad y el uso creciente de nuevas tecnologías reproductivas, que es preciso enmarcar este fenómeno en el marco sociohistórico de ciertas dificultades subjetivas. La primera tiene que ver con el persistente deseo de maternidad biológica que resultaría de la introyección psíquica de un mandato de género y que permite a Lamas interpretar el recurso creciente al congelamiento de óvulos como una cierta resistencia subjetiva

20. Ver “Identidad, psiquismo y cultura” (2017) en esta antología.

a renunciar abiertamente a cumplir con ese mandato, una vez que se han abierto otros caminos u opciones de vida. Al mismo tiempo, este fenómeno indicaría una dificultad subjetiva todavía mayor y urgente, a saber, la de reconocer “la brutal disfuncionalidad del mundo laboral” como un imperativo, o la organización y el trabajo político orientado a lograr un reparto más equitativo del trabajo y la provisión universal de cuidados. De manera que si la disfuncionalidad del mundo laboral, y la falta de políticas públicas orientadas a garantizar la provisión universal de cuidados, explican en cierta medida las circunstancias que conducen a la postergación de la maternidad, el recurso de mujeres pudientes a tecnologías reproductivas como el congelamiento de óvulos funciona ideológicamente como una falsa solución técnica o económica que no solo deja intacto el mandato de género, sino que reproduce, por omisión, la desigualdad, la discriminación y la explotación laboral.

Con esta interpretación informada por el psicoanálisis, Lamas logra evidenciar una conexión fundamental entre la política sexual y la despolitización del trabajo en la coyuntura neoliberal, sobre lo cual profundiza en “División del trabajo, igualdad de género y calidad de vida” (2018). Ahí pone de relieve la dimensión de género de la psicodinámica laboral (Dejours *et al.*, 2018) para destacar en su análisis el papel que juega el mandato de masculinidad, la no enunciación del sufrimiento, como un factor que explica el desinterés de autoridades y patrones respecto de la necesidad urgente de instituir, mediante políticas públicas, una perspectiva de género y cuidados en el mundo laboral. Además de describir las propuestas concretas existentes en este sentido, Lamas advierte de nueva cuenta que, así como no basta con reformar una ley, no basta con introducir nuevas políticas públicas, sino que simultáneamente se requiere “una política cultural dirigida a reformular el significado simbólico de la masculinidad”.

Si la comprensión psicoanalítica de la subjetividad —es decir, el reconocimiento del inconsciente y de la diferencia sexual— resulta en efecto esencial para una política sexual democrática, queda abierta la cuestión de si es posible *transmitir* una comprensión tal en el registro hegemónico de una política cultural, o bien en el registro constatativo del discurso universitario de las ciencias sociales. Rebasa los propósitos de esta

introducción elaborar un argumento propio al respecto, pero sí puede resultar útil para la lectura sugerir, nuevamente, que no es otro el objeto de transmisión de la escritura de Marta Lamas. En materia de política sexual, el tema núcleo de su activismo académico ha sido el comercio sexual. Su transición del activismo político al activismo académico ocurre precisamente a través de una investigación de más de diez años en torno a los procesos de politización de trabajadoras sexuales de la Ciudad de México en el contexto de la pandemia de VIH.²¹ Inicialmente orientada a documentar las prácticas de uso de condón en los encuentros sexuales instrumentales, esa investigación lleva gradualmente a otro nivel de reflexividad una experiencia ya larga en el periodismo literario, la crítica cultural y el análisis político, e inaugura una nueva etapa del trabajo intelectual de Marta Lamas en torno a la naturaleza bio-*psico*-social de la sexualidad. Solo una comprensión cabal de este argumento podría iluminar adecuadamente las intervenciones más recientes y polémicas de Marta Lamas en política sexual.²² Los textos seleccionados para esta antología aportan las coordenadas esenciales para llegar a esa comprensión cabal, en la medida en que pertenecen a un momento de teorización de lo registrado empíricamente en el acercamiento político y etnográfico a las trabajadoras sexuales, y en la medida en que se trata de una teorización arraigada en la práctica genealógica que, como hemos visto, se propone no solo integrar datos e informaciones históricas en una sola narrativa coherente, en un registro constatativo, sino sobre todo mostrar la contingencia y el poder de las narrativas, para confrontar al feminismo con la responsabilidad de su construcción.

“¿Cuál sería la postura más ética respecto del comercio sexual, la de impulsar su erradicación o la de defender los derechos de las

21. Ver, en esta antología, “De la investigación circunstancial al activismo académico. Una reflexión *post-facto*” (2022). Diez años después de su primer acercamiento a las trabajadoras sexuales, Lamas defendió una tesis de Maestría en Etnología en 2003 y en 2012 una tesis de doctorado en Antropología, ambas sobre trabajo sexual. Su libro *El fulgor de la noche* (2017) recoge las experiencias y las reflexiones políticas derivadas de ese largo proceso de investigación. Por lo demás, es autora de por lo menos veinte publicaciones sobre comercio sexual, y recientemente coordinadora de un libro que reúne lo más significativo de la investigación social sobre el tema en México (Lamas, 2018a).

22. Es decir que en nuestra opinión libros como *Acoso* (2018) y *Dolor y política* (2020a) se comprenden mejor a la luz de la etnografía feminista desplegada en *El fulgor de la noche* (2017a) que a la luz de acontecimientos mediáticos como el #MeToo.

trabajadoras sexuales?”, se pregunta Marta Lamas en “Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa” (2016). Dado que, a pesar del avance notorio de las posturas abolicionistas –feministas y anti-feministas– el comercio sexual se ha expandido como nunca con los procesos de mundialización y desregulación neoliberal de los mercados, para nuestra autora es preciso *antes que nada* investigarlo y analizarlo. Sobre la base de una discusión informada empírica y teóricamente, sería responsable posicionarse ya sea por la despenalización, la prohibición o la regulación. En “Investigar el comercio sexual” (2021) Lamas distingue cuidadosamente entre trabajo sexual, explotación del trabajo sexual (lenocinio) y tráfico o trata de personas (prostitución forzada). También distingue las perspectivas desde las cuales se ha investigado históricamente el comercio sexual, desde el tratamiento de “la prostitución” en el siglo XX hasta los estudios culturales de la sexualidad en el siglo XXI²³ pasando, naturalmente, por los copiosos intercambios entre antropología y psicoanálisis. A partir de la clarificación conceptual y el marco histórico del comercio sexual, se refiere al “reto de hacer ciencia social de manera crítica, empática, sin reproducir discursos polarizantes, sin idealizar a los sujetos estudiados, pero tomándolos en serio y escuchando con respeto cómo comunican sus vivencias, además de registrar cómo llevan a cabo sus procesos de lucha y debate en torno a su definición social y legal”. Incluso si contrasta esa actitud deseable en ciencias sociales con la retórica abolicionista que a menudo desestima la palabra o la agencia de las y los actores directamente involucrados en el comercio sexual, lejos de idealizar el registro científico invoca la reflexividad de la investigación feminista: el reconocimiento de la parcialidad de quien investiga y de las dificultades subjetivas que comporta la comunicación con personas estigmatizadas.

Reconocer la subjetividad en el comercio sexual confronta la investigación feminista con la doble moral sexual, es decir, con la lógica cultural del género que, introyectada en el psiquismo, impone un significado moral

23. Su reconstrucción evidencia la resonancia entre la mirada orientalista de los discursos modernizantes del desarrollo descrita por Arturo Escobar (1995), y los estudios del comercio sexual que estarían dominados, a finales del siglo XX, por una “razón humanitaria” que dirige la atención hacia las formas de engaño y confinamiento de las mujeres víctimas y que vuelve impensable su agencia o decisión de participar en una economía del comercio sexual.

diferenciado a la conducta sexual, estigmatiza los intercambios sexuales instrumentales y niega la agencia de quienes optan por llevarlos a cabo. En “Emoción y política. La vergüenza y las trabajadoras sexuales callejeras en la Ciudad de México” (2017) Lamas recurre al giro afectivo de las ciencias sociales para iluminar la vergüenza como una emoción –y una práctica cultural con implicaciones políticas– vinculada a la sexualidad al menos desde que en griego la palabra *aidos* sirve para referirse a los genitales como “partes vergonzosas”. Tras reconstruir la forma en que la lógica cultural del género ha distribuido la vergüenza de modo desigual entre hombres y mujeres, Lamas describe la vivencia de esta emoción entre las trabajadoras sexuales de la Ciudad de México a través de testimonios recabados a lo largo de más de dos décadas. También analiza el tránsito de muchas de ellas “de vergonzosas a desvergonzadas” gracias al acompañamiento político y afectivo de una iniciativa como la Brigada Callejera en Apoyo a la Mujer “Elisa Martínez”, que desde 1993 se ha dedicado a promover que el trabajo sexual deje de considerarse como una actividad denigrante. Se aprecia en este ensayo, de manera especialmente clara, la aportación específica de la teoría psicoanalítica a la investigación sobre el comercio sexual, pues Lamas argumenta ahí que la dimensión inconsciente juega un papel decisivo en la compraventa de servicios sexuales. El enfoque psicoanalítico permite, de esa manera, explicar no solo la existencia de intercambios sexuales instrumentales elegidos, sino también los procesos de politización en ese ámbito. Mediante su trabajo político de construcción de redes de apoyo y amistad, numerosos grupos de trabajadoras sexuales enfrentan subjetivamente el estigma, la marginación y el desconocimiento de sus derechos civiles y laborales.

La investigación sobre el comercio sexual sugiere que en cierta medida es la doble moral, traducida psíquicamente en victimismo y socialmente en pánico moral, lo que asigna una connotación más negativa a la explotación del trabajo sexual que a la explotación de otras formas de trabajo.²⁴ Al intersectarse con otras estructuras sociales de dominación,

24. Lamas se pregunta, en este sentido que conecta con sus exploraciones de la psicodinámica laboral de Christophe Dejours y las políticas de cuidado, cómo es que “no hay coaliciones feministas para abatir otras formas de explotación de la fuerza de trabajo femenina, ni para rescatar a víctimas de condiciones deleznales de la brutal explotación laboral”.

como el clasismo y el racismo, la doble moral contribuye a minimizar la violencia resultante de la desregulación del trabajo sexual y la negación de derechos sociales a quienes lo ejercen. Por ello, en “Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa” (2016), Lamas documenta el avance de la postura abolicionista en el feminismo y empieza por reconstruir, para un público latinoamericano, las históricas “guerras de la sexualidad” (*sex wars*) del feminismo estadounidense. Su inquietud es la de sopesar las implicaciones de una postura que hoy parece gozar de una amplia aceptación en Latinoamérica. Al respecto, reflexiona:

El abolicionismo se alimenta del espectro de la violencia sexualizada, y vale la pena explorar el abuso que las feministas están haciendo de la figura de la víctima, así como la asociación entre la violación y la prostitución, que persiste en el imaginario feminista. Este “pánico moral” impide ver las variedades de situaciones en las que se encuentran las trabajadoras sexuales, con distintos niveles de decisión personal y de ganancia respecto del trabajo sexual, y dificulta la elaboración de políticas públicas que partan de la defensa de sus derechos laborales.

Además de documentar las alianzas del abolicionismo estadounidense con grupos neoconservadores y fundamentalistas religiosos, Lamas introduce una alternativa teórica y práctica para los feminismos de hoy: la de la criminología crítica y los estudios críticos de la legalidad, que goza de menos difusión que el feminismo radical a pesar de haber sido introducida tempranamente en nuestro ámbito hispanoparlante por abogadas feministas como Elena Larrauri y Haydée Birgin. Junto con la comprensión bio-*psico*-social del comercio sexual, estas perspectivas críticas, argumenta Lamas, permiten reconocer que “más que un claro contraste entre trabajo libre y trabajo forzado, lo que existe es un *continuum* de relativa libertad y relativa coerción”. Y de este reconocimiento se desprende que para posicionarse éticamente ante el comercio sexual, es preciso discutir casos y circunstancias específicas de su ejercicio, así como considerar el punto de partida (Harding, 1993) y la autodeterminación de las personas involucradas. Persiste, sin embargo, la “amarga

disputa” entre feministas respecto de la llamada “prostitución”, y más recientemente se traduce, de modos sintomáticos, en una nueva moral sexual conservadora.²⁵

Marta Lamas reconoce a Freud el mérito de haber expandido la comprensión de la sexualidad humana más allá de lo que comúnmente se entiende por “sexual” con el corolario de que, en el ámbito psíquico al que remite de manera esencial esa sexualidad, no existe una clara separación entre sexualidad e incertidumbre, ni “entre sexualidad y molestia, y tristemente [tampoco] entre sexualidad y desencanto.” No obstante, ha sido una de las causas emblemáticas del nuevo feminismo del siglo XX la libertad de las mujeres para gozar plenamente de su sexualidad o al menos tanto como los hombres, es decir, sin la cuota extra de culpa y de vergüenza asignada a ellas por la lógica cultural del género. Uno de los significados de “lo personal es político” ha sido, precisamente, el agenciamiento político a través del agenciamiento sexual. En su concepción ética de aquella consigna, Lamas abraza “la posibilidad de una relación sexual placentera, consensuada y responsable con otro ser humano, independientemente del cuerpo o la identidad que tenga”.²⁶ Pero ella misma nos recuerda, en sus textos sobre política sexual, cómo esa posibilidad fue puesta en cuestión desde el principio de las *sex wars* a través del llamado “feminismo radical” encarnado por figuras como Kate Millet, Kathleen Barry, Andrea Dworkin y Catharine MacKinnon. Una de las preocupaciones centrales de nuestra autora en su abordaje del comercio sexual y del acoso es la influencia ideológica que esa corriente de los feminismos norteamericanos, posteriormente conocida como “feminismo de la dominación”, ha ejercido alrededor del mundo, en parte por su alianza neo-abolicionista con el fundamentalismo religioso, y en parte

25. Ciertamente el abolicionismo puede articularse explícitamente como una crítica al capitalismo antes que como una moral sexual conservadora, como sucede en la trayectoria de la propia Catherine MacKinnon (Halley, 2006). Desde propia trayectoria antropológica y su comprensión psicoanalítica del género, Lamas ubica la política sexual en un nivel subjetivo *tanto como* en un nivel social (de economía política). La estrecha imbricación de estas dimensiones –la subjetiva y la social– en la estructura simbólica del género es una cuestión abierta en el debate feminista contemporáneo, como Lamas insiste en los textos aquí reunidos. Su posición, como mencionamos anteriormente, es en primera instancia ética y en segunda instancia, pragmática: no convertir el debate teórico en una lucha de abstracciones, sino situarlo siempre en el terreno empírico de la investigación crítica y feminista.

26. Ver “Democracia y sexualidad” (2019), en esta antología.

por la “americanización de la modernidad”. Podríamos agregar a estos factores que, siendo la sexualidad en su acepción psicoanalítica algo de suyo ambiguo, con frecuencia amenazante y al final de cuentas precario, puede ser más sencillo –por compensatorio– entregarse a un moralismo pesimista que superar las dificultades político-subjetivas de un final de época para abrazar una ética democrática plena en política sexual. Tal es la lección fundamental de los textos de Marta Lamas sobre el discurso hegemónico del acoso sexual y las creencias, interpretaciones y posicionamientos al respecto de las feministas.

En su libro *Acoso: ¿denuncia legítima o victimización?* (2018b) Lamas considera en términos discursivos el fenómeno mediático del #MeToo a la luz de la creciente influencia ideológica del feminismo radical estadounidense e identifica con claridad los rasgos y las señales de una política sexual conservadora en proceso de expansión global para advertir sobre el modo oportunista con que esa política sexual conservadora podría instalarse en el imaginario de los nuevos feminismos. Los textos reunidos aquí muestran cómo esta interpretación se configura gradualmente entre la crítica a la hegemonía de *gender* alrededor de 2007 hasta la percepción, alrededor de 2014, de un avance inquietante del abolicionismo que reportan directamente a nuestra autora los grupos organizados de trabajadoras sexuales. En esta antología no se reproducen, sin embargo, fragmentos del libro que causó una interesante controversia entre las feministas mexicanas en el momento de su aparición,²⁷ sino que se privilegian las reflexiones posteriores de la autora en las que analiza la recepción coyuntural de su argumento y lo reformula con paciencia para redoblarlo con eficacia: si bien en América Latina la violencia sexual es mucho más brutal y más cotidiana que en Estados Unidos o Francia, es importante para las activistas latinoamericanas conocer y reconocer el debate histórico de los feminismos norteamericanos y europeos, pues “algo que nos atraviesa por igual, pese a procesos y contextos diferentes, es la gran división entre feministas respecto de la perspectiva interpretativa del acoso”. Ya sea en Estados Unidos, Francia o cualquier país de América Latina, resulta necesario

27. Es difícil exagerar la importancia coyuntural de *Acoso*, que suscitó una reacción sintomática y generadora de numerosas reflexiones con alcances teóricos y políticos más amplios.

distinguir matices en las palabras y gradaciones en los actos y reflexionar acerca de una cuestión esencial: ¿es malo sentir atracción sexual por una persona y hacérselo saber? ¿Qué está mal: la proposición en sí misma o la manera en que se hace? ¿Por qué se ofende a una mujer –y no a un hombre– si alguien le dice que desea sus “favores sexuales”? ¿Por qué solo se “atenta” contra el “pudor” de las mujeres y no el de los hombres? La explicación se encuentra en la doble moral sexual.

Si en medio de un proceso de politización sujeto a una cierta ilusión de inmediatez exacerbada por el uso de las redes sociales como medio principal de comunicación política tales preguntas pueden interpretarse como un cuestionamiento abstracto de las protestas feministas por la violencia sexual, en el contexto de esta antología esencial es posible en cambio reconocer las coordenadas históricas que, dentro del feminismo, apuntalan ese cuestionamiento en nombre de una ética democrática en política sexual. En este asunto como en otros, Lamas ofrece una perspectiva crítica y genealógica de los marcos interpretativos, de su historia y de sus implicaciones éticas y políticas (Lamas 2020a).

En los ensayos aquí reunidos sobre acoso sexual Marta Lamas se detiene en uno de los ejes discursivos del #MeToo: el de tomar a la mujer como el sujeto privilegiado de enunciación del daño. Examina el mecanismo psíquico y las consecuencias sociales de este *mujerismo victimista* con la finalidad de contrastar dos aproximaciones a la violencia sexual: por una parte la juridización de la sexualidad y el punitivismo carcelario, y por otra parte un esfuerzo de democratización de la política sexual a través de “intervenciones pedagógicas, culturales e institucionales” que puedan ayudar a las personas a reflexionar con más información acerca de problemas sociales como el que hoy recibe el nombre de “acoso”. Al argumentar en favor de la segunda aproximación, nuestra autora no reduce el acoso a un discurso, sino que considera la manifestación discursiva de un problema social. Éste no se reduce, desde su perspectiva, a la violencia sexual de los hombres contra las mujeres, sino que expresa, de formas que requerirían analizarse caso por caso, la convergencia de varias estructuras sociales de dominación. Para ella, “interpretar las violencias

como una confrontación concreta entre la malvada intencionalidad del ofensor y la víctima inocente y pasiva” deriva en un ocultamiento de la complejidad social de lo que ocurre. A su vez, ese ocultamiento facilita un uso estratégico de la política sexual en proyectos antidemocráticos de explotación económica y control social. Si en Estados Unidos resulta claro que la aproximación jurídica del feminismo radical o de la dominación apuntala, en lugar de cuestionar, las políticas de encarcelamiento masivo de hombres negros y latinos, por ejemplo, en México y en algunos países de América Latina parece una tarea incipiente la de problematizar las consecuencias, para la democracia y el estado de derecho, de las simplificaciones jurídicas de la violencia sexual. Corresponde a nuestra autora el mérito de transmitir, con generosa claridad para una audiencia amplia, y con ejemplar sofisticación para el ámbito académico, los debates y las experiencias internacionales, y posicionar ese esfuerzo de transmisión entre las múltiples intervenciones pedagógicas, culturales e institucionales que se requieren para transformar la estructura simbólica del género a largo plazo.

Activismos culturales: viajábamos en autobús, cantando

Decíamos al principio de esta introducción que el vínculo entre lo personal y lo político brota menos, en la escritura de Marta Lamas, de una biografía individual que de una operación literaria insistente: la descripción precisa, inquisitiva y desmitificadora de la experiencia vivida de las mujeres, de los sufrimientos y las complicidades que las llevan a identificarse como “mujeres”. Lo cierto es que nuestra autora se incluye entre aquellas mujeres a las que describe a través de testimonios personales de sus vivencias políticas, y a partir de algunos de ellos, publicados sobre todo en revistas de divulgación, es posible reconstruir una biografía mínima con datos que no son del todo irrelevantes para la interpretación de sus activismos culturales en particular. Hija de madre y padre argentinos que le transmiten bibliofilia e inquietud ante las diferencias sociales tan pronunciadas en México, ingresa en 1963 a la Escuela Secundaria y Preparatoria de la Ciudad de México, institución fundada

por republicanos exiliados de la Guerra Civil. Ahí, el profesor de filosofía Francisco Carmona le transmite los afectos y valores de su compromiso socialista (Lamas, 2018c, p. 78).²⁸ Tan solo cinco años después, Lamas sigue los pasos de su maestro Carmona –y los de Marx– al iniciar con la escritura periodística y el trabajo editorial su propio activismo de izquierda. Comienza a escribir en 1968, siendo estudiante de Etnología en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y partícipe de la indignación ante el autoritarismo estatal, de la fascinación por la toma de la palabra en el espacio público y de “la sensación vivificante de que íbamos a cambiar el país” (Lamas, 2018d, p. 17). Para el movimiento estudiantil mexicano redacta comunicados y boletines, llamamientos y actas de debates. Tras la ruptura de un matrimonio precoz y el nacimiento de su hijo Diego en enero de 1970, interrumpe los estudios y entra a trabajar como *copywriter* a McCann-Erikson y Stanton, una agencia de publicidad. Al mismo tiempo descubre el psicoanálisis y poco después, en 1971, el arribo del feminismo a México (Acevedo, 1995). A caballo entre uno y otro se dedica desde entonces a tejer en la escritura el vínculo, siempre contingente y laborioso, entre lo personal y lo político, entre descifrar el mundo desde la singularidad y transformarlo desde la inteligencia y la solidaridad.²⁹

A la luz de esta biografía mínima deja de sorprender que las contribuciones al campo de las ciencias sociales que se recogen en las primeras dos secciones de esta antología esencial hagan algo más que reunir información valiosa y coordenadas útiles para entrar en la conversación feminista del cambio de siglo. Cobra sentido, al menos en parte, que transmitan apasionadamente un cierto *ethos*, una cierta disposición ilustrada a cuestionar lo dado y abrazar el feminismo como contingencia radical. Desde una lectura contemporánea del *sapere aude* kantiano

28. Al recordar a Carmona nuestra autora se describe a sí misma, informalmente, como una mujer afortunada que a temprana edad experimentó la vergüenza: primer sentimiento revolucionario según Marx (1843).

29. Sarah Kofman se refiere a la titánide Metis como “la inteligencia astuta que procede mediante idas y vueltas” una inteligencia conjetural que, según la interpretación clásica de Detienne y Vernant, habría sido excluida por la filosofía en favor de la inteligencia teórica o contemplativa (Kofman, [1983] 2012, p. 20). Marta Lamas interpreta a Metis como el recurso de los débiles ante los poderosos, y METIS Productos Culturales S.A. de C.V. es el nombre con el que bautiza la compañía editorial a la que pertenece, en los años noventa, *Debate Feminista*.

(Foucault, 2005) podemos descifrar la interpretación radical que hace Marta Lamas de la consigna de que “lo personal es político”. Para nuestra autora, esa expresión no se impone, de manera dogmática o voluntarista, como una descripción de la realidad –como en la afirmación de que mi sufrimiento constituye, por sí mismo, un deseo o un compromiso político– sino que se habita como un emplazamiento ético, es decir, como una incertidumbre irremediable que convoca persistentemente a la crítica y a la responsabilidad. La última sección de esta antología esencial se compone, en este sentido, de sus reflexiones más personales sobre el significado ético del feminismo: sobre lo que significa, para ella, “vivir una vida feminista”, por usar una expresión reciente de Sara Ahmed (2018). No obstante, a diferencia de otras reflexiones, estas no toman la forma de una doctrina moral ni de un moralismo difuso. Si acaso, sugieren la forma de un obituario o una ofrenda en torno a la cual se se rememoran y se reconocen los esfuerzos y los logros, sin dejar de examinarse críticamente los deseos, los aprendizajes y el legado de algunas vidas feministas. De manera que se reúnen aquí, como en un sueño, diferentes figuras, tiempos y espacios del feminismo: las mujeres que participaron en el 68 mexicano con las mujeres rurales que en el siglo hoy asumen liderazgos políticos en confrontación directa con el crimen organizado, los entrañables Virginia Woolf y Leonard Woolf, escritora feminista y editor libertario, con nuestros ineludibles escritores diplomáticos Rosario Castellanos, pionera feminista y Octavio Paz, moderno sexista, Simone de Beauvoir, filósofa renegada, con Chantal Mouffe, teórica triunfante de la democracia radical, las feministas “autónomas” y las “institucionalizadas”. Entre sí ellas y ellos conversan sobre lo que significa ser hombre o ser mujer, obedecer o transgredir mandatos, amar y luchar, vivir y morir, juntos o por separado, existir y pensar, *como feministas*, más allá de la identidad.

En “La radicalización democrática feminista” (2000) Lamas analiza los procesos de politización feminista de los años noventa bajo la óptica antiesencialista de la democracia radical de Ernesto Laclau y Chantal Mouffe. Sitúa en México lo que llama “el paso de la protesta a la propuesta”, de una política arraigada en la identidad a “una intervención más eficaz, más pragmática también, en la esfera pública”. Profundizar en

estos procesos demanda el reconocimiento de que la unidad es siempre una tarea, no un presupuesto, pero podría interpretarse también que la tarea no es, en primera instancia, construir identidad, sino transformar el sufrimiento personal en una conciencia ciudadana compartida. En tal caso, antes que una tarea política habría un imperativo ético, un trabajo subjetivo con uno mismo, un criterio indispensable para evaluar la cultura política de los feminismos especialmente a partir de una década de 1990, marcada por la incursión en la política formal, la profesionalización del activismo, la confrontación con la Iglesia Católica en el cabildeo político nacional e internacional, y finalmente la consolidación en el ámbito académico. La reflexión, que continúa en “Desacuerdos y argumentaciones” (2006), identifica de un modo que no podría ser más vigente cómo “la creciente especialización y profesionalización también introduce elementos de competencia antes insospechados: se oyen críticas al elitismo, a los privilegios universitarios y vuelven a aparecer expresiones populistas y anti-intelectuales”. Frente a estas críticas, Marta Lamas lee y escribe. Más allá de los artículos académicos, escribe ensayos sobre la escritura y sobre el trabajo intelectual de las mujeres, como Virginia Woolf y Rosario Castellanos que en otros momentos históricos, y en condiciones en cierto sentido mucho más solitarias de las que enfrentan las escritoras de hoy, concibieron algo así como el feminismo. Retransmitiendo las palabras de otras feministas, nuestra autora intenta crear un espacio para escuchar el imperativo ético del pensamiento feminista, mucho menos y mucho más que “Teoría”.

En “Del 68 a hoy: la movilización política de las mujeres” (2017), Lamas emprende una búsqueda detectivesca de la palabra de las mujeres. Su objetivo es comprender, pese a la escasez de testimonios escritos, la forma en que las mujeres del 68 comprendieron su relación con la política. De su investigación documental se desprenden numerosas observaciones de gran importancia para la reflexión ética de los feminismos actuales, particularmente en relación con la política sexual. En primer lugar, se destacan las referencias de las mujeres y los hombres del 68 a la camaradería entre los sexos, que contrasta de manera notable con las sospechas y acusaciones constantes de violencia sexual que hoy parecen caracterizar a los entornos mixtos. En segundo lugar, se destaca el vínculo

entre la participación política y el despertar sexual de las mujeres como el antecedente directo del surgimiento del nuevo feminismo inmediatamente después de 1968. En tercer lugar, se reconoce que la sustitución del movimiento social por el fortalecimiento de organizaciones civiles tuvo consecuencias negativas para la transmisión intergeneracional del feminismo de izquierda, que hoy en día, al menos en el contexto mexicano, desatiende propuestas laborales y políticas para concentrarse en la protesta ante la violencia sexual. Todas estas son observaciones que se entretengan con la reflexión sobre la importancia de la escritura y el testimonio de las mujeres, y que resultan de gran importancia en una época en que la psicopolítica de la globalización cortocircuita la memoria histórica: el recurso indispensable de una cultura política democrática.

Frente al anti-intelectualismo de la época, un *Debate Feminista*. Al tiempo que se forma como investigadora académica en una fase intermedia de su trayectoria como activista e intelectual pública, Lamas concibe, produce y dirige *Debate Feminista*, “una revista tipo *journal* académico, donde publicar materiales extensos para debatir y transmitir las reflexiones teórico-políticas del feminismo, nacional e internacional”.³⁰ Pese al balance más bien sobrio de nuestra autora respecto de la consecución de los objetivos políticos iniciales de esta revista, no podría exagerarse el impacto que ha tenido en la región latinoamericana y que conserva hasta la fecha como nodo de diseminación de la escritura feminista en castellano. Y así como no podría verificarse el calado real de cualquier investigación feminista sin ubicar o reconocer su contexto específico y el modo particular de su intervención, tampoco podría reconocerse la singularidad de la escritura académica de la propia Marta Lamas sin reconocer la naturaleza híbrida y estratégica de *Debate Feminista*. Por un lado, si se trataba de posicionar la reflexión feminista en la esfera pública “mediante la publicación de temas que nos importaban, y que pensábamos que también debían importarles a la izquierda”, encontraremos en cada texto de esta antología esencial que pone en práctica ese mismo ímpetu de intervención editorial en coyunturas específicas. Al mismo tiempo, cada texto pone en escena un debate teórico-político de largo alcance entre varias disciplinas e interdisciplinas:

30. Ver “*Debate Feminista*: ¿una revista de izquierda?” (2020) en esta antología esencial.

por un lado, la antropología, el psicoanálisis y los estudios de género, y por otro la teoría política feminista y los estudios culturales de tradición británica. Este gesto doble de transmisión evidencia la naturaleza situada del cosmopolitismo académico de Marta Lamas: su pertenencia a una tradición ensayística que se reclama como propia del espacio cultural latinoamericano y que ha estado siempre en diálogo con las ciencias sociales de la región (Richard, 2001).³¹

Tal es el ángulo de la tercera sección de esta antología sobre activismos culturales. Nos atrevemos a sugerir que un ensayo en particular hace las veces de unificador del conjunto de la producción escrita de Marta Lamas a partir de una suerte de conexión secreta con los escritos tempranos de *fem*. En “Mujeres guerrerenses: feminismo y política”, Lamas se pregunta por la *praxis* política de las mujeres mexicanas más marginadas, muchas de ellas indígenas, en el marco de la globalización neoliberal, a fin de reflexionar sobre formas emergentes de agenciamiento político. Relata ahí la historia de cuatro mujeres guerrerenses³² que han desafiado los mandatos de género al denunciar actos de violencia de estado y al convertirse en líderes comunitarias en confrontación directa con los poderes fácticos del crimen organizado. En esas historias encontramos un secreto, y nos atrevemos a sugerir que él encierra el imperativo ético del feminismo actual. Tan solo podemos insinuarlo a través de una pregunta: ¿Qué son, exactamente, la masculinidad y la feminidad, que destruyen a hombres y a mujeres con tanta crueldad, que desgarran hasta la extinción el tejido social, que amenazan con clausurar el futuro? Ningún otro texto, de esta antología, aporta tantas claves para pensar este misterio como “El regalo de la suicida”. Dejamos a las y los lectores que descifren, por su cuenta, la verdad.

31. “Ejercer el pensamiento crítico en la brecha –siempre móvil– que separa las prácticas periféricas del control metropolitano es uno de los desafíos más arduos que espera a los estudios culturales latinoamericanos en estos tiempos de globalización académica, es decir, de descentramientos y recentramientos múltiples de las articulaciones entre lo local y lo translocal. De tal ejercicio depende que lo latinoamericano sea no una diferencia diferenciada (representada o “hablada por”), sino una diferencia diferenciadora que tenga en sí misma la capacidad de modificar el sistema de codificación de las relaciones identidad-alteridad que busca seguir administrando el poder académico metropolitano” (Richard, 2001, p. 191).

32. En el estado mexicano de Guerrero, a la violencia militarizada del Estado autoritario en la segunda mitad del siglo XX se suma en las décadas recientes la violencia paramilitar y expresiva del crimen organizado, que ha instalado un reino del terror en buena parte de la república mexicana.

Bibliografía

- Acevedo, Marta (1995). Lo volvería a elegir. *Debate Feminista* 12, 3-15.
- Ahmed, Sara (2018). *Vivir una vida feminista*. Barcelona: Bellaterra.
- Álvarez, Sonia (2009). Beyond NGO-ization? Reflections from Latin America. *Development*, 52 (2), 175-184.
- Butler, Judith y Joan Scott (comps.) (1992). *Feminists Theorize the Political*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Camp, Roderic (1985). *Intellectuals and the State in Twentieth Century Mexico*. Austin: University of Texas Press.
- Camp, Roderic (2002). *Mexico's Mandarins. Crafting a Power Elite for the Twenty-First Century*. Berkeley, Los Angeles y Londres: University of California Press.
- Code, Lorraine (1993). Taking Subjectivity into Account. En Linda Alcoff y Elizabeth Potter (comps.), *Feminist Epistemologies* (pp. 15-48). Londres y Nueva York: Routledge.
- Dejours, Christophe et al. (2018). *The Return of Work in Critical Theory: Self, Society, Politics*. Nueva York y Chichester: Columbia University Press.
- Eisenstein, Hester (2015). *Feminism Seduced. How Global Elites Use Women's Labor and Ideas to Exploit the World*. Londres y Nueva York: Routledge.
- Escobar, Arturo (1995). *Encountering Development. The Making and Unmaking of the Third World*. Princeton: Princeton University Press.
- Flax, Jane (1992). The End of Innocence. En Judith Butler y Joan Scott (comps.), *Feminists Theorize the Political* (pp. 445-463). Londres y Nueva York: Routledge.
- Foucault, Michel (2004). *Nietzsche, la genealogía, la historia*. Valencia: Pre-Textos.
- Foucault, Michel (2005). Un inédito: ¿Qué es la Ilustración? (Presentación de Antonio Campillo). *Daimon Revista Internacional de Filosofía*, (7), 5-18.
- Freud, Sigmund ([1937] 1986). Análisis terminable e interminable. En *Obras completas vol. XXIII* (pp. 219-254). Buenos Aires: Amorrortu.
- Garrigós, Cristina (2017). Feminismos. En Alberto Moreiras y José Luis Villacañas (comps.), *Conceptos fundamentales del pensamiento latinoamericano actual*. Madrid: Biblioteca Nueva.

Graff, Agnieszka, Ratna Kapur y Suzanna Walters (2019). Introduction: Gender and the Rise of the Global Right. *Signs*, 44 (3), 541-560.

Halley, Janet (2006). *Split Decisions: How and Why to Take a Break from Feminism*. Princeton: Princeton University Press.

Halley, Janet *et al.* (2018). *Governance Feminism. An Introduction*. Londres y Minneapolis: University of Minnesota Press.

Harding, Sandra (1993). Rethinking standpoint epistemology: What is strong objectivity? En Linda Alcoff y Elizabeth Potter (comps.), *Feminist Epistemologies* (pp. 49-82). Londres y Nueva York: Routledge.

Kamuf, Peggy (2016). Una sola línea dividida. En Aina Pérez Fontdevila y Meri Torras Francés (comps.), *Los papeles del autor/a. Marcos teóricos sobre la autoría literaria* (pp. 79-105). Madrid: Arco/Libros.

Kofman, Sarah ([1983] 2012). *¿Cómo salir de ahí?* Ciudad de México: Editorial me cayó el veinte.

Lamas, Marta (1976). Las taquilleras del metro ganan una batalla. *Fem*, 1 (1), 78-82.

Lamas, Marta (1977). La secretaria no es la segunda de alguien. *Fem*, 1 (3), 58-63.

Lamas, Marta (1978). Madre soltera. *Fem*, 3 (9), 71-72.

Lamas, Marta (1981). Feminismo y organizaciones políticas de izquierda en México. *Fem* 4 (17), 35-37.

Lamas, Marta (1981). Marcha del orgullo homosexual: ¿de qué tienen miedo? *Fem* 5 (19), 105.

Lamas, Marta (1986). El movimiento de las costureras. *Fem*, 10 (45), 4-10.

Lamas, Marta (1988). El feminismo rechaza el mujerismo. *Fem*, 12 (69), 4-7.

Lamas, Marta (1991). Mi llegada a fem. *Fem*, 15 (105), 12.

Lamas, Marta (1996). Algunas historias de mi relación con la hija de Alaíde. *Fem*, 20 (164), 4-10.

Lamas, Marta (2006). *Feminismo. Transmisiones y retransmisiones*. Ciudad de México: Taurus.

Lamas, Marta (2011). Escribir para transmitir. En Claudia Albarrán (comp.), *Cómo escriben los que escriben. La cocina del escritor*. Ciudad de México: FCE/ITAM.

Lamas, Marta (2012). Trazos de una solidaridad crítica: Monsiváis y la despenalización del aborto. En Tanius Karam (coord.), *Recuentos, ciudades y heterodoxias. Ensayos y testimonios sobre Carlos Monsiváis*. Monterrey: Universidad Autónoma de Nuevo León.

Lamas, Marta (2014). Logros y desafíos del Colegio de Bioética. En Ricardo Tapia y Rodolfo Vázquez (coords.), *Logros y retos de la bioética*. Ciudad de México: INSP/UNAM/Colegio de Bioética/Fontamara.

Lamas, Marta (2017a). *El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México*. Ciudad de México: Editorial Océano.

Lamas, Marta (2017b). *La interrupción legal del embarazo. El caso de la Ciudad de México*. Ciudad de México: UNAM y Fondo de Cultura Económica.

Lamas, Marta (coord.) (2018a). *Comercio sexual y discurso sobre trata en México. Investigaciones, experiencias y reflexiones*. Ciudad de México: UNAM.

Lamas, Marta (2018b). *Acoso: ¿denuncia legítima o victimización?* Ciudad de México: FCE.

Lamas, Marta (2018c). Carmona. *Nexos*, 485, 78-79.

Lamas, Marta (2018d). El 68 y mi cultura política. *Revista de la Universidad de México* 841 (nueva época), 17.

Lamas, Marta (2019). *Feminismo pragmático*. Buenos Aires: Red Editorial.

Lamas, Marta (2020a). *Dolor y política. Sentir, pensar y hablar desde el feminismo*. Ciudad de México: Editorial Océano.

Lamas, Marta (2020b). *Memorias incompletas. Algunos de mis activismos feministas*. Ciudad de México: CIEG-UNAM.

Lechner, Norbert ([2000] 2015) *Feminismo a fin de siglo*. En Norbert Lechner, *Obras IV. Política y subjetividad* (pp. 119-122). Ciudad de México: FCE y FLACSO.

Marchand, Marianne; Sisson, Anne (eds.) (2011). *Gender and Global Restructuring. Sightings, Sites and Resistances*. Londres y Nueva York: Routledge.

Marramao, Giacomo (2007). *Pasaje a Occidente. Filosofía y globalización*. Buenos Aires: Katz.

Marx, Karl ([1843] 1982). Carta a Ruge. En *Escritos de juventud* (pp. 441-442). Ciudad de México: Fondo de Cultura Económica.

McNay, Lois (2014). *The Misguided Search for the Political. Social Weightlessness in Radical Democratic Theory*. Cambridge y Malden: Polity Press.

Monsiváis, Carlos (2013). *Misógino feminista*. Ciudad de México: Debate Feminista y Editorial Océano.

Richard, Nelly (2001). Globalización académica, estudios culturales y crítica latinoamericana. En Daniel Mato (comp.), *Estudios latinoamericanos sobre cultura y transformaciones sociales en tiempos de globalización* (pp. 185-199). Buenos Aires: CLACSO.

Saal, Frida (1991). Algunas consecuencias políticas de la diferencia psíquica entre los sexos. En Marta Lamas y Frida Saal (coords.) *La bella (in)diferencia* (pp. 10-34). Ciudad de México: Siglo XXI.

Scott, Joan (1992). Experience. En Judith Butler y Joan Scott (comps.), *Feminists Theorize the Political* (pp. 22-40). Londres y Nueva York: Routledge.

Schnaith, Nelly (1991). Condición cultural de la diferencia psíquica entre los sexos. En Marta Lamas y Frida Saal (comps.), *La bella (in)diferencia* (pp. 43-78). Ciudad de México: Siglo XXI.

Tarrés, María Luisa (2007). Discurso y acción política feminista (1970-2000). En Marta Lamas (comp.), *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*. Ciudad de México: FCE.

Zylinska, Joanna (2006). *Bioethics for the Age of New Media*. Cambridge y Londres: MIT Press.

Zylinska, Joanna (2019). *The End of Man. A Feminist Counter-Apocalypse*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Primera parte

Antropología feminista
y género

La antropología feminista y la categoría “género”*

Si se tuviera que elegir un concepto que distinguiera a la antropología de las demás ciencias, este sería el de “cultura”.¹ El estudio y la investigación de la cultura humana han trazado la línea rectora de la ciencia antropológica. Por eso, uno de sus intereses ha sido esclarecer si ciertas características y conductas humanas son aprendidas mediante la cultura, o si están ya inscritas genéticamente en la naturaleza humana. Esta interrogante ha llevado a un debate sobre qué es lo determinante en el comportamiento humano, si los aspectos biológicos o los socioculturales.

En los últimos años, este debate ha cobrado especial fuerza en lo que respecta a las diferencias entre varones y mujeres, planteándose actualmente que las diferencias significativas entre los sexos son las diferencias de género. ¿Qué se quiere decir con esto? El “género” es un concepto que, si bien existe desde hace cientos de años, en la década de los setenta empezó a ser utilizado en las ciencias sociales como categoría con una acepción específica. El propósito de estas notas es señalar por qué se ha puesto en boga y cuál es la modalidad que introduce en el análisis de las diferencias entre los sexos.

* Extraído de Lamas, Marta (1986). La antropología feminista y la categoría “género”. En Ludka de Gortari (coord.), *Nueva Antropología* (CONACYT/UAM Iztapalapa), VIII(30), “Estudios sobre la mujer: problemas teóricos”, 173-198. <https://www.redalyc.org/pdf/159/15903009.pdf>

1. Esto no quiere decir que la cultura haya sido entendida de la misma manera por todos los antropólogos, sino que ha sido un concepto central y definitorio de la antropología ante las otras ciencias sociales. Las variaciones de interpretación de lo que es la cultura han marcado el proceso de definición ideológica de la teoría antropológica y han dado pie a sustanciosos e importantes debates.

1

La antropología se ha interesado desde siempre en cómo la cultura expresa las diferencias entre varones y mujeres. El interés principal de los antropólogos ha sido básicamente la forma en que cada cultura manifiesta esa diferencia. Los papeles sexuales, supuestamente debidos a una originaria división del trabajo basada en la diferencia biológica (léase en la maternidad) han sido descritos etnográficamente. Aunque en menor grado, también se ha buscado establecer qué tan variables o universales son, si se les compara transculturalmente.² Estos papeles, que marcan la diferente participación de los hombres y las mujeres en las instituciones sociales, económicas, políticas y religiosas, incluyen las actitudes, valores y expectativas que una sociedad dada conceptualiza como femeninos o masculinos. Muchos de estos estudios e investigaciones han sido revisados recientemente, y se ha cuestionado su sesgo androcéntrico.³

Aunque en estas notas no voy a dar cuenta del estado actual del debate sobre lo innato o adquirido del comportamiento humano, también llamado debate “naturaleza/cultura”, quiero señalar que la corriente neo-evolucionista como la culturalista son las que representan sus dos polos.⁴ Lo que ambas intentan desentrañar es la relación entre la evolución biológica y el comportamiento sociocultural, para lo cual varios aspectos de la vida y de las características humanas han sido ampliamente

2. Aparte de los trabajos pioneros de Margaret Mead y de algunas comparaciones transculturales sobre aspectos específicos, como división del trabajo (Murdock, 1949) o sexualidad (Malinowski, 1929 y 1974), no abundan los estudios clásicos transculturales sobre “papeles sexuales”. En cambio, muchos de los estudios actuales sobre la mujer sí establecen comparaciones transculturales: Jacobs (1971); Matthiasson (1974); Friedl (1975); Kessler (1976); Tiffany (1979); Bourguignon (1980); Etienne y Leacock (1980); Dahlberg (1981).

3. La crítica al androcentrismo en los estudios antropológicos la han realizado principalmente antropólogas feministas. Una notable excepción es Edwin Ardener quien, adelantándose al pensamiento feminista, se plantea cuestiones metodológicas relevantes: “*Belief and the Problem of Women*” (1968) está reproducido en Ardener (1975); “*The Problem Revisited*” es la propia revisión de Ardener de su artículo. La mayoría, si no es que todos los libros editados por antropólogas feministas (véase la nota 2) incluyen críticas y cuestionamientos al androcentrismo e inclusive al machismo de la antropología. Los artículos que lo tratan con más profundidad y que plantean cuestiones metodológicas son: Rosaldo (1974); Reiter (1975); Tiffany (1979); Harris y Young (1979); Linton (1979); Rohlich-Leavitt, Sykes y Weatherfor (1979); Edholm, Harris y Young (1982).

4. Un buen compendio de la postura neo-evolucionista, con clásicos como Fox, Irons y Tiger, es Chagnon y Irons, (1979); una crítica sobre las implicaciones políticas del biologicismo está en Achard (1980).

investigados. Uno de estos aspectos ha sido el que atañe a las diferencias –inherentes/aprendidas– entre los sexos.

Tampoco voy a hacer un recuento de quienes han estudiado estas diferencias. De una u otra manera todos los estudios etnográficos dan cuenta de ellas. Baste por el momento mencionar a los que han sido pioneros, abriendo una perspectiva de interpretación más allá de la mera descripción etnográfica. Margaret Mead es indudablemente una de estas personas. Ya en 1935, en su clásico estudio de tres sociedades de Nueva Guinea (Mead, 1981) reflexionaba sobre el porqué de las diferencias conductuales –y de “temperamento”– concluyendo que éstas son creaciones culturales y que la naturaleza humana es increíblemente maleable. Interesada en profundizar en el estudio de los sexos publica en 1949 *Macho y hembra* (Mead, 1972), pero a diferencia de su obra anterior, ésta cae en un psicologismo barato y es duramente criticada por el poco rigor y la mucha ideología que permean todo el texto.⁵

En 1937, Murdock hizo una comparación de la división sexual del trabajo en varias sociedades, concluyendo que no todas las especializaciones por sexo pueden ser explicadas por las diferencias físicas entre los sexos; eso es especialmente evidente en lo que se refiere a la manufactura de objetos, para la que no es determinante la fuerza, por ejemplo, si un varón o una mujer elabora una canasta, sino el hecho de si esa canasta va a ser utilizada en tareas consideradas femeninas o masculinas. Murdock dice claramente que el hecho de que los sexos tengan una asignación diferencial en la niñez y ocupaciones distintas en la edad adulta es lo que explica las diferencias observables en el “temperamento” sexual, y no viceversa.

Otra referencia significativa para las diferencias entre los sexos fue la que se hizo a partir del concepto de *status*. Ya Linton (1956) señalaba que todas las personas aprenden su *status* sexual y los comportamientos apropiados para ese *status*. Dentro de esa línea se concebía a la masculinidad y a la femineidad como *status* instituidos que se vuelven identidades psicológicas para cada persona. La mayoría del tiempo, las personas están de acuerdo con el *status* asignado, pero ocurre que a veces alguna

5. Véase la breve, pero demoledora, crítica que Eleanor Leacock (1981) hace a *Macho y hembra*.

persona no lo está. La antropología también se interesó por estudiar las maneras cómo las sociedades manejan ese conflicto.⁶

Pero la pregunta subyacente a todos estos estudios, y la que ha alimentado las dos posturas enfrentadas en el debate “naturaleza/cultura” es la siguiente: ¿Hay o no hay una relación entre la diferencia biológica y la diferencia sociocultural? Esta pregunta cobraba un cariz político del que la antropología no podía sustraerse, sobre todo cuando todo un movimiento social también se lo preguntaba. ¿Si los papeles sexuales son construcciones culturales, por qué siempre las mujeres están excluidas del poder público y relegadas al ámbito doméstico? ¿Y si los papeles sexuales son determinados biológicamente, qué posibilidades hay de modificarlos? El nuevo feminismo lo formuló acertadamente: ¿por qué la diferencia sexual implica desigualdad social?

La antropología ha mostrado –y en ello destaca el trabajo de Lévi-Strauss– cómo las sociedades tienden a pensar sus propias divisiones internas mediante el esquema conceptual que separa la naturaleza de la cultura (lo crudo de lo cocido, lo salvaje de lo doméstico, etcétera).

Estas oposiciones son pensadas globalmente, unas en función de otras, constituyéndose así en categorías que no significan si no es por su opuesto: pensar lo femenino sin la existencia de lo masculino no es posible.

Si bien la diferencia entre macho y hembra es evidente, que a las hembras se les adjudique mayor cercanía con la naturaleza (supuestamente por la función reproductora) es un hecho cultural.

6. La existencia en varias sociedades de lo que sería “un tercer género” –mujeres con género masculino y hombres con género femenino– ha sido documentada etnográficamente. El caso de los Mojave es uno de los más conocidos y difundidos. Un hombre biológico se puede convertir en una mujer social, o viceversa, entrando a una tercera categoría de género. Sus parejas son reconocidas como sexualmente normales y ellas/os asumen completamente las características del género: los varones femeninos simulan la menstruación y el parto y las mujeres masculinas son reconocidas como los padres sociales de los hijos de sus mujeres. Los siguientes artículos se refieren al cambio de género: Devereux (1935 y 1937); Whitehead (1981). Casi todos los casos de cambio de género han sido archivados bajo la etiqueta de homosexualidad. Huelga decir que se trata de fenómenos distintos. Hay sociedades en que se acepta la homosexualidad, pero con clara conciencia de que es una opción sexual, mientras que en el resto de las actividades sociales la persona sigue funcionando y asumiéndose como del género asignado. O sea, el homosexual es el hombre o la mujer que elige a alguien de su mismo género para tener relaciones sexuales, mientras que, en el caso de los Mojave por ejemplo, hay un cambio de género aunque la relación sexual siga siendo con alguien del mismo sexo. Información transcultural sobre conducta sexual donde se documenta parcialmente el cambio de género se encuentra en: Ford y Beach (1951). Un buen enfoque interdisciplinario que da cuenta del género es Katchadourian (1983). También vale la pena consultar Gagnon y Simon (1973).

Ahora bien, ¿hasta dónde en todas partes se asimila a las mujeres a lo natural y a los hombres a lo cultural, y qué implica esta correspondencia?⁷ Significa, entre otras cosas, que cuando una mujer se quiere salir de la esfera de lo natural, o sea, cuando no quiere ser madre ni ocuparse de la casa, se le tacha de antinatural.

En cambio, para los hombres “lo natural” es rebasar el estado natural: volar por los cielos, sumergirse en los océanos, etc.

Que la diferencia biológica, cualquiera que ésta sea (anatómica, bioquímica, etcétera) se interprete culturalmente como una diferencia sustantiva que marcará el destino de las personas, con una moral diferenciada para unos y para otras, es el problema político que subyace a toda la discusión académica sobre las diferencias entre hombres y mujeres.

2

Contra la “diferencia” vuelta “desigualdad” es que se levanta el nuevo feminismo que surge a finales de los años sesenta en Estados Unidos y Europa, y que se difunde y cobra fuerza en otros países de América, Asia y África.⁸ La mayoría de las mujeres que conformaban este movimiento social, a diferencia de sus antecesoras de principios de siglo, tenían un bagaje ideológico y una militancia política que les permitieron hacer un análisis más radical. Estas nuevas feministas, al reflexionar sobre el origen de la opresión femenina analizaban la relación entre el capitalismo y la dominación patriarcal, descartando la supuesta “naturalidad” de ciertos aspectos de la subordinación de las mujeres. No es de extrañar, por lo tanto, que la antropología haya resultado un terreno fértil a sus

7. Véase el artículo clásico que analiza esta cuestión en Ortner (1974). Posteriormente aparece un libro especialmente dedicado a analizar el tema: McCormack y Strathern (1980).

8. Para una visión general del nuevo movimiento feminista ver: *La liberación de la mujer* (1973). Para el proceso en Estados Unidos: Freeman (1977). Una idea de lo que pasó en Francia se encuentra en De Pisan y Tristan (1977). Respecto de México se pueden consultar: Acevedo *et al.* (1977); García Flores (1979); Bartra *et al.* (1983). Para una visión de conjunto del pensamiento feminista anglosajón véase *Quest* (1981); Eisensstein (1983). Sobre otras reflexiones feministas (europea, oriental, etcétera) deben existir publicaciones, pero yo solo conozco una antología de feministas francesas: Marks y de Courtivron (1980). Para América Latina y específicamente México, consultar la revista *Fem*, especialmente los números 12 (1980), 13 (1980), 17 (1981), 31 (1984) y 32 (1984).

cuestionamientos, que se dirigían a esclarecer qué era lo innato y qué lo adquirido en las características masculinas y femeninas de las personas.

Así varias antropólogas feministas⁹ participaron, con investigaciones y teorizaciones, en la nueva ronda del debate “naturaleza versus cultura” que el movimiento feminista estaba llevando a cabo sobre el origen –biológico o social– de la opresión de las mujeres. Estas antropólogas inician una revisión crítica del androcentrismo en la antropología y en el pensamiento socialista respecto de las mujeres.¹⁰ Al mismo tiempo otras feministas, preocupadas por la ausencia o invisibilidad de las mujeres en la historia, se propusieron recuperar la historia de las mujeres.¹¹ Esta recuperación adoleció, en algunos casos, de aspectos absolutamente ideologizados y acientíficos, como el planteamiento de la existencia de un supuesto matriarcado.¹²

En esa primera etapa (que duró hasta poco más de la mitad de los años setentas) la interrogante más frecuente que se le planteó a la antropología fue si en otras culturas y sociedades las mujeres ocupaban también una posición subordinada. Mucho del interés se centró en la cuestión del poder político: ¿por qué, aún en sociedades realmente igualitarias en casi todos los aspectos, las mujeres seguían marginadas o rezagadas respecto del poder político? Se intentó averiguar cómo y en qué situaciones las mujeres ocupaban posiciones de poder y cómo lo ejercían.

Esto llevó a la realización de un análisis crítico de la universalidad de la subordinación femenina, y se introdujeron matices y precisiones que

9. No es mía la caracterización de feministas para estas antropólogas. Ellas se asumen explícitamente como tales y señalan que su trabajo académico tiene una específica meta política: contribuir al desmantelamiento de las estructuras de poder que oprimen a las mujeres. Los clásicos de la antropología feminista son: Rosaldo y Lamphere (1974); Reiter (1975); Martin y Voorhies (1978); Harris y Young (1979).

10. Una buena revisión marxista/feminista del pensamiento de algunos patriarcas clásicos (de ciencias sociales y del marxismo) la hacen Karen Saks (1979) y Rosalind Coward (1983).

11. La búsqueda de las mujeres en la historia ha desembocado en la publicación de trabajos muy específicos sobre periodos históricos concretos. Dos libros que plantean cuestiones amplias son Mary S. Hartman y Lois Banner (1974) y Sheila Rowbotham (1992).

12. La postura feminista acerca de las teorías sobre el matriarcado propuestas por los clásicos (Bachofen, Briffault) está representada en: Helen Diner (1973); Evelyn Reed ([1975] 1980). Pero las mismas antropólogas feministas cuestionan la ideologización y la falta de rigor de estos trabajos. Dos artículos ilustrativos de la otra postura son: Paula Webster y Esther Newton (1991) y Joan Bamberger (1991). Un excelente estudio sobre sistemas de parentesco matrilineal es: David M. Schneider y Kathleen Gough (1961).

modificaron y enriquecieron sustancialmente el conjunto de la teoría y la información antropológica.¹³ Entre ellos destacan todas las consideraciones y evidencias sobre la existencia de un poder femenino no reconocido anteriormente, sobre las implicaciones y alcances de dicho poder, así como su naturaleza. También se constató que el papel de las mujeres en los procesos sociales es mayor de lo reconocido ideológicamente y se detectaron las estructuras sociales que facilitan o frenan los intentos de las mujeres por modificar su *status* en la sociedad. Esto condujo a investigar las formas y la calidad de las estrategias (matrimoniales, laborales, etc.) utilizadas por las mujeres.

Pero toda esta demostración de que las mujeres son agentes igual de importantes que los varones en la acción social y política no desentrañó cuáles son los factores que determinan el *status* femenino, tan variable de cultura en cultura, pero siempre con una constante: la subordinación política de las mujeres como grupo a los hombres.

A esa constante se contraponía otra, la diferencia biológica entre los sexos, y a partir de ellas se explicaba la subordinación femenina en términos “naturales” y hasta “inevitables”.¹⁴ Casi todas (si no es que todas) las interpretaciones sobre el origen de la opresión de la mujer lo ubicaban en la expresión máxima de la diferencia biológica: la maternidad.¹⁵ Inclusive una corriente feminista postulaba que la “tiranía de la reproducción” era la causante más significativa de la desigualdad entre los

13. Mucho del material que enriqueció y modificó el corpus de la teoría e información antropológica está en los libros ya citados. Otros que específicamente tocan la cuestión del poder son: Louise Lamphere (1974); Peggy R. Sanday (1974 y 1981); y Eleanor Burke Leacock (1981).

14. Son muchas las interpretaciones sobre la asimetría social de los sexos que terminan justificándola como una cuestión “natural e inevitable”. Un clásico en esta línea es Richard B. Lee y Irvén De Vore (eds) (1968). Un debate explícito con el feminismo se encuentra en Steven Goldberg ([1973] 1976).

15. La capacidad de ser madres marca sin duda la gran diferencia que hay entre hombres y mujeres, pero no solo por la experiencia física del embarazo, el parto y el amamantamiento. Las implicaciones profundas del aspecto no biológico de la maternidad empiezan a ser estudiadas y tomadas en cuenta. Dos libros significativos, aunque no de antropología, que se inscriben en esta perspectiva son: Adrienne Rich ([1976] 1978) y Nancy Chodorow (1978; en español, 1986, aunque el título elimina la palabra “género”). Un artículo que utiliza la categoría género para distinguir entre la maternidad biológica y la cultural es: María Jesús Izquierdo en *Fem* (1986). Ese número de *Fem* (el 43) está dedicado a analizar diversos aspectos de la maternidad. Incluye una revisión de los postulados básicos de Freud, así como una presentación del pensamiento psicoanalítico de tres mujeres: Melanie Klein, Marie Langer y Françoise Doltó; también hay una crítica a la reflexión feminista sobre la maternidad.

sexos y planteaba la reproducción artificial como la condición previa y necesaria a la liberación de las mujeres.¹⁶

Pero así como unas feministas centraban en lo biológico la causa de la subordinación femenina, hubo otras que respondiendo a los discursos neo-evolucionistas de moda (por ejemplo, la sociobiología) reaccionaron con posturas muy ideológicas y poco científicas, llegando algunas inclusive a negar cualquier peso a los aspectos biológicos, cayendo así en un reduccionismo culturalista. Hay que reconocer que el rechazo de algunas feministas a una interpretación fundamentada en la biología estaba en parte justificada. La esclavitud, la explotación y la represión hasta el genocidio de ciertos pueblos y etnias, justificadas con argumentos sobre su inferioridad biológica, han sido dolorosas realidades que están presentes en la conciencia de todo mundo. Además, todavía hoy circulan “explicaciones” de la inferioridad de las mujeres que se basan en que el cerebro femenino es de menor tamaño que el masculino o porque su constitución física es proporcionalmente más débil que la de los hombres.

No es de extrañar, entonces, que muchas feministas hayan querido sacar el debate sobre las diferencias entre hombres y mujeres fuera del terreno de lo biológico. Ellas compartían el error, muy generalizado, de pensar lo biológico como inmutable y lo social como transformable. Para muchas personas, atribuir la desigualdad social a la diferencia biológica volvía inútiles los esfuerzos para acabar con esta. Si lo biológico es inmutable, vayámonos a lo social, que es transformable.

Pero entre considerar a la biología como el origen y razón de las diferencias entre los sexos, en especial de la subordinación femenina, sin tomar en cuenta para nada otros aspectos, y tratar de valorar el peso de lo biológico en la interrelación de múltiples aspectos (sociales, ecológicos, biológicos) hay un abismo.

Justamente una feminista, la socióloga francesa Evelyne Sullerot, se propuso, junto con Jacques Monod, premio Nobel de medicina, estudiar “el hecho femenino” desde una perspectiva que incluyera lo biológico, lo psicológico y lo social. Para ello realizaron un coloquio en 1976 que fue

16. La expresión “tiranía de la reproducción” es de Firestone ([1970] 1976), una de las máximas representantes de la corriente radical.

presidido, a la muerte de Monod, por otro premio Nobel de medicina, André Lwoff. Las conclusiones a que llegaron echan abajo la argumentación biologicista, pues si bien reconocen que, según las investigaciones más recientes, es perfectamente plausible que existan diferencias sexuales de comportamiento asociadas a un programa genético de diferenciación sexual, estas diferencias son mínimas y no implican la superioridad de un sexo sobre otro. Se debe aceptar el origen biológico de algunas diferencias entre hombres y mujeres, sin perder de vista que la predisposición biológica no es suficiente por sí misma para provocar un comportamiento. No hay comportamientos o características de personalidad exclusivas de un sexo. Ambos comparten rasgos y conductas humanas.

Inclusive se llegó a decir que si bien hace miles de años las diferencias biológicas, en especial la que se refiere a la maternidad, pudieron haber sido la causa de la división sexual del trabajo que permitió la dominación de un sexo sobre otro al establecer una repartición de ciertas tareas y funciones sociales, hoy esto ya no es vigente. En la actualidad, como dice Sullerot "es mucho más fácil modificar los hechos de la naturaleza que los de la cultura". Es más fácil librar a la madre de la necesidad "natural" de amamantar, que conseguir que el padre se encargue de dar el biberón. La transformación de los hechos socioculturales resulta frecuentemente mucho más ardua que la de los hechos naturales, sin embargo, la ideología asimila lo biológico a lo inmutable y lo sociocultural a lo transformable.

Pero si se descartaba la hipótesis de la diferencia biológica como la constante que explicaba las otras constantes de la marginación femenina y la dominación política patriarcal, ¿qué otra explicación plausible había?

La pregunta a hacer, como lo formuló acertadamente Michelle Z. Rosaldo (1974) era: "¿Qué característica se encuentra presente en todas y cada una de las sociedades para que estas produzcan y reproduzcan un orden sexual desigual?". Así nos encontramos no solo con la diferencia biológica, sino también con la constante división de la vida en esferas masculina y femenina, división que se atribuye a la biología pero que, exceptuando lo relacionado con la maternidad, es claramente cultural. O sea, nos topamos con el género.

3

¿Cómo aparecen las diferencias de género en la antropología?

La antropología ha establecido ampliamente que la asimetría entre hombres y mujeres significa cosas distintas en lugares diferentes. Por lo mismo, la posición de las mujeres, sus actividades, sus limitaciones y sus posibilidades varían de cultura en cultura. Lo que se mantiene constante es la diferencia entre lo considerado masculino y lo considerado femenino. Pero si en una cultura hacer canastas es un trabajo de mujeres (pues ellas poseen una mayor destreza manual) y en otra es un trabajo exclusivo de los varones (con la misma justificación) entonces es obvio que el trabajo de hacer canastas no está determinado por lo biológico (el sexo), sino por lo que se define culturalmente como propio para ese sexo, o sea, por el género. De ahí se desprende que la posición de la mujer no solo está determinada biológica sino también culturalmente. El argumento biologicista queda expuesto: las mujeres ocupan tal lugar en la sociedad como consecuencia de su biología, ya que ésta supone que serán –antes que nada– madres; la anatomía se vuelve destino que marca y limita. Pero ¿es el hecho biológico de tener vagina lo que genera la discriminación o lo es cómo ese hecho es valorado socialmente, o sea la pertenencia de las que tienen vagina a un grupo diferente de las personas que no la tienen?

Cuando se cuestionó por qué cierto trabajo era considerado “propio” para una mujer o para un hombre y se vio que no había relación entre las características físicas de los sexos y los trabajos a realizar (pues igual existen hombres débiles que mujeres fuertes) se tuvo que aceptar la arbitrariedad de la supuestamente “natural” división del trabajo. Las variaciones entre lo considerado femenino o masculino constata que, a excepción de lo relativo a la maternidad, se trata de construcciones culturales. Probablemente, como ya señaló Lévi-Strauss respecto del matrimonio, esta división artificial sirva para fomentar la complementariedad e interdependencia de los sexos. Sin embargo, quedan unas interrogantes: ¿cómo surgen esas construcciones culturales, cuáles son sus fuentes, cuáles las relaciones de esa concepción cultural con otras áreas de la sociedad y cuáles sus consecuencias en la vida social, económica y política?

Así, el siguiente paso en el estudio de los papeles sexuales fue el estudio del género. Los papeles son asignados en función de la pertenencia a un género, pero ¿cómo o por qué se designan ciertas características como femeninas y ciertas como masculinas? ¿cómo es que aparece el género? Si un objetivo del trabajo teórico es desarrollar o crear herramientas analíticas –conceptos, categorías, teorías– que permitan entender, o al menos visualizar, algo que antes pasaba inadvertido, ¿qué es lo que la categoría género permite ver?

Antes de entrar a ver qué significa el género como categoría analítica empecemos primero por aclarar el concepto mismo. La definición clásica, de diccionario, es: “Género es la clase a la que pertenecen las personas o las cosas”. “Género se refiere a la clase, especie o tipo”.

Como la anatomía ha sido una de las más importantes bases para la clasificación de las personas, tenemos dos géneros que corresponden a los machos y a las hembras de la especie: el masculino y el femenino. En la gramática española, el género es el accidente gramatical por el cual los nombres, adjetivos, artículos o pronombres pueden ser femeninos, masculinos o –solo los artículos y pronombres– neutros. Según María Moliner (1983) tal división responde a la naturaleza de las cosas solo cuando esas palabras se aplican a seres sexuados, pero a los demás se les asigna el género masculino o el femenino de manera arbitraria. Esta arbitrariedad en la asignación de género a las cosas se hace evidente muy fácilmente, por ejemplo cuando el género atribuido cambia de lengua en lengua. En alemán, el sol es femenino (“la sol”) y la luna masculino (“el luna”). Además en alemán el neutro sirve para referirse a gran cantidad de cosas, inclusive a personas. Al hablar de niñas y niños en su conjunto, en vez de englobarlos bajo el masculino “los niños”, se utiliza un neutro que los abarca sin priorizar lo femenino o lo masculino, algo así como “les niñas”. Para los angloparlantes, que no atribuyen género a los objetos, resulta sorprendente oírnos decir “la silla” o “el espejo”. ¿De dónde acá la silla o el espejo tienen género?

Ahora bien, respecto a las personas, ¿qué diferencia hay entre el concepto de sexo y el de género? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de los varones como género masculino en vez de sexo masculino? ¿No corresponde siempre el género femenino a las hembras de la especie, las

mujeres, y el masculino a los machos, los varones? ¿Qué hace femenina a una hembra o masculino a un macho, su anatomía, su sexo? ¿Existen hembras masculinas y machos femeninos? ¿Qué es lo femenino y qué lo masculino? ¿Por qué lo que se considera femenino en una cultura, en otra es visto como masculino?

Con la simple enunciación de estas preguntas tenemos ya una idea de las respuestas: al existir hembras (o sea, mujeres) con características interpretadas como masculinas y machos (varones) con características consideradas femeninas es evidente que la biología *per se* no garantiza tener las características de género. No es lo mismo el sexo biológico que la identidad asignada o adquirida; si en diferentes culturas cambia lo que se considera femenino o masculino, obviamente dicha asignación es una construcción social, una interpretación social de lo biológico; lo que hace femenina a una hembra y masculino a un macho no es la biología o el sexo, pues, de ser así, ni se plantearía el problema. El sexo biológico, salvo raras excepciones, es claro y constante; si de él dependieran las características del género, las mujeres siempre tendrían las características consideradas femeninas y los varones las masculinas, además de que éstas serían universales.

La división en géneros, basada en la anatomía de las personas, supone además formas determinadas –frecuentemente conceptualizadas como complementarias y excluyentes– de sentir, de actuar, de ser. Estas formas, la femenina y la masculina, se encuentran presentes en personas cuya anatomía no corresponde al género asignado; la manera en que la cultura acepta o rechaza la no correspondencia entre sexo y género varía, existiendo algunas donde aparece un tercer género, también llamado transexual,¹⁷ que puede también estar más especificado en dos géneros, que corresponderían a las variantes de mujer/masculina y varón/femenino, sumando así a cuatro el número de los géneros posibles.

No resulta difícil entender por qué las antropólogas feministas se interesaron tanto en la distinción que introduce el género. Con esta distinción sexo/género se pueden enfrentar los argumentos biologicistas.

17. El estudio del transexualismo está vinculado estrechamente con los estudios de los trastornos de la identidad sexual. También está relacionado con el travestismo. Sobre el fenómeno transexual específicamente, cf. Catherine Millot ([1983] 1984) y J. G. Raymond (1979).

Ya no se puede aceptar que las mujeres sean, “por naturaleza” (o sea, en función de su anatomía, de su sexo), lo que la cultura designa como “femeninas”: pasivas, vulnerables, etc.; se tiene que reconocer que las características llamadas “femeninas” (valores, deseos, comportamientos) se asumen mediante un complejo proceso individual y social, el proceso de adquisición de género.

4

Si bien la antropología daba este sentido de construcción cultural a lo que llamaba papel o *status* sexual, perfilando lo que sería la nueva acepción de la categoría género, no fue ésta la disciplina que introdujo su utilización en las ciencias sociales con este sentido de construcción social de lo femenino y lo masculino.

Parece ser que la disciplina que primero la utilizó así fue la psicología, en su vertiente médica. Aunque ya los estudios de Money en 1955¹⁸ hablan de género con esta intención, el que establece ampliamente la diferencia entre sexo y género es Robert Stoller, justamente en *Sex and Gender* (1968). Es a partir del estudio de los trastornos de la identidad sexual que se define con precisión este sentido de género.

Stoller examina casos en los que la asignación de género falló, ya que las características externas de los genitales se prestaban a confusión. Tal es el caso de niñas con un síndrome adrenogenital, o sea, niñas cuyos genitales externos se han masculinizado, aunque tienen un sexo genético (XX), anatómico (vagina y clítoris) y hormonal femenino. En los casos estudiados, a estas niñas se les asignó un papel masculino. Este error de rotular a una niña como niño resultó imposible de corregir después de los primeros tres años de edad. La personita en cuestión retenía su

18. En el artículo “La terminología del género y del sexo” (1983), Katchadourian señala a John Money como el primero en usar el término “papel genérico” (*gender role*), y a Robert Stoller como el primero en usar formalmente la expresión “identidad genérica” (*gender identity*). John Money se ha dedicado a estudiar las diferencias entre hombres y mujeres desde entonces. Su libro clásico, publicado en 1972, es *Man & Woman, Boy & Girl*, traducido al español como *El desarrollo de la sexualidad humana; Diferencias y dimorfismo de la identidad de género* (1982).

identidad inicial de género pese a los esfuerzos por corregirla. También hubo casos de niños genéticamente varones que, al tener un defecto anatómico grave o haber sufrido la mutilación del pene, fueron rotulados provisoriamente como niñas, asignándoles esa identidad desde el inicio y facilitando así el posterior tratamiento hormonal y quirúrgico que los convertiría en mujeres.

Esos casos hicieron suponer a Stoller que lo que determina la identidad y el comportamiento de género no es el sexo biológico, sino el hecho de haber vivido desde el nacimiento las experiencias, ritos y costumbres atribuidos a cierto género. Y concluyó que la asignación y adquisición de una identidad es más importante que la carga genética, hormonal y biológica.

Desde esta perspectiva psicológica el género es una categoría en la que se articulan tres instancias básicas:

- a) La asignación (rotulación, atribución) de género. Esta se realiza en el momento en que nace el bebé a partir de la apariencia externa de sus genitales. Hay veces que dicha apariencia está en contradicción con la carga cromosómica, y si no se detecta esta contradicción, o se prevé su resolución o tratamiento, se generan graves trastornos.
- b) La identidad de género. Se establece más o menos a la misma edad en que el infante adquiere el lenguaje (entre los dos y tres años) y es *anterior* a un conocimiento de la diferencia anatómica entre los sexos. Desde dicha identidad, el niño estructura su experiencia vital; el género al que pertenece lo hace identificarse en todas sus manifestaciones: sentimientos o actitudes de “niño” o de “niña”, comportamientos, juegos, etc. Después de establecida la identidad de género, el que un niño se sepa y asuma como perteneciente al grupo de lo masculino y una niña al de lo femenino, ésta se convierte en un tamiz por el que pasan todas sus experiencias. Es usual ver a niños rechazar algún juguete porque es del género contrario, o aceptar sin cuestionar ciertas tareas porque son del propio género. Ya asumida la identidad de género, es casi imposible cambiarla.
- c) El papel de género. El papel, o rol, de género se forma con el conjunto de normas y prescripciones que dictan la sociedad y la cultura sobre el comportamiento femenino o masculino. Aunque hay variantes

de acuerdo a la cultura, a la clase social, al grupo étnico y hasta al nivel generacional de las personas, se puede sostener una división básica que corresponde a la división sexual del trabajo más primitiva: las mujeres tienen a los hijos y por lo tanto, los cuidan: *ergo*, lo femenino es lo maternal, lo doméstico contrapuesto con lo masculino como lo público. La dicotomía masculino-femenino, con sus variaciones culturales tipo el *yin* y el *yang*, establece estereotipos, las más de las veces rígidos, que condicionan los roles, limitando las potencialidades *humanas* de las personas al estimular o reprimir los comportamientos según si son adecuados al género.¹⁹

La existencia de distinciones socialmente aceptadas entre hombres y mujeres es justamente lo que da fuerza y coherencia a la identidad de género, pero hay que tener en cuenta que el hecho de que el género sea una distinción significativa en gran cantidad de situaciones es un hecho social, no biológico. Si bien las diferencias sexuales son la base sobre la cual se asienta una determinada distribución de papeles sociales, esta asignación no se desprende “naturalmente” de la biología, sino que es un hecho social. Poniendo un ejemplo pedestre pero ilustrativo: la maternidad sin duda juega un papel importante en la asignación de tareas, pero no por parir hijos las mujeres nacen sabiendo planchar y coser.

Es importante analizar la articulación de lo biológico con lo social, o sea, no negar las indudables diferencias biológicas entre mujeres y hombres; pero también hay que reconocer que lo que marca la diferencia fundamental entre los sexos es el género.

La estructuración del género llega a convertirse en un hecho social de tanta fuerza que inclusive se piensa como natural; lo mismo pasa con ciertas capacidades o habilidades supuestamente biológicas que son construidas y promovidas social y culturalmente. Hay que tener siempre presente que hay mayor parecido que diferencias como especie entre mujeres y hombres.

19. Una de las conclusiones a que se llega en el libro coordinado por Maccoby (1966) es que muchísimas de las personas estudiadas que presentan más talento y más creatividad de los comunes son justamente aquellas que se alejan de la conducta de género estereotipada, o sea, las mujeres “masculinas” y los hombres “femeninos”.

5

Pero ¿qué aporta de nuevo y cómo es utilizada la categoría de género?

En principio, lo que aporta básicamente es una nueva manera de plantearse viejos problemas. Los interrogantes nuevos que surgen y las interpretaciones diferentes que se generan no solo ponen en cuestión muchos de los postulados sobre el origen de la subordinación femenina (y de sus modalidades actuales), sino que replantean la forma de entender o visualizar cuestiones fundamentales de la organización social, económica y política, como el sistema de parentesco y el matrimonio. Por ejemplo, Lévi-Strauss ha señalado que el matrimonio es un dispositivo cultural que asegura un estado de dependencia recíproca entre los sexos. El uso de la categoría de género ha puesto de relieve que dicho estado de dependencia es solo recíproco en el nivel más elemental e individual, pues la asimetría fundamental permanece. Es decir: los hombres –en conjunto– son quienes ejercen el poder sobre las mujeres –como grupo social.

Además, esta categoría permite sacar del terreno biológico lo que determina la diferencia entre los sexos y colocarlo en el terreno simbólico. Así se da una coincidencia importante con la teoría psicoanalítica freudiana, que también privilegia lo simbólico sobre lo anatómico.²⁰ No estaría de más explorar esta coincidencia, ya que justamente el psicoanálisis estudia el proceso individual de adquisición de género en las personas.

La categoría género permite delimitar con mayor claridad y precisión cómo la diferencia cobra la dimensión de desigualdad. Algunos autores consideran que dicha transformación se da en el terreno del parentesco; otros, que la desigualdad se funda en la distribución asimétrica de tareas; pocos más, que en el territorio de lo simbólico, especialmente en las estructuras de prestigio, es donde surge la subordinación.

20. Toda la obra de Freud es un cuestionamiento de lo aparente –lo cual incluye la anatomía– y una reivindicación de lo simbólico. Una buena introducción al psicoanálisis es N. Braunstein *et al.* (1981). Dos autores que privilegian aspectos socioculturales son Paul Ricoeur ([1965] 1970) y León Rozitchner (1972). Además, vale la pena leer el artículo de Freud “El malestar en la cultura” (en N. Braunstein *et al.*, 1981). Allí aparece un artículo interesante: “Algunas consecuencias políticas de la diferencia psíquica de los sexos”, de Frida Saal. Y no se puede dejar pasar el artículo clásico de Freud “Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos”, en el tomo 19 de sus *Obras completas* (1976).

Una de las primeras antropólogas que consideraron que el intento por comprender y desentrañar la construcción del género en su contexto social y cultural es una de las tareas más importantes de la ciencia social contemporánea y cuya reflexión teórica es un punto de referencia y de partida para los posteriores estudios de género en antropología es Gayle Rubin (1996). Ella publica en 1975 un artículo titulado “The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex”. Señalando la necesidad de desentrañar la parte de la vida social que es el *locus* (el lugar) de la opresión de las mujeres, de las minorías sexuales y de ciertos aspectos de la personalidad humana, ella nombra ese lugar como “el sistema sexo/género”.

Como definición preliminar Rubin plantea que el sistema sexo/género es el conjunto de acuerdos por los cuales una sociedad transforma la sexualidad biológica en producto de la actividad humana; con estos “productos” culturales cada sociedad arma un sistema sexo/género, o sea, un conjunto de normas a partir de las cuales la materia cruda del sexo humano y de la procreación es moldeada por la intervención social, y satisfecha de una manera convencional, sin importar qué tan extraña resulte a otros ojos.²¹ Su analogía es la siguiente: el hambre es hambre en todas partes, pero cada cultura determina cuál es la comida adecuada; igual el sexo es sexo en todas partes, pero lo considerado “conducta sexual aceptable” varía de cultura en cultura.

Rubin señala que la subordinación de las mujeres es producto de las relaciones que organizan y producen la sexualidad y el género. Partiendo del conocido planteamiento de Lévi-Strauss respecto de que el intercambio de mujeres –como primer acto cultural que reglamenta la prohibición del incesto– es lo que constituye a la sociedad, Rubin profundiza qué significa diferencialmente este acto para hombres y para mujeres: de entrada, los hombres tienen ciertos derechos sobre las mujeres que las mujeres no tienen sobre ellos ni sobre sí mismas. Por lo tanto ella rechaza la hipótesis de que la opresión de las mujeres se deba a cuestiones económicas, señalando que éstas son secundarias y derivativas.

21. En el estudio transcultural clásico de las conductas sexuales Ford y Beach (1951) describen la amplia variación de lo que se considera sexual, incluyendo conductas que a nosotros nos parecen tan extrañas como las nuestras a otros ojos.

Rubin subraya la necesidad de analizar la forma en que las transacciones matrimoniales están articuladas con arreglos políticos y económicos. Esta articulación crea una situación muy compleja, y es muy difícil que las mujeres puedan salirse de ella o enfrentarla: la estructura de parentesco señala un espacio determinado para las mujeres, mismo que supone una serie de tareas de género; el lugar en la estructura de parentesco está determinado por el sistema de intercambio matrimonial, que también reglamenta las funciones reproductoras de las mujeres, restringiendo las áreas productivas y la participación pública. Rubin tiene claro que hay un terreno donde los estudios de Lévi-Strauss y los de Freud se superponen, terreno que ella considera prioritario abordar teóricamente.²² Para ver lo que las estructuras de parentesco y de matrimonio tienen de político y económico ella plantea que se necesita elaborar una “economía política del sexo”.

De ese artículo pionero de Rubin a los actuales estudios antropológicos sobre género ha pasado más de una decena de años. Durante este tiempo se han desarrollado mucho los estudios de género, no solo en antropología sino también en otras ciencias sociales.²³ Ya para finalizar estas notas quiero mostrar como un ejemplo lo que se está trabajando actualmente en antropología. He seleccionado la compilación de Ortner y Whitehead (1981) *Sexual Meanings: the cultural construction of gender and sexuality*, una compilación de ensayos antropológicos dirigidos a entender cómo la sexualidad y el género toman forma por las matrices culturales y sociales en las que están insertos. Estos ensayos se salen de la temática tradicional asociada con la problemática de género (por ejemplo, comparaciones transculturales de roles) e incursionan en un amplio espectro de prácticas y creencias sexuales (como por ejemplo, la virginidad ceremonial en Polinesia, la homosexualidad institucionalizada en

22. Un intento de abordar esa superposición Lévi-Strauss/Freud lo hace el psicoanalista y antropólogo George Devereux con su etnopsicoanálisis. Ha publicado cientos de artículos y sus libros traducidos al español son: *Ensayos de etnopsiquiatría general* ([1970] 1973); *Etnopsicoanálisis complementarista* ([1972] 1975); *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento* ([1967] 1977); *Baubo, la vulva mítica* ([1983]1984).

23. Una excelente introducción al sistema sexo/género desde una perspectiva feminista se encuentra en María Jesús Izquierdo (1983). Con una perspectiva sociológica destacan Ann Oakley (1972); Diana Leonard Barker y Sheila Allen (eds.) (1976); Pauline Hunt (1980). No está de más citar el muy cuestionable cuestionado, pero de todas maneras interesante, *Gender* de Iván Illich (1982).

Estados Unidos, la ideología sexual masculina en Andalucía), intentando ir más allá de lo descriptivo, situándose en una perspectiva de análisis simbólico y explorando también los procesos culturales y sociales al mismo tiempo que tratan de desentrañar los *significados* de dichas prácticas y creencias.

La amplia introducción a cargo de las dos compiladoras, Sherry B. Ortner y Harriet Whitehead, es, en sí misma, un artículo, con comentarios teóricos y metodológicos sustanciosos. Los ensayos están agrupados bajo dos rubros: a) la organización cultural del género y b) los contextos políticos de género.

Todos los trabajos parten del mismo cuestionamiento: ¿qué es lo que *significan* el género y la sexualidad en una cultura dada? Símbolos, productos o construcciones culturales, el género y la sexualidad son, por lo tanto, materia de interpretación y análisis simbólico (¡cuánta razón tenía Freud!), materia que se relaciona con otros símbolos y con las formas concretas de la vida social, económica y política. Pero los rubros bajo los que están agrupados responden a dos enfoques metodológicos distintos. Ortner y Whitehead llaman al primero, que tiene el énfasis puesto en desentrañar la lógica interna y las relaciones estructurales entre los símbolos, enfoque culturalista y al segundo, que pone énfasis en analizar la relación entre los símbolos y sus significados y los diversos aspectos de la vida social, enfoque sociológico.

Ambos enfoques no son ni mutuamente excluyentes, ni opuestos; deben de ser interpretados solamente como distintos énfasis metodológicos dentro de un intento común por interpretar y analizar el género como un sistema cultural. Todos los ensayos comparten la perspectiva de que el género y la sexualidad son construcciones simbólicas, cualesquiera que sean las bases "naturales" de la diferencia entre los sexos. Ambos enfoques intentan detectar cuáles son los aspectos económicos, políticos y sociales más significativos para la construcción del género y cómo cierto tipo de orden social genera percepciones específicas sobre el género y la sexualidad. Estas concepciones son vistas como emergentes de las formas de acción que se dan en la vida social, política y económica.

Aunque todos los artículos tienen reflexión teórica, el de Salvatore Cucchiari (1996), "The gender revolution and the transition bisexual

horde to patrilocal band: the origins of gender hierarchy”, resulta especialmente interesante. Concebido como un “experimento” teórico, Cucchiari trata de imaginarse un mundo sin género y se pregunta qué aspectos de la organización social estarían ausentes o modificados en esa situación. Revisa primero cuestiones que van desde el parentesco hasta el psicoanálisis y construye un marco interpretativo que utiliza después para analizar datos arqueológicos del Paleolítico. Concluye, aceptando los límites de su especulación, que el género es una construcción social, cultural e histórica.

La introducción de Ortner y Whitehead (cada una tiene, además, un ensayo propio, la primera con el enfoque sociológico y la segunda con el culturalista) resulta muy útil para tener una visión de conjunto. Aparte de que trazan un amplio panorama explicativo de los ensayos compilados, analizando las implicaciones de los aspectos metodológicos y refiriéndolas a cuestiones actuales de la antropología social, las compiladoras también realizan un resumen en el que presentan los aspectos generales de las ideologías de género. Ellas señalan que hay que distinguir que el grado en que las culturas tienen nociones formales, a veces muy elaboradas, de género y sexualidad es muy variable. La comparación entre las culturas del Mediterráneo y las del norte de Europa es muy ilustrativa. Mientras que las mediterráneas tienen concepciones de género muy complejas y específicas que definen y organizan áreas de la vida tales como el trabajo, el ocio, la actividad religiosa, etc., las del norte de Europa son menos elaboradas y por lo tanto el género tiene menos injerencia en esos terrenos de la vida.

Ortner y Whitehead también subrayan que no todas las culturas elaboran nociones de masculinidad y feminidad en términos de dualismo simétrico. Aunque en la mayoría de los casos (y esa es otra de las tendencias) las diferencias entre hombres y mujeres son conceptualizadas en términos de conjuntos de oposiciones binarias, metafóricamente asociadas, hay veces en que los sexos aparecen como gradaciones en una escala. Claro que hay oposiciones recurrentes transculturalmente (Lévi-Strauss las menciona también): mujer/hombre va con naturaleza/cultura, interés privado/interés social, esfera doméstica/ámbito público, etcétera.

Otra tendencia que aparece es la de definir a los varones en términos de su *status* o de su papel: guerrero, cazador, jefe, etcétera, mientras que la tendencia respecto de las mujeres es definir las en términos androcéntricos, por su relación con los hombres: esposa, hija, hermana, etc.

Las compiladoras señalan también que los ejes que dividen y distinguen lo masculino de lo femenino, en realidad jerarquizan lo masculino sobre lo femenino y distinguen a las personas del mismo género. Los ejes de valoración son culturales y aún fuera del terreno del género ésta se realiza con términos genéricos. En muchas partes se suele valorar la fuerza sobre la debilidad, y se considera que los varones son los fuertes y las mujeres las débiles. De ahí que resulte coherente el que, por ejemplo, en México, esto se manifieste con expresiones del tipo “pareces vieja” (ante la “debilidad” de un hombre) o “ni pareces vieja” (dirigida a una mujer como halago); la expresión “vieja el último”, común entre niños que van a comenzar una carrera, también es utilizada por niñas.

Después de resumir las tendencias generales de las ideologías de género, Ortner y Whitehead presentan su hipótesis: la organización social del prestigio es el aspecto que afecta más directamente las nociones culturales de género y sexualidad. Partiendo de la idea de que hay transacciones dinámicas entre los aspectos económicos y los ideológicos en una sociedad ellas proponen que algo que los articula es el sistema de prestigio. Al estudiar la forma en que el prestigio es distribuido, regulado y expresado socialmente se establece una perspectiva que permite entender muchos aspectos de las relaciones sociales entre los sexos, y de cómo son vistas culturalmente. Los sistemas de prestigio son parte del orden político, económico y social. Así, el parentesco, el matrimonio y las relaciones de producción tienen un lugar dentro de estos sistemas de prestigio. Para Ortner y Whitehead, el prestigio es un concepto que permite comprender las implicaciones más claras e inteligibles de las ideas de género. De ahí la importancia de los sistemas de prestigio para comprender ciertos conceptos que tienen que ver con el género, como por ejemplo el concepto del honor.²⁴

24. Ver el clásico artículo de Pitt-Rivers “Honor y categoría social”, en J. G. Peristiany (ed.) (1968).

Los sistemas de prestigio están entretnejidos con las construcciones culturales de género. Ortner y Whitehead afirman que un sistema de género es, primero que nada, un sistema de prestigio y que, si se parte de ese punto, ciertos aspectos transculturales de las ideologías de género cobran sentido. Proponen estudiar ciertos aspectos de las relaciones entre el género y otros órdenes de prestigio, analizando la relación de mutua metaforización entre las categorías de género y las usadas por el sistema de prestigio.

No es posible dar cuenta aquí de la variedad de las reflexiones que aparecen en *Sexual Meanings*. La perspectiva simbólica que comparten, más la utilización de la categoría género, les permiten hacer una lectura diferente de aspectos que parecían ya haber sido suficientemente analizados: la dote, el control de la actividad sexual premarital, la endogamia, el precio de la esposa, la herencia femenina, la virginidad, la homosexualidad institucionalizada, la ideología y las prácticas sexuales.

Aunque sus planteamientos no tienen todavía la estructuración de una teoría ya constituida son realmente muy estimulantes y no solo para la antropología. Aparte de los datos etnográficos y su novedosa interpretación, el volumen tiene otra aportación indudable: la clara intención política de investigar cuáles son las fuerzas sociales y los elementos culturales que construyen, moldean y modifican las ideas sobre el género para así acabar con lo que parece ser el *locus* de la opresión, subordinación, o cómo quiera llamársela, femenina: el “sistema sexo/género” que denominó Rubin.

6

Tal vez todavía es muy pronto para afirmar que el uso de esta categoría modificará sustancialmente el tipo de investigación y reflexión antropológica. Lo que sí ya ha hecho es permitir el desmantelamiento del pensamiento biologicista (tanto patriarcal como feminista) respecto del origen de la opresión femenina, ubicándolo en el registro “humano”, o sea, en lo simbólico. El proceso ha sido relativamente rápido.

La transición de estudiar lo femenino y lo masculino en culturas dadas a plantearse qué es lo que significan lo femenino o lo masculino y cómo se articulan con otras áreas de la vida se ha dado en un lapso de diez años.

El cuestionamiento a la “naturalidad” del género lleva a reconocer el prejuicio naturalista que se expresa en otros terrenos. Entre concebir al género de manera lévi-straussiana, como un sistema de prohibiciones, y pensarlo de manera freudiana, como un sistema simbólico, hay un trecho ideológico sustantivo que tiene implicaciones importantes, no solo en el terreno de la investigación y la reflexión (la teoría) sino también en el de la política (la praxis).

El análisis de la articulación entre el sistema de prestigio y el de género (articulación que supuestamente se da en el sistema de parentesco y de matrimonio) pone en evidencia una importante contradicción: que aunque la estructura de la sociedad sea patriarcal y las mujeres como género estén subordinadas, los hombres y las mujeres de un mismo rango están mucho más cerca entre sí que de los hombres y mujeres con otro *status*. Esta contradicción ha sido uno de los puntos más álgidos del debate feminista. A pesar de la universalidad de la subordinación femenina, la diferencia específica de clase (y también de etnia) crea una separación entre las mujeres. El debate sobre la imposibilidad de desarrollar una propuesta política para las mujeres que concilie la igualdad de los problemas de género con las diferencias específicas de clase y etnia ha sido una constante de la corriente marxista del feminismo.²⁵ Muchos de los elementos de la discusión –el papel de las mujeres en el modo de producción (su trabajo doméstico no pagado) y de reproducción (la maternidad y la función de las mujeres en la familia)– son examinados por antropólogos feministas en sociedades no tan complejas como las capitalistas. Conocer esos materiales, criticarlos, confrontar sus interpretaciones con lo que está pasando aquí y ahora es un paso útil para el necesario debate que enlaza la teoría con la praxis.

Ya para terminar, quiero señalar que las antropólogas feministas que trabajan en la dirección de unir teoría y praxis, apoyándose en el

25. De la corriente marxista (también llamada socialista) del feminismo, el clásico fue Juliet Mitchell ([1971] 1974). Del planteamiento original de Mitchell surgieron muchos otros, más elaborados, que tratan de la situación de las mujeres en sociedades de clases, y otros más que analizan específicamente la relación política entre feminismo y socialismo. Destacan: Annette Kuhn y Ann Marie Wolpe (eds.) (1978); Heleieth I. B. Saffioti, (1978); Zillah R. Eisenstein (comp.) ([1978] 1980); Batya Weinbaum ([1978] 1984); Sheila Rowbotham, Lynne Segal and Hilary Wainwright, (1979); Michele Barrett (1980); Lydia Sargent (ed.) (1981).

marxismo y en el psicoanálisis, lo hacen con una clara conciencia de trabajo colectivo. Rayna Reiter lo expresó con estas palabras:

Pasarán fácilmente décadas antes de que la crítica feminista aporte lo que Marx, Weber, Freud o Lévi-Strauss han logrado en sus áreas de investigación. Pero un punto principal de la crítica feminista es que las feministas no intentamos repetir ese proceso por el cual individuos impresionantemente preparados como académicos y totalmente confiados en su misión como pensadores críticos, redefinen una tradición dándole una nueva dirección. A lo que nos dirigimos y lo que intentamos es algo deliberadamente menos grandioso y conscientemente más colectivo. Porque aunque somos hijas de los patriarcas de nuestras respectivas tradiciones intelectuales, también somos hermanas en un movimiento de mujeres que luchan por definir nuevas formas de proceso social en la investigación y en la acción. En nuestro papel de hermanas luchamos por una noción compartida, más recíproca, de investigación comprometida (1975).

Reiter finaliza señalando que todo ese trabajo colectivo servirá “para apoyar e informar a un contexto social desde el cual se procederá a desmantelar las estructuras de la desigualdad”.

Bibliografía

Acevedo, Marta, Angelina del Valle, Marta Lamas, María Elena Sánchez y Guadalupe Zamarrón. Piezas de un rompecabezas. *Fem*, 5, 1978, 11-26.

Ardener, Edwin (1975). Belief and the Problem of Women. En Shirley Ardener (ed.), *Perceiving Women* (pp. 1-17). Londres: Malaby Press.

Ardener, Edwin (1975). The “Problem” Revisited. En Shirley Ardener (ed.), *Perceiving Women* (pp. 19-27). Londres: Malaby Press.

Bachofen, Jacob J. (19679. *Myth, Religion, and Mother Right*. Traducido por Ralph Manheim. Princeton University Press.

Balletbó, Anna, et al. (1977). *La liberación de la mujer. Año Cero*. Barcelona: Granica Editor.

Bamberger, Joan (1991). El mito del matriarcado: ¿Por qué gobiernan los hombres en las sociedades primitivas? En Olivia Harris y Kate Young (comp.), *Antropología y feminismo* (pp. 63-82). Madrid: Cátedra.

Barrett, Michele (1980). *Women's Oppression Today; Problems in Marxist Feminist Analysis*. Londres: Verso Editions.

Bartra, Eli (comp.) (2002). *Debates en torno a una metodología feminista*. México: Programa Universitario de Estudios de Género/UNAM.

Braunstein, Néstor et al. (1981). *Psicología: ideología y ciencia*. México: Siglo XXI.

Briffault, Robert (1927). *The Mothers: The Matriarchal Theory of Social Origins*. Nueva York: MacMillan.

Briffault, Robert (1974). *Las madres*. Buenos Aires: Ediciones Siglo Veinte.

Burke Leacock, Eleanor (1981). *Myths of Male Dominance*. Nueva York: Monthly Review Press.

Chodorow, Nancy (1978). *The Reproduction of Mothering. Psychoanalysis and the Sociology of Gender*. Berkeley/ Los Angeles: University of California Press.

Chodorow, Nancy (1986). *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*. Barcelona: GEDISA.

Coward, Rosalind (1983). *Patriarchal Precedents. Sexuality and Social Relations*. Londres: Routledge & Kegan Paul.

Devereux, G (1937). Institutionalized homosexuality of the Mohave Indians. *Human Biology*, 9, 498-527.

Devereux, George ([1967] 1977). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI.

Devereux, George ([1970] 1973). *Ensayos de etnopsiquiatría general*. Barcelona: Barral.

Devereux, George ([1972] 1975). *Etnopsicoanálisis complementarista*, Buenos Aires: Amorrortu.

Devereux, George ([1983] 1984). *Baubo, la vulva mítica*. Barcelona: Icaria.

Diner, Helen (1973). *Mothers and Amazons*. Nueva York: Anchor Press/ Doubleday.

Einsenstein, Zillah R. (comp.) ([1978] 1980). *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*. México: Siglo XXI.

Einsenstein, Zillah R. (comp.) (1980). *Patriarcado capitalista y feminismo socialista*. México: Siglo XXI.

Etienne, Monay Eleanor Leacock (eds.) (1980). *Women and Colonization. Anthropological Perspectives*. Nueva York: A J.F. Bergin Publishers Book.

Fem (1980, 1981 y 1984). Números 12, 13, 17, 31 y 32. Ciudad de México: Nueva Cultura Feminista.

Firestone, Shulamith ([1970] 1976). *La dialéctica del sexo*. Barcelona: Kairós.

Ford, C. S. y Beach, F. A. (1951). *Patterns of Sexual Behavior*. Nueva York: Harper & Bros.

Ford, Clellan, y Beach, Frank (1972). *Patterns of Sexual Behaviour*. Nueva York: Pantheon.

Fox, Robin (1967). *Kinship and Marriage*. Londres: Pelican Books.

Freud, Sigmund (1976). Algunas consecuencias psíquicas de la diferencia anatómica de los sexos. En *Obras Completas*, tomo 19. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, Sigmund (1981). El malestar en la cultura. En Néstor Braunstein *et al.*, *A medio siglo de El malestar de la cultura de Sigmund Freud*. México: Siglo XXI.

Friedl, Ernestine (1975). *Women and men: an anthropologist's view*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

García Flores, Margarita (1979). *¿Solo para mujeres? Y en medio de nosotras un macho como un dios*. México: UNAM.

Goldberg, Steven ([1973] 1976). *La inevitabilidad del patriarcado*. Madrid: Alianza Editorial.

Harris, Olivia y Kate Young (comps.) (1979). *Antropología y feminismo*. Barcelona: Anagrama.

Hartmann, Mary S. y Lois Banner (eds.) (1974). *Clio's Consciousness Raised. New Perspectives on the History of Women*. Nueva York: Harper Colophon Books.

Hunt, Pauline (1980). *Gender and Class Consciousness*. Londres: The Macmillan Press.

Illich, Iván (1982). *Gender*. Nueva York: Pantheon Books.

Izquierdo, María Jesús (1983). *Las, los, les, (lis, lus). El sistema sexo/género y la mujer como sujeto de transformación social*. Barcelona: La Sal, Edicions de les Dones.

Izquierdo, María Jesús (1985/1986). Hembra-madre. *Fem*, 43, 6-10.

Katchadourian, Herant A. (1983). La terminología del género y del sexo. En Katchadourian, H. A. (comp.) *La sexualidad humana: un estudio comparativo de su evolución*. México: Fondo de Cultura Económica.

Kessler, Evelyn S. (1976). *Women an Anthropological View*. Nueva York: Holt, Rinehart and Winston.

Kuhn, Annette y Ann Marie Wolpe (eds.) (1978). *Feminism and Materialism; Women and Modes of Production*. Londres: Routledge and Kegan Paul.

Lamphere, Louise (1974). Strategies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups. En Rosaldo, Michelle Z. y Lamphere, Louise (eds.) *Women, Culture & Society*. Stanford: Stanford University Press.

Lamphere, Louise (eds.) *Women, Culture & Society*. Stanford: Stanford University Press.

Leacock, Eleanor (1981). *Myths of Male Dominante*. Nueva York: Monthly Review Press.

Lee, Richard B. y Irven De Vore (eds.) (1968). *Man the Hunter*. Chicago: Aldine-Atherton.

Leonard Barker, Diana y Sheila Allen (eds.) (1976). *Sexual Divisions and Society: Process and Change*. Londres: Tavistock Publications.

Linton, Sally, (1979). La mujer recolectora: sesgos machistas en antropología. En Olivia Harris y Kate Young (comp.), *Antropología y feminismo* (pp. 35-46). Barcelona: Anagrama.

Maccoby, Eleanor E. (ed.) (1966). *The Development of Sex Differences*. Stanford: Stanford University Press.

Malinowski, Bronislaw (1929). *The Sexual Life of Savages*. Londres: Routledge and Kegal Paul.

Malinowski, Bronislaw (1974). *Sexo y represión en la sociedad primitiva*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Marks, Elaine and Isabelle de Courtivron (eds.) (1980). *New French Feminisms*. Nueva York: The University of Massachusetts Press.

Martin, M. Kay y Barbara Voorhies (1978). *La mujer un enfoque antropológico*. Barcelona: Anagrama.

McCormack, Carol y Marilyn Strathern (1980). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press

Millot, Catherine ([1983] 1984). *Exsexo: ensayo sobre el transexualismo*. Buenos Aires: Catálogos-Paradiso.

Mitchell, Juliet ([1971] 1974). *La condición de la mujer*. México Extemporáneos.

Moliner, María (1983). *Diccionario del uso del español*. Madrid: Gredos.

Money, John (1972). *Man & Woman, Boy & Girl* Baltimore/Londres: Johns Hopkins University Press.

Money, John (1982). *El desarrollo de la sexualidad humana. Diferencias y dimorfismo de la identidad de género*. Madrid: Morata.

Murdock, George P. (1949). *Social structure*. Nueva York: The Free Press.

Oakley, Ann (1972). *Sex, Gender and Society*. Londres: Temple Smith.

Ortner, Sherry. (1974). Is Female to Male as Nature is to Culture. En Rosaldo y Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society* (pp. 67-87). California: Stanford University Press.

Pitt-Rivers, Julian (1968). Honor y categoría social. En John George Peristiany (ed.) *El concepto del honor en la sociedad mediterránea*. Barcelona: Editorial Labor.

Raymond, Janice G. (1979). *The transexual empire*. Nueva York: Beacon Press.

Reed, Evelyn (ed.) ([1975] 1980). *La evolución de la mujer. Del clan matriarcal a la familia patriarcal*. Barcelona: Fontamara.

Reiter, Rayna R. (ed.) (1975). *Toward an Anthropology of Women*. Nueva York y Londres: Monthly Review Press.

Rich, Adrienne ([1976] 1978). *Nacida de mujer*. Barcelona: Editorial Noguer.

Ricoeur, Paul ([1965] 1970). *Freud: una interpretación de la cultura*. México: Siglo XXI.

Rohrlich-Leavitt, Ruby, Barbara Sykes y Elizabeth Weatherford (1979). La mujer aborigen: el hombre y la mujer. Perspectivas antropológicas. En Olivia Harris y Kate Young (comp.), *Antropología y feminismo* (pp. 47-60). Barcelona: Editorial Anagrama.

Rosaldo, Michelle Z. y Lamphere, Louise (eds.) (1974). *Women, Culture & Society*. Stanford: Stanford University Press.

Rowbotham, Sheila (1992). *Hidden from History: 300 Years of Women's Oppression and the Fight Against it*. Londres: Pluto Press.

Rowbotham, Sheila; Lynne Segal y Hilary Wainwright (1979). *Beyond the Fragments; Feminism and the Making of Socialism*. Londres: Merlin Press.

Rozitchner, León (1972). *Los límites del individualismo burgués*. México: Siglo XXI.

Rubin, Gayle (1975). The Traffic in Women: Notes on the Political Economy of Sex. En Rayna Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women* (pp. 157-210). Nueva York: Monthly Review Press.

Saal, Frida (1981). Algunas consecuencias políticas de la diferencia psíquica de los sexos. En Néstor Braunstein *et al.*, *A medio siglo de El malestar de la cultura de Sigmund Freud*. México: Siglo XXI.

Saffioti, Heleieth I. B. (1978). *Women in Class Society*. Nueva York: Monthly Review Press.

Saks, Karen (1979). Engels Revisited: Women, the Organization of Production and Private Property. En *Women, Culture and Society; Sisters and Wives. The Past and Future of Sexual Equality*. Connecticut/Londres: Greenwood Press.

Sanday Peggy R. (1981). *Female Power and Male Dominance*. Nueva York: Cambridge University Press.

Sanday, Peggy R. (1974). Female Status in the Public Domain. En Michelle Z. Rosaldo y Lydia Sargent (ed.) (1981), *Women and Revolution. A Discussion of the Unhappy Marriage of Marxism and Feminism*. Boston: South End Press.

Schneider, David M. y Kathleen Gough (1961). *Matrilineal Kinship*. Berkeley/Los Angeles: University of California Press.

Stoller, Robert (1968). *Sex and Gender*. Londres: Routledge.

Webster, Paula y Newton, Esther (1991). Matriarcado: enigma y paradigma. En Olivia Harris y Kate Young (comp.), *Antropología y Feminismo* (pp. 83-106). Madrid: Cátedra.

Weinbaum, Batya ([1978] 1984). *El curioso noviazgo entre feminismo y socialismo*. Madrid: Siglo XXI.

Usos, dificultades y posibilidades de la categoría “género”*

Diferencias de idioma, analogías y confusiones conceptuales

En los años setenta el feminismo académico anglosajón impulsó el uso de la categoría *gender* (género) con la pretensión de diferenciar las construcciones sociales y culturales de la biología.¹ Además del objetivo científico de comprender mejor la realidad social, estas académicas tenían un objetivo político: distinguir que las características humanas consideradas “femeninas” eran adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso individual y social, en vez de derivarse “naturalmente” de su sexo. Suponían que con la diferenciación entre sexo y género se podía enfrentar mejor el determinismo biológico y se ampliaba la base teórica argumentativa a favor de la igualdad de las mujeres.

Posteriormente, el uso de la categoría género llevó al reconocimiento de una variedad de formas de interpretación, simbolización y organización de las diferencias sexuales en las relaciones sociales y perfiló una crítica a la existencia de una esencia femenina. Sin embargo, ahora que en los años noventa se ha popularizado este término, la manera en que con frecuencia se utiliza esa distinción elude equiparar género y sexo.

* Extraído de Lamas, Marta (1995). Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. *La Ventana. Revista del Centro de Estudios del Género* (Guadalajara), (1). <https://www.redalyc.org/pdf/112/11202105.pdf> Este ensayo es una elaboración de la ponencia “Algunas dificultades en el uso de la categoría género”, presentada en la sesión “Antropología de género: teoría y método”, durante el XII Congreso Internacional de Ciencias Antropológicas y Etnológicas, México, agosto, 1993.

1. Parte de ese proceso está en Lamas (1986).

Son varias –y de diferente índole– las dificultades para utilizar esta categoría. La primera es que el término anglosajón *gender* no se corresponde totalmente con el español “género”: en inglés tiene una acepción que apunta directamente a los sexos (sea como accidente gramatical, sea como engendrar) mientras que en español se refiere a la clase, especie o tipo a la que pertenecen las cosas, a un grupo taxonómico, a los artículos o mercancías que son objeto de comercio y a la tela.²

Decir en inglés “vamos a estudiar el género” lleva implícito que se trata de una cuestión relativa a los sexos; plantear lo mismo en español resulta críptico para los no iniciados; ¿se trata de estudiar qué género: un estilo literario, un género musical o una tela? En español la connotación de género como cuestión relativa a la construcción de lo masculino y lo femenino solo se comprende en función del género gramatical, pero únicamente las personas que ya están en antecedentes del debate teórico al respecto lo comprenden como relación entre los sexos, o como simbolización o construcción cultural.

Cada vez se habla más de la perspectiva de género, sin embargo al analizar dicha perspectiva se constata que género se usa básicamente como sinónimo de sexo: la variable de género, el factor género, son nada menos que las mujeres. Aunque esta sustitución de mujeres por género se da en todas partes, entre las personas hispanoparlantes tiene una justificación de peso: en español se habla de las mujeres como “el género femenino”, por lo que es fácil deducir que hablar de género o de perspectiva de género es referirse a las mujeres o a la perspectiva del sexo femenino.

En un ensayo clave, Joan W. Scott apunta varios usos del concepto de género y explica cómo “la búsqueda de legitimidad académica” llevó a las estudiosas feministas en los ochenta a sustituir mujeres por género:

En los últimos años cierto número de libros y artículos cuya materia es la historia de las mujeres, sustituyeron en sus títulos “mujeres” por “género”. En algunos casos esta acepción, aunque se refiera vagamente a ciertos conceptos analíticos, se relaciona realmente

2. El *Diccionario del uso del español* de María Moliner consigna cinco acepciones de género; la última es la relativa al género gramatical.

con la acogida política del tema. En esas ocasiones, el empleo de “género” trata de subrayar la seriedad académica de una obra, porque “género” suena más neutral y objetivo que “mujeres”. “Género” parece ajustarse a la terminología científica de las ciencias sociales y se desmarca así de la (supuestamente estridente) política del feminismo. En esta acepción, “género” no comporta una declaración necesaria de desigualdad o de poder, ni nombra al bando (hasta entonces invisible) oprimido [...] “género” incluye a las mujeres sin nombrarlas y así parece no plantear amenazas críticas (1990).

Para Scott, este uso descriptivo del término, que es el más común, reduce el género a “un concepto asociado con el estudio de las cosas relativas a las mujeres”. Empleado con frecuencia por los historiadores para “trazar las coordenadas de un nuevo campo de estudio” (las mujeres, los niños, las familias y las ideologías de género), referido “solamente a aquellas áreas –tanto estructurales como ideológicas– que comprenden relaciones entre los sexos” este uso respalda un “enfoque funcionalista enraizado en último extremo en la biología” (1990).

Pero la cuestión no queda ahí. Scott señala además que, “género” se emplea también para designar las relaciones sociales entre los sexos,

para sugerir que la información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres, que un estudio implica al otro. Este uso insiste en que el mundo de las mujeres es parte del mundo de los hombres, creado en él y por él. Este uso rechaza la utilidad interpretativa de la idea de las esferas separadas, manteniendo que el estudio de las mujeres por separado perpetúa la ficción de que una esfera, la experiencia de un sexo, tiene poco o nada que ver con la otra (1990).

Finalmente, para Scott, la utilización de la categoría género aparece no solo como forma de hablar de los sistemas de relaciones sociales o sexuales sino también como forma de situarse en el debate teórico. Los lenguajes conceptuales emplean la diferenciación para establecer significados y la diferencia de sexos es una forma primaria de diferenciación

significativa. El género facilita un modo de decodificar el significado que las culturas otorgan a la diferencia de sexos y de comprender las complejas conexiones entre varias formas de interacción humana.

Scott propone una definición de género que tiene dos partes analíticamente interrelacionadas, aunque distintas, y cuatro elementos. Lo central de la definición es la “conexión integral” entre dos ideas: el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales basadas en las diferencias que distinguen los sexos y el género es una forma primaria de relaciones significantes de poder.

Scott distingue los elementos del género, y señala cuatro principales:

1. Los símbolos y los mitos culturalmente disponibles que evocan representaciones múltiples.
2. Los conceptos normativos que manifiestan las interpretaciones de los significados de los símbolos. Estos conceptos se expresan en doctrinas religiosas, educativas, científicas, legales y políticas, que afirman categóricamente y unívocamente el significado de varón y mujer, masculino y femenino.
3. Las instituciones y organizaciones sociales de las relaciones de género: el sistema de parentesco, la familia, el mercado de trabajo segregado por sexos, las instituciones educativas, la política.
4. La identidad. Scott señala que, aunque aquí destacan los análisis individuales –las biografías– también hay posibilidad de tratamientos colectivos que estudian la construcción de la identidad genérica en grupos. Esta es una parte débil de su exposición, pues mezcla identidad subjetiva e identidad genérica.

Scott cita a Bourdieu, para quien

la “di-visión del mundo”, basada en referencias a “las diferencias biológicas y sobre todo a las que se refieren a la división del trabajo de procreación y reproducción” actúa como la “mejor fundada de las ilusiones colectivas”. Establecidos como conjunto objetivo de referencias, los conceptos de género estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social (1991).

Ya que estas referencias establecen un control diferencial sobre los recursos materiales y simbólicos, el género se implica en la concepción y construcción del poder. Por ello Scott señala que el género es el campo primario dentro del cual o por medio del cual se articula el poder. El ensayo de Scott tiene varios méritos. Uno fundamental es su cuestionamiento al esencialismo y la ahistoricidad. Ella aboga por la utilización no esencialista de género en los estudios históricos feministas: “necesitamos rechazar la calidad fija y permanente de la oposición binaria, lograr una historicidad y una desconstrucción genuinas de los términos de la diferencia sexual” (1991).

Además, su ensayo ordena y clarifica el debate, y propone una vinculación con el poder. Otro acierto es señalar, muy en la línea de decir que el emperador no tiene ropa, la obviedad de la sustitución “académica” de mujeres por género. Esta medida de política “académica” ignora el esfuerzo metodológico por distinguir construcción social de biología que alentó mucho el trabajo pionero de género.

La simbolización cultural de la diferencia sexual

A lo largo de los últimos 20 años, investigadores y pensadores de diversas disciplinas han utilizado la categoría género de diferentes maneras. Aunque muchas cuestiones dificultan una unificación total en el uso de esta categoría, podemos distinguir dos usos básicos: el que habla de género refiriéndose a las mujeres y el que se refiere a la construcción cultural de la diferencia sexual, aludiendo a las relaciones sociales de los sexos.

Scott plantea una ventaja de usar género para designar las relaciones sociales entre los sexos: mostrar que no hay mundo de las mujeres aparte del mundo de los hombres, que la información sobre las mujeres es necesariamente información sobre los hombres. Usar esta concepción de género lleva a rechazar la idea de las esferas separadas. Scott señala que los “estudios de la mujer” perpetúan la ficción de que la experiencia de un sexo tiene poco o nada que ver con la experiencia del otro. Aunque existe ese riesgo, creo que es menor, ya que muchos trabajos ubicados en

los “estudios de la mujer” integran la perspectiva de relaciones sociales entre los sexos. El uso de la categoría género implica otra índole de problemas: dependiendo de la disciplina de que se trate es que se formulará la interrogante sobre ciertos aspectos de las relaciones entre los sexos o de la simbolización cultural de la diferencia sexual.

Desde la antropología, la definición de género o de perspectiva de género alude al orden simbólico con que una cultura dada elabora la diferencia sexual. Un ejemplo de una investigación antropológica que explora este ámbito desde una perspectiva de género es la que realizó el antropólogo español Manuel Delgado (1993). Puede ser ilustrativo observar el análisis de un fenómeno social desde esta perspectiva de género.

Delgado se propuso analizar la violencia popular anticlerical en España, fenómeno que ha sido explicado con elementos que proceden del campo estrictamente político institucional y económico: la complicidad de la Iglesia con los latifundistas, los carlistas, el absolutismo, la monarquía y el Estado, la insurrección militar, etcétera. Sin negar que puedan tener un lugar estratégico en cualquier clarificación, Delgado insiste en que estos aspectos no bastan para dar cuenta del aspecto irracional del fenómeno, y sostiene que los elementos explicativos tradicionales muchas veces han actuado como lo que Lévi-Strauss llama “racionalizaciones secundarias”, o Althusser “sobredeterminaciones de causa”.

Delgado relata cómo en España, como reacción al levantamiento militar de Franco en 1936, los anticlericales incendiaron y arrasaron miles de iglesias, y destruyeron sus objetos rituales, incluso las imágenes que poco antes habían llevado en procesión; además, asesinaron a sacerdotes, monjes y monjas. Esto ya había ocurrido en 1835, 1909 y 1931, pero nunca con tanta saña como entonces.

Gran parte de los historiadores de ese fenómeno no ve sino “explosiones en que se manifestaban los instintos sádicos de turbas enloquecidas y sedientas de sangre” (Delgado, 1993). Otros historiadores políticos plantean que esa fue la manera como se canalizó una enemistad violenta contra los poderosos económica o políticamente, cuya hegemonía era sancionada por la institución eclesial y la religión católica.

La interpretación de Delgado va por otra parte, pues penetra en el entramado de la simbolización cultural y localiza los factores ocultos o

tácitos, no explicitados. Delgado se propone prestar atención al contenido simbólico de “los motines iconoclastas y las actitudes sacrílegas” (1993).

Si la gente quemaba iglesias, pateaba confesionarios, defecaba en las pilas bautismales, sacaba los ojos a los santos y colgaba de los testículos a los sacerdotes, los historiadores no se han preguntado qué significaban una iglesia, un confesionario, una pila bautismal, un santo o un sacerdote.

Delgado tiene clara conciencia de que “un acontecimiento es una relación entre algo que pasa y una pauta de significación que subyace”. Por eso él plantea que esos hechos

pertenecen a una misma trama de significaciones, a una redde interrelaciones e interacciones cuya gramática oculta se intenta reconstruir y cuya lógica he tratado de desentrañar [...] (haciendo) intervenir categorías relativas al desglose sexual, es decir, a la construcción cultural de los géneros (1993).

Al elegir una perspectiva de género, Delgado no se plantea “discutir el papel supuestamente real y objetivo de la mujer en el marco doctrinal del catolicismo”, ni la “culpabilización de lo femenino que se desprende del texto bíblico”; él pretende dar cuenta de la simbolización de la diferencia sexual reconstruyendo “la manera como la oposición hombre/mujer se producía en el imaginario de las movilizaciones que habían asumido la misión de destruir lo sagrado”. Eso lo lleva a sugerir que “los ataques a la Iglesia y sus cultos podrían haber funcionado psicológicamente como agresiones contra una suerte de poder, si no femenino, cuando menos feminizante” (1993).

Lo notable de la propuesta de Delgado es que plantea la “consideración del sistema religioso de la cultura en tanto que objeto de identificación genérica, como parte del orden representacional encargado de operar la distinción sexual”. Así, la Iglesia, como “hipóstasis de la autoridad social”, pasaría a ser leída

contribuyendo tanto repertorial como ideológicamente a la esencialización de la femineidad y sus “misterios” y encarnando presuntos peligros para la hegemonía del mundo-hombre. Los disturbios

iconoclastas pasarían así a incorporarse significativamente a la realidad social concebida en clave de género, esto es a las articulaciones metafóricas e institucionales a través de las cuales la cultura procede al marcaje de los sexos (1993).

Delgado coloca en primer plano “la calidad determinante de las diferencias simbólicas entre los sexos”; para él la distribución de funciones sociosexuales tuvo que ocupar un papel

social y psicológicamente fundamental y no marginable en la producción de una ideología obsesivamente centrada en la necesidad de abatir el poder sacramental en España, como requisito ineludible de un fantástico proceso de modernización/virilización, liberador de las antiguas cadenas del pasado/mujer.

El investigador reconstruye la manera en que el género intervenía en la percepción de lo social, lo político o lo cotidiano de los actores históricos. Su interpretación va más allá de, simplemente, reconocer la existencia de dos ámbitos sociales, con sus espacios delimitados y los rituales que los acompañan. De entrada, el hecho de que el clero sea masculino no facilita una interpretación como la suya, que analiza lo relativo a la Iglesia como un territorio feminizante, que amenaza simbólicamente la virilidad. Si Delgado logra ir más allá de lo aparente es porque reconoce el estatuto simbólico de la cultura y distingue entre el orden de lo imaginario y el de lo real. Esto es que analiza cómo los varones perciben a la religión como la maquinaria de integración y control de la sociedad y a las mujeres como madres controladoras. Al relacionar lo femenino con lo religioso, el anticlericalismo se perfila como un proceso de masculinización frente a lo que se percibe como una hegemonía matriarcal.

Aunque desde el plano de los significados culturales, Delgado interpreta el odio contra la Iglesia y el clero como un desplazamiento del desacuerdo hacia las coacciones y fracasos que el imaginario masculino atribuía a figuras intercambiables (la Iglesia y la comunidad social: las esposas y las madres); también insiste en que hay otras cosas en juego y deja abierta su explicación del fenómeno a otros factores. Lo

importante es cómo el uso de esta perspectiva le permite analizar una de las tantas formas simbólicas de que se vale la cultura para institucionalizar la diferencia entre hombres y mujeres y para poner en escena sus confrontaciones.

Principios y mecanismos de oposición binaria del proceso de simbolización

Hemos vislumbrado que el género, como simbolización de la diferencia sexual, se construye culturalmente diferenciado en un conjunto de prácticas, ideas y discursos, entre los que se encuentran los de la religión. También hemos visto, aunque sea someramente, cómo los procesos de significación tejidos en el entramado de la simbolización cultural producen efectos en el imaginario de las personas.

La antropología ha investigado más cómo se instituyen las pautas culturales a partir de la simbolización que cómo opera ésta. La humanización del primate en *homo sapiens* es resultado de su progresiva emergencia del orden biológico hacia el orden simbólico. Su socialización e individuación están ligadas a la constitución de la simbolización. El núcleo inicial y fundador del aparato psíquico, esa parte del individuo que no está determinada por la historia, es la raíz misma de la cultura, es decir, el punto de emergencia del pensamiento simbólico, que se integra en el lenguaje. Con una estructura psíquica universal y mediante el lenguaje los seres humanos simbolizamos y hacemos cultura.

Para Claude Lévi-Strauss, la sorprendente variedad de los fenómenos culturales puede ser comprendida a partir de códigos e intercambios (Castaingts, 1986). Las unidades del discurso cultural son creadas por el principio de oposición binaria y unos cuantos principios subyacen en las reglas de acuerdo con las cuales se combinan esas unidades para dar lugar a los productos culturales existentes: mitos, reglas de matrimonio, arreglos totémicos, etcétera. Es decir, para este antropólogo, las culturas son básicamente sistemas de clasificación, y las producciones institucionales e intelectuales se construyen sobre estos sistemas clasificatorios.

El análisis estructural consiste en distinguir los conjuntos básicos de oposiciones que subyacen a un fenómeno cultural complejo y en mostrar

las formas en que ese fenómeno es, al mismo tiempo, una expresión de esas oposiciones y una reelaboración de ellas. El conocimiento de los conjuntos importantes de oposiciones en una cultura revela los ejes del pensamiento y los límites de lo pensable en una cultura dada.

La cultura es un resultado, pero también es una mediación: es el conjunto de mecanismos de defensa del yo ante la entrada violenta al mundo por el nacimiento y a la paulatina estructuración psíquica, con la adquisición del lenguaje.

Según Freud, nos constituimos en “seres de cultura” cuando ésta ejerce una represión y nos obliga a renunciar a la felicidad absoluta y la reconciliación total, a la completud. Los seres humanos jamás nos reponemos de sabernos incompletos, castrados, ni tampoco de las heridas narcisistas que nos infligen las renunciaciones impuestas por la cultura. No aceptamos la realidad –que somos seres escindidos y que nos vamos a morir– y deseamos lo imposible –la completud y la inmortalidad–. Laplantine (1979) señala que la existencia humana solo es soportable a través de esa “pantalla deformadora” de la realidad que es la cultura.

El lenguaje es un medio fundamental para estructurarnos culturalmente y para volvernos seres sociales. Pero el lenguaje no es solo un instrumento que utilizamos a voluntad, también lo introyectamos inconscientemente. Desde la perspectiva psicoanalítica de Lacan, el acceso del sujeto al uso de una estructura de lenguaje que lo precede coincide con la organización y establecimiento de su inconsciente. De ahí que para Lacan, el inconsciente y el lenguaje están inextricablemente ligados: “el inconsciente está estructurado como un lenguaje”; “el inconsciente es el discurso del Otro”; “el lenguaje es el requisito del inconsciente”. Por un proceso de simbolización, que utiliza la metáfora y la metonimia, muchos de nuestros deseos quedan en el inconsciente y solo mediante el trabajo psicoanalítico podemos reconstruir los caminos metafóricos y metonímicos que adoptaron cuando perdimos su sentido.

Cualquier comprensión del inconsciente requiere la comprensión del lenguaje y de su ciencia particular, la lingüística, de la cual Lacan seleccionó y adaptó ciertos aspectos a sus fines.

Desde la lingüística moderna (en este caso particular, desde Saussure) se puede ver que el lenguaje posee una estructura que está fuera del

control y la conciencia de los hablantes individuales, quienes, sin embargo, hacen uso de esta estructura que está presente en cada una de sus mentes. Unas unidades de sentido, los signos, dividen y clasifican al mundo, y lo hacen comprensible.³

Para Saussure, cada lengua “mapea” conceptualmente, divide o clasifica el mundo de maneras diferentes a partir de las relaciones específicas de los significados y significantes de sus signos: cada lengua articula y organiza el mundo en diferente forma. Por lo tanto, tampoco hay una relación natural entre los signos y el mundo. Se supone que las primeras lenguas se caracterizaron por un principio económico: el máximo rendimiento con el mínimo esfuerzo, y que tuvieron una estructura similar a la de las computadoras, o sea, un lenguaje binario donde se produce información a partir de la afirmación y/o negación de elementos mínimos, de la contraposición de opuestos. Pero los lenguajes, incluso los más “primitivos”, no se limitan a nombrar lo útil o inmediato: son un vehículo para nombrar lo subjetivo, lo mágico o lo misterioso. Esto se consigue a partir de la simbolización y la metaforización. Al nombrar se abre una brecha entre el nombre y aquello que es nombrado: el nombre no es la cosa. Con la poesía (y con el arte en general) se intenta cerrar esa brecha y suscitar una aproximación a esa experiencia indescriptible.

Los seres humanos simbolizamos un material básico, que es idéntico en todas las sociedades: la diferencia corporal, específicamente el sexo. Aunque aparentemente la biología muestra que los seres humanos vienen en dos sexos, son más las combinaciones que resultan de las cinco áreas fisiológicas de las cuales depende lo que, en términos generales y muy simples, se ha dado en llamar el “sexo biológico” de una persona: genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos reproductivos externos (genitales).

Estas áreas controlan cinco tipos de procesos biológicos en un *continuum* –y no en una dicotomía de unidades discretas– cuyos extremos son lo masculino y lo femenino. Por eso las investigaciones más

3. El signo es la unidad fundamental, y es una entidad doble que une al significante (imagen acústica) y al significado (concepto), cuya relación interna es arbitraria; es decir: no existe ninguna razón “natural” o “lógica” para que cierta imagen acústica (o significante) esté unida a cierto concepto (o significado); se trata de una convención social.

recientes en el tema señalan que para entender la realidad biológica de la sexualidad, es necesario introducir la noción de intersexos (Fausto Sterling, 1993). Como dentro del *continuum* podemos encontrar una sorprendente variedad de posibilidades combinatorias de caracteres, cuyo punto medio es el hermafroditismo, los intersexos serían, precisamente, aquellos conjuntos de características fisiológicas en que se combina lo femenino con lo masculino.⁴ Una clasificación rápida e insuficiente de estas combinaciones nos obligan a reconocer por lo menos cinco “sexos” biológicos:

1. varones (es decir, personas que tienen dos testículos)
2. mujeres (personas que tienen dos ovarios)
3. hermafroditas o herms (personas en que aparecen al mismo tiempo un testículo y un ovario)
4. hermafroditas masculinos o merms (personas que tienen testículos, pero que presentan otros caracteres sexuales femeninos)
5. hermafroditas femeninos o fermes (personas con ovarios, pero con caracteres sexuales masculinos)

Esta clasificación funciona solo si tomamos en cuenta los órganos sexuales internos y los caracteres sexuales “secundarios” como una unidad. Pero si nos ponemos a imaginar la multitud de posibilidades a que pueden dar lugar las combinaciones de las cinco áreas fisiológicas ya señaladas, veremos que la dicotomía hombre/mujer es, más que una realidad biológica, una realidad simbólica o cultural. Esta dicotomía se refuerza por el hecho de que casi todas las sociedades hablan y piensan binariamente, y así elaboran sus representaciones.

Las representaciones sociales son construcciones simbólicas que dan atribuciones a la conducta objetiva y subjetiva de las personas. El ámbito social es, más que un territorio, un espacio simbólico definido por la imaginación y determinante en la construcción de la autoimagen de cada persona: nuestra conciencia está habitada por el discurso social. Aunque la multitud de representaciones culturales de los hechos

4. Se calcula que el 4% de la población mundial está compuesta por hermafroditas desde el punto de vista biológico, es decir, por personas que presentan características fisiológicas de los dos sexos.

biológicos es muy grande y tiene diferentes grados de complejidad, la diferencia sexual tiene cierta persistencia fundante: trata de la fuente de nuestra imagen del mundo, en contraposición con un otro. El cuerpo es la primera evidencia incontrovertible de la diferencia humana.

Diferencia sexual: fundamento y entramado de la subordinación femenina

Lo que define al género es la acción simbólica colectiva. Mediante el proceso de constitución del orden simbólico en una sociedad se fabrican las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres. Una investigación especialmente fecunda y esclarecedora es la del antropólogo francés Maurice Godelier (1986) sobre los baruya, una pequeña sociedad de Nueva Guinea.

La situación anómala de esta sociedad, que hasta 1951 desconocía la existencia de los hombres blancos occidentales, permitió un estudio privilegiado. En 1960, cuando el gobierno australiano decidió gobernarlos y emprendió un proceso de “pacificación”, los baruya estaban organizados como una tribu acéfala compuesta de 15 clanes y carecían de clases sociales y Estado. Godelier inició su investigación en 1967 y la visión de conjunto que da de las relaciones entre los hombres y las mujeres, tal y como debieron ser antes de la llegada de los blancos, es que en esa sociedad los hombres disfrutaban de “toda una serie de monopolios o de funciones clave que les aseguraban permanentemente, de modo colectivo e individual, una superioridad práctica y teórica sobre las mujeres, superioridad material, política, cultural, ideal y simbólica” (1967).

Godelier resume la situación de las mujeres como de subordinación: separadas del principal factor de producción (la tierra) y de los principales medios de destrucción y represión (las armas); excluidas del conocimiento de los más sagrados saberes, mantenidas al margen o en un lugar secundario durante las discusiones y toma de decisiones concernientes al interés general de la tribu o a su propio destino individual; valoradas cuando no se quejan y cuando son fieles, dóciles y cooperadoras; intercambiadas entre los grupos, con el agravante de que sus hijos no les pertenecen.

Hemos visto que el proceso de entrada a la cultura es también el proceso de la entrada al lenguaje y al género. En el caso de los baruya, la adquisición del género se confirma, además, con los ritos de iniciación. Para Godelier, el dispositivo central de la dominación masculina es la maquinaria de las iniciaciones. Estos ritos implican un proceso de afirmación de la identidad de género que vuelve evidentes todos los códigos y la información que de manera inconsciente han recibido los jóvenes a lo largo de sus vidas, y que los confirma como “hombres” o “mujeres” capaces de vivir en sociedad. A partir de su iniciación se reafirmará la segregación sexual presente en todos los aspectos, materiales y simbólicos. La vida se divide en masculino y femenino: el trabajo (la caza, la recolección, la agricultura, la ganadería, la producción de sal, la fabricación de útiles, armas, vestidos y adornos, la construcción de casas) y el espacio, desde el exterior (caminos para hombres y para mujeres), hasta el interior (diferentes áreas dentro de las casas).

Godelier cuestiona la explicación tradicional de que la segregación sexual, y su consecuente división del trabajo, explican el predominio social de los hombres y plantea que el predominio masculino presupone esa división del trabajo. Así, Godelier se introduce de lleno en la problemática de lo simbólico. Esta separación de las mujeres de los principales medios de producción, de destrucción y gobierno se interpreta, en el pensamiento baruya, como “la consecuencia de una expropiación básica por parte de los hombres de los poderes creadores que antaño habían pertenecido a las mujeres” (1967). Para los baruya, la superioridad masculina nace del hecho “incontrovertible”, ubicado en el terreno de lo simbólico, de que en épocas remotas sus antepasados varones habían expropiado a las mujeres de sus poderes. Por ello, habían acumulado dos poderes: el que poseen los hombres como tales (simbolizado en el poder fecundante y nutricio de su esperma) y el de las mujeres, poseedoras de poderes femeninos que emanan de una creatividad originaria superior a la de ellos.

En esta interpretación simbólica, Godelier constata el papel relevante desempeñado por la diferencia de sexo. Ésta aparece como “una especie de fundamento cósmico de la subordinación, incluso, de la opresión de las mujeres”. El entramado de la simbolización se hace a partir de

lo anatómico y de lo reproductivo. Godelier señala que para los baruya todos los aspectos (económicos, sociales y políticos) de la dominación masculina se explican por el diferente lugar que ocupa cada sexo en el proceso de la reproducción sexual. Resulta interesante comprobar la actualidad de esa creencia. ¡Esa es también la idea rectora del pensamiento judeocristiano occidental, y compartida hasta la fecha por la mayoría de las sociedades (orientales, musulmanas)!

Ambos sexos comparten esas creencias, y en eso radica su eficacia. Todos los gestos, ritos y prácticas simbólicas que los baruya producen para mostrar y demostrar la primacía de los hombres en el proceso de reproducción de la vida se nutren del imaginario, pero tienen un vigor social avasallador. La convencida participación, de las mujeres constituye la fuerza principal, silenciosa e invisible, de la dominación masculina.⁵

Los baruya piensan que los hombres han sabido apropiarse de los poderes de las mujeres, añadiéndolos a los suyos propios. Obviamente estos poderes no existen más que en el discurso y en las prácticas simbólicas que confirman su existencia. La preocupación por la diferencia sexual y el interés por la reproducción marcan la forma en que la sociedad contempla a los sexos y los ordena en correspondencia con sus supuestos papeles "naturales". Reconocer la diferencia de papeles implica una jerarquización. En el caso de los baruya, hay un verdadero salto mortal simbólico: se disminuye la importancia del papel de la mujer en la reproducción, cuando justamente es del cuerpo de la mujer de donde salen los hijos y es con su leche que éstos sobreviven los primeros meses. Contra los datos de la realidad, prevalece la fuerza de la simbolización.

En su estudio sobre los baruya, Godelier sigue de cerca la operación mediante la cual la diferencia sexual se simboliza y, al ser asumida por el sujeto, produce un imaginario con una eficacia política contundente: las concepciones sociales y culturales sobre la masculinidad y feminidad. El sujeto social es producido por las representaciones simbólicas. Los hombres y las mujeres (baruyas, occidentales, orientales, etcétera)

5. Una explicación de por qué las mujeres no se rebelan contra la dominación que retoma la fórmula de Gramsci de que la hegemonía consiste en dominación más consenso está en Ana M. Rosas (1990).

no son reflejo de una realidad “natural”, sino el resultado de una producción histórica y cultural.⁶

Si, como Delgado proponía, “un acontecimiento es una relación entre algo que pasa y una pauta de significación que subyace” (1993), para comprender más cabalmente las pautas de significación cultural, es necesaria una perspectiva que utilice tanto la antropología como la teoría psicoanalítica.

En cada cultura la oposición hombre/mujer pertenece a una trama de significaciones determinadas, que puede expresarse en alguno de los tres registros de la experiencia humana propuestos por Lacan: simbólico, imaginario y real. En su investigación Godelier reconstruye los mecanismos, la lógica interna de las prácticas sociales y de las ideas que articulan esta configuración de relaciones, y aclara cómo el proceso de simbolización de la diferencia sexual se ha traducido en la desigualdad de poder. Por eso Godelier declara que su investigación “trata acerca del poder, y ante todo, acerca del poder que un sexo ejerce sobre el otro” (1967). La lógica oculta que la antropología que investiga el género intenta reconstruir, desentrañando la red de interrelaciones e interacciones sociales que se construyen a partir de la división simbólica de los sexos, es la lógica del género. Esta lógica parte de una oposición binaria: lo propio del hombre y lo propio de la mujer. Esta distinción, recreada en el orden representacional, contribuye ideológicamente a la esencialización de la feminidad y de la masculinidad.

La lógica del género y la ley social

La cultura marca a los seres humanos con el género y éste marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano. La lógica del género es una lógica de poder, de dominación y es, según Bourdieu, la forma paradigmática de violencia simbólica, definida por este sociólogo francés como aquella violencia que se ejerce sobre un

6. Ya se ha puesto en evidencia ampliamente el trasfondo ideológico del término “natural”, que evoca nociones de inmutabilidad, de corrección, de normalidad.

agente social con su complicidad o consentimiento (1992, p. 171). Para Bourdieu existe gran dificultad para analizar la lógica del género ya que se trata de

una institución que ha estado inscrita por milenios en la objetividad de las estructuras sociales y en la subjetividad de las estructuras mentales, por lo que el analista tiene toda la posibilidad de usar como instrumentos del conocimiento categorías de la percepción y del pensamiento que debería tratar como objetos del conocimiento (1992, p. 171).

Bourdieu comenta que el orden social masculino está tan profundamente arraigado que no requiere justificación; se impone a sí mismo como autoevidente y es tomado como "natural" gracias al acuerdo "casi perfecto e inmediato" que obtiene, por un lado, de estructuras sociales como la organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo, y por otro lado, de estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y las mentes. Estas estructuras cognitivas se inscriben mediante el mecanismo básico y universal de la oposición binaria. Así,

las personas dominadas, o sea las mujeres, aplican a cada objeto del mundo (natural y social) y en particular a la relación de dominación en la que se encuentran atrapadas, así como a las personas a través de las cuales esta relación se realiza, esquemas no pensados de pensamiento que son el producto de la encarnación de esta relación de poder en la forma de pares (alto/bajo, grande/pequeño, afuera/adentro, recto/torcido, etcétera) y que por lo tanto las llevan a construir esta relación desde el punto de vista del dominante como natural (Bourdieu, 1992).

Bourdieu señala que la eficacia masculina radica en que legitima una relación de dominación al inscribirla en lo biológico, que en sí mismo es una construcción social biologizada.

La dominación de género muestra mejor que ningún otro ejemplo que la violencia simbólica se lleva a cabo a través de "un acto de cognición

y de falso reconocimiento que está más allá de, o por debajo de, los controles de la consciencia y la voluntad” (Bourdieu, 1992). Según Bourdieu (1998), este acto se encuentra en las oscuridades de los esquemas de *habitus*, esquemas que a su vez son de género y engendran género.⁷

Bourdieu señala que no se puede comprender la violencia simbólica a menos que se abandone totalmente la oposición escolástica entre coerción y consentimiento, imposición externa e impulso interno. En ese sentido, señala que la dominación de género consiste en lo que se llama en francés *contrainte par corps*, o sea, un encarcelamiento efectuado mediante el cuerpo. El trabajo de la socialización tiende a efectuar una somatización progresiva de las relaciones de dominación de género a través de una operación doble: primero, mediante la construcción social de la visión del sexo biológico, que sirve como la fundación de todas las visiones míticas del mundo; segundo, a través de la inculcación de una *hexis* corporal que constituye una verdadera política encarnada. Este doble trabajo de inculcación, a la vez sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador, impone a mujeres y hombres el género, o sea,

conjuntos diferentes de disposiciones respecto a los juegos sociales que son cruciales en su sociedad, tales como juegos de honor y guerra (adecuados para el despliegue de la masculinidad o la virilidad) o, en sociedades avanzadas, los juegos más valorados, tales como la política, los negocios, la ciencia, etcétera (Bourdieu, 1992).

La masculinización de los cuerpos de los machos humanos y la feminización de los cuerpos de las hembras humanas efectúa una somatización del arbitrario cultural que también se vuelve una construcción durable del inconsciente. Bourdieu, al igual que Godelier, ubica en lo simbólico el origen del estatuto inferior que casi universalmente es asignado a las mujeres.

Para explicar el hecho de que las mujeres, en la mayoría de las sociedades conocidas, están consignadas a posiciones sociales inferiores,

7. El término *habitus* es un concepto clave de Bourdieu, mediante el cual se refiere al conjunto de relaciones históricas “depositadas” en los cuerpos individuales en la forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción.

es necesario tomar en cuenta la asimetría de posiciones adscrita a cada género en la economía de los intercambios simbólicos. Mientras que los varones son los sujetos de las estrategias matrimoniales, a través de las cuales trabajan para mantener o aumentar su capital simbólico, las mujeres son siempre tratadas como objetos de dichos intercambios, en los que circulan como símbolos adecuados para establecer alianzas. Así, investidas de una función simbólica, las mujeres son forzadas continuamente a trabajar para preservar su valor simbólico, ajustándose al ideal masculino de virtud femenina, definida como castidad y candor, y dotándose de todos los atributos corporales y cosméticos capaces de aumentar sus valores atractivo y físico.

Bourdieu afirma que la dominación masculina está fundada sobre la lógica de la economía de los intercambios simbólicos, o sea, sobre

la asimetría fundamental ente hombres y mujeres instituida en la construcción social del parentesco y el matrimonio: esa entre sujeto y objeto, agente e instrumento. Y es la relativa autonomía de la economía del capital simbólico la que explica cómo la dominación masculina se puede perpetuar a sí misma a pesar de transformaciones en el modo de producción. De aquí se desprende que la liberación de las mujeres solo se podrá realizar mediante una acción colectiva dirigida a una lucha simbólica capaz de desafiar prácticamente el acuerdo inmediato de las estructuras encarnadas y objetivas, o sea, de una revolución simbólica que cuestione los propios fundamentos de la producción y reproducción del capital simbólico y, en particular, la dialéctica de pretensión y distinción que es la base de la producción y el consumo de los bienes culturales como signos de distinción (1998).

La ley social refleja la lógica del género y construye los valores e ideas a partir de esa oposición binaria que tipifica arbitrariamente, excluyendo o incluyendo en su lógica simbólica ciertas conductas y sentimientos. Mediante el género se ha “naturalizado” la heterosexualidad, excluyendo a la homosexualidad de una valoración simbólica en equivalentemente aceptable. Aunque en nuestra cultura de facto se acepta

la homosexualidad, el deseo homosexual queda fuera de la lógica del género y tiene los estatutos simbólico, moral y jurídico diferentes al de la heterosexualidad: está fuera de la ley.

De ahí que exista un buen número de personas cuyas vidas están en conflicto abierto con su sociedad. La comprensión del fenómeno de la estructuración psíquica ha dado lugar, en ciertos círculos de especialistas, a una aceptación de la homosexualidad como una identidad sexual tan contingente o tan condicionada como la heterosexualidad.⁸ En consecuencia, existe el paulatino reconocimiento de asociaciones psicoanalíticas y psiquiátricas de que la homosexualidad no es una patología, ni una enfermedad mental. Pero la comprensión teórica sobre la calidad indiferenciada de la libido sexual y el proceso inconsciente que estructura al sujeto hacia la heterosexualidad o la homosexualidad no tiene todavía correspondencia en la lógica simbólica de nuestra cultura, tan marcada por el género. Por eso, aunque cada sexo contiene la posibilidad de una estructuración psíquica homosexual o heterosexual, lo cual genera cuatro posicionamientos de sujeto mujer: homosexual, mujer heterosexual, hombre homosexual y hombre heterosexual, solo están simbolizados dos: mujer y hombre heterosexuales. La supuesta “tolerancia” hacia las personas homosexuales solo es lo que Bourdieu denomina una “estrategia de condescendencia”, que lleva a la violencia simbólica a un grado más alto de negación y disimulación.

La estructuración psíquica que determina la identidad sexual⁹ se lleva a cabo a partir de la dialéctica edípica y el resultado de este proceso puede ser la heterosexualidad o la homosexualidad.¹⁰ Hasta donde la clínica y las investigaciones del psicoanálisis permiten comprender, los niños y las niñas incorporan su identidad de género (por la forma en que son nombrados y por la ubicación que familiarmente se les ha dado) antes

8. Ver Margarita Gasque (1990) y Antonieta Torres Arias (1992).

9. Se ha puesto de moda hablar de preferencia sexual, pero tiene tal connotación voluntarista, al igual que opción sexual, que desdibuja el papel del inconsciente. Identidad u orientación sexual me parecen términos que reflejan más adecuadamente lo que ocurre.

10. Desde el psicoanálisis no se considera como una tercera estructuración la bisexualidad. Se piensa que las personas con prácticas bisexuales están estructuradas hetero u homosexualmente, y que aunque su deseo está definido básicamente en una dirección, razones de otra índole las llevan a vivir su sexualidad en ambos campos.

de reconocer la diferencia sexual. Esto ocurre antes de los dos años, con total desconocimiento de la correspondencia entre sexo y género. Después de los tres años suele darse la confrontación con la diferencia de sexos. La primera vez que las criaturas miran el cuerpo de otro u otra y lo comparan con el propio, la niña interpreta la presencia del pene masculino como que a ella le falta algo; por su parte, el niño, que también interpreta que a la niña le falta algo, tiene miedo de perder lo que él sí tiene. Esto, de manera brutalmente simplificada, nos introduce – como seres humanos– a la problemática imaginaria de la castración. Scott dice que “si la identidad genérica se basa solo y universalmente en el miedo a la castración, se niega lo esencial de la investigación histórica” (1990). Scott tiene razón al señalar que conceptualizar la identidad genérica solo con base en el factor psíquico es negar la historicidad. Pero, ¿quién sostiene eso? Ni los psicoanalistas, ni las feministas que trabajan con perspectiva psicoanalítica.

La identidad genérica de las personas varía, de cultura en cultura, en cada momento histórico. Cambia la manera en que se simboliza e interpreta la diferencia sexual, pero permanece la diferencia sexual como referencia universal que da pie tanto a la simbolización del género como a la estructuración psíquica. Muchas personas comparten el error de Scott de confundir construcción cultural de la identidad genérica y estructuración psíquica de la identidad sexual. La identidad genérica se construye mediante los procesos simbólicos que en una cultura dan forma al género.

La identidad genérica, por poner un ejemplo simple, se manifiesta en el rechazo de un niño a que le pongan un vestido o en la manera con que las criaturas se ubican en las sillitas rosas o azules de un jardín de infantes. Esta identidad es históricamente construida de acuerdo con lo que la cultura considera “femenino” o “masculino”; evidentemente, estos criterios se han ido transformando. Hace 30 años pocos hombres se hubieran atrevido a usar un suéter rosa por las connotaciones femeninas de ese color; hoy eso ha cambiado, al menos entre ciertos sectores. En cambio, la identidad sexual (la estructuración psíquica de una persona como heterosexual u homosexual) no cambia: históricamente siempre ha habido personas homo y heterosexuales, pues dicha identidad es

resultado del posicionamiento imaginario ante la castración simbólica y de la resolución personal del drama edípico.¹¹

La identidad sexual se conforma mediante la reacción individual ante la diferencia sexual mientras que la identidad genérica está condicionada tanto históricamente como por la ubicación que la familia y el entorno le dan a una persona a partir de la simbolización cultural de la diferencia sexual: el género.

No son lo mismo género y diferencia sexual

Un requerimiento para avanzar dentro de ciertas perspectivas teóricas en ciencias sociales es ponernos de acuerdo sobre qué términos corresponden a qué conceptos. Por ejemplo, diferencia sexual, desde el psicoanálisis, es una categoría que implica la existencia del inconsciente; desde las ciencias sociales se usa como referencia a la diferencia entre los sexos y desde la biología incluye otra serie de diferencias no visibles (hormonales, genéticas, etc.). Tal vez se podrá llegar a definir la diferencia sexual como una realidad corpórea y psíquica, presente en todas las razas, etnias, clases, culturas y épocas históricas, que nos afecta subjetiva, biológica y culturalmente, pero, por el momento, yo me ciño a la definición psicoanalítica. Así como se usa género en vez de sexo, existe una tendencia a sustituir la categoría analítica de diferencia sexual por género, eludiendo el papel del inconsciente en la formación de la subjetividad y la sexualidad. Constance Penley señala que el término género se ve como más útil y menos cargado que diferencia sexual, particularmente en la medida que el género es visto como

una forma de referirse a los orígenes exclusivamente sociales de las identidades subjetivas de hombres y mujeres y de enfatizar un sistema total de relaciones que pueden incluir al sexo, pero que no está directamente determinado por el sexo o determinando la sexualidad (1990).

11. No entro en ello, por razones de espacio, pero habría que dejar señalado que además de la identidad genérica y la sexual está la identidad subjetiva, que posiciona a las personas en la feminidad o masculinidad, no desde un punto de vista cultural, sino psíquico. Ver Teresa Brennan (1992).

Penley es parte del colectivo de la revista *m/f*, que asumió de manera notable el psicoanálisis como su perspectiva analítica principal. Las integrantes de *m/f* se propusieron realizar un escrutinio crítico de los discursos feminista y socialista con el objetivo de mostrar cómo el discurso da forma a la acción y cómo hace posibles ciertas estrategias. Negándole una especificidad fundante a la idea de mujer, *m/f* desarrolló un proyecto deconstruccionista en el sentido más amplio del término.

Aunque su adhesión al psicoanálisis le ganó acusaciones de elitista, indiferente a las urgencias políticas y apelativos peores, *m/f* se sostuvo en su proyecto de reelaborar y difundir las ideas psicoanalíticas para la teoría feminista. Penley critica a las teóricas feministas, que reconocen la importancia de la explicación psicológica, pero que tratan de encontrar una perspectiva para dar cuenta de la construcción de la psique femenina que se pueda “articular” con los recuentos sociales e históricos sobre las mujeres mejor que el psicoanálisis.

Al sociologizar la psique, se rebajan los mecanismos de la adquisición inconsciente de la identidad sexual al mismo nivel que otras formas más sociales de adquisición de identidad.¹²

Así se ve la diferencia sexual como una de tantas diferencias sociales. Esta confusión está presente en el planteamiento que hace Teresa de Lauretis (1987), que la lleva a teorizar un sujeto “múltiple” en vez del sujeto escindido del psicoanálisis.

Freud plantea que el sujeto está dividido y que la clave del nudo humano es la falta, la carencia, la castración simbólica. Esto es lo que nos constituye como sujetos en un mundo de deseos inconscientes ligados a signos. De ahí que la noción de satisfacción sea tan problemática.

Parveen Adams, también de *m/f*, en un ensayo donde critica posiciones teóricas que se forman supuestamente dentro del psicoanálisis, pero que se alejan de la teoría de Freud, señala la importancia de distinguir dos cuestiones fundamentales: “el concepto de realidad psíquica y la naturaleza de la relación entre lo psíquico y lo social” (1992, p. 184).

12. La teorías feministas de gran éxito y que son una especie de psicoanálisis sociologizado, son *El ejercicio de la maternidad*, de Nancy Chodorow (1985) y *La teoría y la moral*, de Carol Gilligan (1986).

Sobre esta compleja relación, Adams recuerda la concepción de cultura de Freud: “cultura significa que cualquier conjunto de preceptos sociales requiere represión primaria, deseo e inconsciente” (1992, p. 186). La problematicidad de la relación entre lo psíquico y lo social, o sea, entre constitución mental y exigencias culturales, se desprende de esa concepción de cultura: “los mandatos culturales nunca satisfarán las demandas psíquicas y la vida psíquica nunca encajará fácilmente en las exigencias culturales” (Adams, 1992, p. 186).

Con la sustitución del concepto de diferencia sexual por género se evitan otros como deseo e inconsciente y se simplifica el problema de la relación de lo social con lo psíquico. Esta incapacidad (¿resistencia?) para comprender el ámbito psíquico lleva a mucha gente a pensar que lo que está en juego primordialmente son los factores sociales. Aunque las personas están configuradas por la historia de su propia infancia, por las relaciones pasadas y presentes dentro de la familia y en la sociedad, las diferencias entre masculinidad y feminidad no provienen solo del género, sino también de la diferencia sexual, o sea, del inconsciente, de lo psíquico.

Adams plantea que, aunque no se puede hacer de lo social un factor determinante de lo psíquico, no hay que renunciar a transformar lo social. La posibilidad de incidir políticamente se reafirma justamente cuando se subraya la diferencia entre lo psíquico y lo social. Adams concluye su ensayo señalando que sería una lástima que se rechazara prematuramente el

concepto psicoanalítico de diferencia sexual, que tanto ha contribuido a socavar las nociones tradicionales de qué son las mujeres y los hombres y que ha servido para desarrollar el debate feminista y rebasar los límites de la mera interrogación de los papeles sociales (1992).

En esta distinción de lo psíquico y lo social, y en la aceptación de ciertas interpretaciones se establece una toma de posición definida, que divide *grosso modo* a las feministas en dos campos explicativos sobre los procesos por los que se crea la identidad del sujeto: el del psicoanálisis de las relaciones de objeto y el del psicoanálisis lacaniano.

Feministas como Chodorow y Gilligan están en el primero, mientras que el grupo de psicoanalistas inglesas (Adams, Penley, Mitchell y la revista *m/f*) se ubican en el segundo campo. Scott señala que: “cada vez más, los historiadores que trabajan con el concepto ‘cultura de mujeres’ citan las obras de Chodorow y Gilligan como prueba y explicación de sus interpretaciones; quienes desarrollan teoría feminista, miran a Lacan” (1990).

A Scott ninguna de esas dos posturas le parece completamente operativa para los historiadores: “mis reservas acerca de la teoría de las relaciones de objeto proceden de su literalidad, de su confianza en que estructuras relativamente pequeñas de interacción produzcan la identidad del género y generen el cambio” (1990).

Para ella esta interpretación “limita el concepto de género a la familia y a la experiencia doméstica, por lo que no deja vía para que el historiador relacione el concepto (o el individuo) con otros sistemas sociales de economía, política o poder” (1990).

En relación con el psicoanálisis lacaniano, Scott (1990) coincide en muchas cuestiones: valora que el lenguaje sea “el centro de la teoría lacaniana”, que las ideas de masculino y femenino no sean fijas, lo que hace problemáticas las categorías de hombre y mujer, al sugerir que no son características inherentes sino construcciones subjetivas.

Esta interpretación implica, también que el sujeto está en un proceso constante de construcción y ofrece una forma sistemática de interpretar el deseo consciente e inconsciente, al señalar el lenguaje como el lugar adecuado para el análisis.

Scott reconoce que “encuentra instructiva esta interpretación”, aunque señala su preocupación por la “fijación exclusiva sobre cuestiones del sujeto y porque la teoría tiende a universalizar las categorías y la relación entre el varón y la mujer” (1990). Aquí Scott parece olvidar que la pretensión del psicoanálisis es precisamente *fijarse exclusivamente sobre cuestiones del sujeto*. Por eso, desde su posición de historiadora, a Scott no le resulta “completamente operativa” la teoría psicoanalítica, no le convence la supuesta “universalización” que hace el psicoanálisis porque no distingue entre el ámbito psíquico (con la indudable condición universal de la diferencia sexual como estructurante psíquico) y el ámbito social (con el género como simbolización cultural de la diferencia sexual).

La propia Scott retoma la idea de Teresa de Lauretis de que “si necesitamos pensar en términos de construcción de la subjetividad en contextos sociales e históricos, no hay forma de especificar esos contextos dentro de los términos propuestos por Lacan” (1990).

¡Pero si justamente ese es el punto del psicoanálisis! ¿Qué sentido tiene –para el psicoanálisis– pensar la construcción de la subjetividad en contextos sociales e históricos?

Otra vez aparece, ahora en Scott, la dificultad para distinguir entre lo psíquico y lo social. ¿Por qué no aceptar que en la construcción de la subjetividad participan elementos del ámbito psíquico y social, que tienen un peso específico y diferente en ese proceso y que deben ser analizados y explorados diferencialmente? Desde posiciones como las de Scott o de Lauretis no se comprende que es absolutamente válida la insistencia del psicoanálisis en explorar el papel del inconsciente en la formación de la identidad sexual, así como descifrar la “compleja e intrincada negociación del sujeto ante fuerzas culturales y psíquicas” (Penley, 1990).

Al analizar “la inestabilidad de tal identidad, impuesta en un sujeto que es fundamentalmente bisexual” (1990), Penley señala cómo destacan los mecanismos con los que las personas resisten las posiciones de sujeto impuestas desde afuera. Al mostrar que los hombres y las mujeres no están precondicionados, sino que ocurre algo diferente, el psicoanálisis plantea algo distinto a una esencia biológica o a la marca implacable de la socialización: la existencia de una realidad psíquica. Así, el psicoanálisis muestra los límites de las dos perspectivas –biológica y sociológica– con las que se pretendía explicar las diferencias entre hombres y mujeres. No es posible comparar o igualar el carácter estructurante de la diferencia sexual para la vida psíquica y la identidad del sujeto con las demás diferencias (biológicas –hormonales, anatómicas, etcétera– y sociales –de clase, de etnia, de edad, etcétera–). Las diferencias de índole cultural y social varían, pero la diferencia sexual es una constante universal. Se trata de cuestiones de otro orden.

Reconocer las diferencias, desconstruir el género

Una discusión rigurosa sobre género implica abordar la complejidad y variedad de las articulaciones entre diferencia sexual y cultura. Las prácticas sociales con que el sujeto expresará su deseo están marcadas por el género, pero también por su inconsciente. El psicoanálisis muestra cómo la estructuración psíquica se realiza fuera de la conciencia y de la racionalidad de los sujetos. Desde la perspectiva freudiana, el sujeto es una persona escindida, con deseos y procesos inconscientes. El reconocimiento de que nunca vamos a estar completos, que siempre nos va a faltar algo, es lo que se formula como la falta, la carencia, la castración, y que condiciona la estructuración de la identidad psíquica. Lo que hace justamente el psicoanálisis es ofrecer el recuento más complejo y detallado hasta el momento de la constitución de la subjetividad y de la sexualidad, así como el proceso mediante el cual el sujeto resiste la imposición de la cultura.

El trabajo crítico y deconstructivista feminista ha aceptado que los seres humanos estamos sometidos a la cultura y al inconsciente, reconociendo las formas insidiosas y sutiles del poder social y psíquico. Así, desechando las formas esencialistas de pensamiento, una nueva historia del cuerpo y de la sexualidad ha ido emergiendo.¹³

Pensar que algo es natural es creer que es inmutable. Justamente de la crítica feminista sobre el sexo como algo dado e inamovible surgió el uso de la categoría género como lo construido socialmente. Sin embargo, a lo largo de estos años la perspectiva de género ha conformado un punto de vista diferente sobre el sexo.

Muchos de los nuevos trabajos histórico-deconstructivistas siguen los pasos de Foucault: desesencializar la sexualidad, mostrando que el sexo también está sujeto a una construcción social. A partir de múltiples narrativas sobre la vida sexual se comprueba que justamente la sexualidad es de lo más sensible a los cambios culturales, las modas y las transformaciones sociales. Foucault inició un análisis histórico para mostrar

13. Ver Pat Caplan (ed.) (1987); Michel Feher, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.) (1990); Thomas Laqueur (1990); Domna C. Stanton (ed.) (1992); Davis Evans (1993).

que en el pasado el sexo existía como una actividad o una dimensión de la vida humana, mientras que en la actualidad se establece como una identidad.¹⁴ Esto, como él señala, invierte las jerarquías: por primera vez el sexo deja de ser una parte arbitraria o contingente de la identidad para inaugurar una situación inédita: ya no hay identidad sin definición sexual. Para Foucault, el sexo no tuvo siempre la posibilidad de caracterizar y constituir tan poderosamente la identidad de los sujetos.

Hoy se acepta que la sexualidad no es natural, sino que ha sido y es construida: la simbolización cultural inviste de valor, o denigra, al cuerpo y al acto sexual. Bajo el término sexo se caracterizan y unifican no solo funciones biológicas y rasgos anatómicos, sino también la actividad sexual. No solo se pertenece a un sexo, se tiene un sexo y se hace sexo.

Gran parte del pensamiento feminista contemporáneo trata la sexualidad como derivada del género. Gayle Rubin se autocriticó en relación a su término sexo/género: “En contraste con mi perspectiva en *Tráfico de mujeres*, ahora estoy argumentando que es esencial separar analíticamente sexo y género para reflejar más precisamente su existencia social separada” (1984).

La confusión sexo/género aumenta en la medida en que el uso en boga de género es en relación con las mujeres. Se habla de perspectiva de género para hacer referencia al sexo femenino.

Creo que he abundado bastante sobre lo que considero la perspectiva de género como para volverla a repetir. Sin embargo, con este uso surge un dilema de otro orden. Aunque usar género o perspectiva de género como mujeres, o perspectiva que toma en cuenta la existencia de mujeres, es cuestionable desde un punto de vista conceptual, desde una política es útil, pues conduce al rechazo de términos como el neutro “derechohabiente” o “paciente”, o del masculino neutro englobador “ciudadano”. Este uso puede impulsar a realizar algunos avances en el terreno concreto de las instituciones y prácticas sociales, sobre todo en los espacios y los discursos que no registran la existencia de problemáticas diferenciadas entre hombres y mujeres.

14. Ver su *Historia de la sexualidad*, en tres tomos, publicada por Siglo XXI, México.

La interrogación feminista sobre las consecuencias de la diferencia sexual ha tratado de conocer las redes de significados del sexo y el género, para así comprender cuáles son las estructuras de poder que dan forma al modelo dominante de sexualidad: la heterosexualidad. Aquí hay varias cuestiones entrelazadas: pautas culturales de dominación, subordinación, control y resistencia que moldean lo sexual; discursos sociales que organizan los significados; procesos psíquicos que estructuran las identidades sexuales. La forma dominante de sexualidad, la heterosexualidad, estrechamente vinculada con la regulación social de la sexualidad, está condicionada por el género.

En el feminismo ha habido varias reflexiones pioneras sobre lo que significaría la eliminación del marco binario con el que se construye el género y, por ende, con el que piensa y sanciona la orientación sexual.¹⁵ Estos planteamientos radicales y utópicos tienden a elaborar sobre lo que ya Freud señaló a principios de siglo: la calidad indiferenciada de la libido sexual. La concepción de Freud es que el ser humano es básicamente un ser sexual, cuya pulsión lo llevaría a una actividad sexual indiferenciada o "perversa polimorfa" si no fuera porque la cultura orienta artificialmente la conducta hacia la heterosexualidad.

Comprender por qué ciertos significados tienen hegemonía nos lleva a investigar cómo pueden ser cambiados. En el caso concreto de la heterosexualidad, dicha comprensión conduce a una lucha que intenta redefinir una nueva legitimidad sexual, ya que es evidente que la normatividad heterosexual impuesta a la humanidad es limitante y opresiva, pues no da cuenta de la multiplicidad de posiciones de sujeto y de identidades de personas que habitan el mundo. Por eso desconstruir la simbolización cultural de la diferencia sexual se convierte en una tarea del feminismo. ¿Para qué sirve la reflexión feminista si no es para leer, en términos nuevos, el significado del género y de los conflictos alrededor de éste? En una novedosa desconstrucción del género como un proceso de subversión cultural. Al respecto, Judith Butler (1987) se pregunta hasta dónde el género puede ser elegido.

Partiendo de la idea de que las personas no solo somos construidas socialmente sino que en cierta medida nos construimos a nosotras

15. Especialmente las de Adrienne Rich, Donna Haraway y Teresa de Lauretis.

mismas, para Butler el género aparecía como “el resultado de un proceso mediante el cual las personas recibimos significados culturales, pero también los innovamos” (1987) De ahí que, para ella, elegir el género significa que una persona interprete “las normas de género recibidas de tal forma que las reproduzca y las organiza de nuevo” (1987). En ese ensayo Butler rescata la idea de Simone de Beauvoir del género como “proyecto”¹⁶ y plantea la provocadora idea de que el género es un proyecto tácito para renovar la historia cultural. ¿Cómo interpretar esto? ¿Como la escenificación de los mitos culturales en nuestro ámbito personal? ¿Como la posibilidad de construir nuestras propias versiones del género?

Para responder esas interrogantes, Butler escribe un libro donde propone que hay que desarrollar “una estrategia para desnaturalizar los cuerpos y resignificar categorías corporales” con una serie de “prácticas paradójicas” que ocasionan “su resignificación subversiva y su proliferación más allá de un marco binario” (1990). Las nuevas preguntas que ella se formula son estimulantes:

¿ser femenina es un hecho “natural” o una “*performance*” cultural?
¿se constituye la “naturalidad” a través de actos culturales que producen reacciones en el cuerpo? ¿cuáles son las categorías fundantes de la identidad: el sexo, el género, el deseo? ¿es el deseo una formación específica del poder? (1990).

Muy acertado es su cuestionamiento a la búsqueda de “lo genuino”. La crítica a esa forma de esencialismo lleva a Butler a replantear lo qué está en juego políticamente.

Distingue el ámbito psíquico del social y señala que no hay que frenar la tarea política para explorar las cuestiones de la identidad. Al contrario, Butler abre una vía fecunda para el feminismo al plantearse que una nueva forma de política emerge cuando la identidad, como terreno común, ya no restringe el discurso de la política feminista.

16. Mary G. Dietz (1992) sostiene que la célebre declaración sobre el género que hizo Simone de Beauvoir en 1949 –“Una no nace, sino que se convierte, en mujer”– enmarcó el campo de la posterior investigación académica feminista.

Un objetivo ético-político del feminismo

Si el cuerpo es el lugar donde la cultura aterriza los significados que le da a la diferencia sexual, ¿cómo distinguir qué aspectos de ese cuerpo están libres de *imprint* cultural, o sea, de género? No hay forma de responder a esta interrogante porque no hay cuerpo que no haya sido marcado por la cultura. El rechazo a la perspectiva que habla de lo “natural” o de una “esencia” (masculina o femenina) se fundamenta en ese reconocimiento. En cambio, si aceptamos, siguiendo a Foucault, que el cuerpo es un territorio sobre el que se construye una red de placeres e intercambios corporales, a los que los discursos dotan de significados, podemos pensar que las prohibiciones y sanciones que le dan forma y direccionalidad a la sexualidad, que la regulan y reglamentan, pueden ser transformados.

El uso riguroso de la categoría género conduce ineluctablemente a la desencionalización de la idea de mujer y de hombre. Comprender los procesos psíquicos y sociales mediante los cuales las personas nos convertimos en hombres y mujeres dentro de un esquema cultural de género, que postula la complementariedad de los sexos y la normatividad de la heterosexualidad, facilita la aceptación de la igualdad –psíquica y social– de los seres humanos y la reconceptualización de la homosexualidad.

En la actualidad está en aumento la búsqueda de una explicación genética de la homosexualidad. La verdadera interrogante no radica ahí, sino en cómo, por la lógica del género, diferentes culturas valoran negativamente la homosexualidad. De ahí que comprender la simbolización cultural de la diferencia sexual y el establecimiento del género ofrezcan una llave imprescindible para tal elucidación.

Investigar la genealogía de nuestros arreglos sexuales vigentes conduce a denunciar cómo un conjunto de supuestos sobre la “naturalidad” engendran ciertas prácticas opresivas y discriminatorias. Cualesquiera sean los orígenes genéticos o psíquicos de la homosexualidad, lo que podemos transformar son los efectos sociales. Los significados negativos sobre la forma en que millones de personas organizan su vida sexual deben ser puestos en tela de juicio. No se trata de defender el derecho de las “minorías sexuales”, sino de cuestionar la heterosexualidad como la “forma natural” alrededor de la cual surgen desviaciones “antinaturales”.

El camino es comprender que las identidades sexuales de las personas responden a una estructuración psíquica donde la heterosexualidad o la homosexualidad son el resultado posible. La lógica del género valoriza una y devalúa la otra. Por otra parte, las identidades de género son inventos culturales, ficciones necesarias, que sirven para construir un sentimiento compartido de pertenencia y de identificación.

Para establecer una nueva orientación ética que no traduzca las diferencias en desigualdades se requiere, antes que nada, “forzar el reconocimiento del carácter diverso e inesperado de la organización de las diferencias sexuales” (Adams, 1990). Esto conduce a cuestionar la forma en que es pensada la existencia social. Aunque las reflexiones y teorizaciones no sustituyen la lucha política en la transformación de las relaciones de poder, son imprescindibles para hacer un trabajo de crítica cultural sobre nuestro malestar con la cultura. Las identidades políticas, sociales, nacionales, sexuales o religiosas, sirven para construir una base de identificación social y para dar fuerza a la efectividad de alianzas. Por eso el feminismo se dirige a criticar ciertas prácticas, discursos y representaciones sociales que discriminan, oprimen y vulneran a las personas en función de la simbolización cultural de la diferencia sexual. De ahí que cobre tanta importancia el uso de las categorías que analizan al sujeto, la experiencia humana y la moralidad, ya que tienen implicaciones más allá de la teoría, en las vidas concretas de las personas.

Una aspiración indudable de la reflexión e investigación feministas es tener eficacia simbólica para la lucha política en el ámbito social. Un objetivo ético-político de intentar esclarecer las dificultades de utilización de la categoría que nombra este proceso de simbolización cultural (el género) es evidenciar supuestos teóricos que no se articulan explícitamente, porque implican ciertas expectativas ético-políticas: unas muy evidentes son las relativas a los lugares y los papeles de hombres y mujeres en la sociedad, así como a formas aceptadas de la sexualidad.

Reducir la complejidad de la problemática que viven los seres humanos a una interpretación parcial que habla solo de “la opresión de las mujeres” no es únicamente reduccionista, sino que también conduce al “victimismo” y al “mujerismo” que tan frecuentemente tiñen muchos análisis y discursos feministas.

Requerimos utilizar la perspectiva de género para describir cómo opera la simbolización de la diferencia sexual en las prácticas, discursos y representaciones culturales sexistas y homófobas. Esto amplía nuestra comprensión sobre el destino infausto que compartimos mujeres y hombres como seres humanos incompletos y escindidos, encasillados en dos modelos supuestamente complementarios. Tal concepción no solo limita las potencialidades humanas, sino que discrimina y estigmatiza a quienes no se ajustan al modelo hegemónico. La riqueza y la complejidad de la investigación, reflexión y debate alrededor del género son de una dimensión amplísima.

La urgencia, en términos de sufrimiento humano, nos ubica prioritariamente en dos consecuencias nefastas del género: el sexismo (la discriminación con base en el sexo) y la homofobia (el rechazo irracional a la homosexualidad). Aunque ambas prácticas han tomado formas e intensidades diferentes dependiendo del momento histórico y la cultura, esto ha sido, como bien dice Blumenfeld (1992), a un costo para todas las personas. Tratar de eliminar ese costo mediante una acción simbólica colectiva es una de las tareas que se propone el feminismo. Para ello es imprescindible comprender cómo se fue articulando y cómo funciona la lógica del género.

A pesar de los varios usos de la categoría género, el hilo conductor sigue siendo la “desnaturalización” de lo humano: mostrar que no es “natural” la subordinación femenina, como tampoco lo son la heterosexualidad y otras prácticas. El feminismo, al interrogarse sobre la desigualdad social de mujeres y hombres ha desembocado en la simbolización de la diferencia sexual y las estructuras de que dan forma al poder genérico hegemónico: masculino y heterosexual.

Tal vez es utópico fantasear sobre lo que significaría la eliminación del género. Kate Soper (1992) plantea unas proyecciones “utópicas” muy representativas de la perspectiva “in-diferente” al género que se manifiesta en mucho del trabajo teórico del feminismo occidental. Las reflexiones de esta índole hablan sobre un futuro más “polisexual”, una sociedad de “diferencia proliferante”, una sociedad donde solo habrá “cuerpos y placeres”. Soper reconoce que es muy difícil conceptualizar plenamente estas sociedades, pero ella señala que esas imágenes representan algo

atractivo para muchas mujeres y cada vez más hombres, cuyas experiencias de vida no se ajustan a los esquemas tradicionales de género, y que se sienten violentados en su identidad y subjetividad por los códigos culturales y los estereotipos de género existentes. Ante los múltiples traslapes de género en la vida cotidiana de las personas, mucho del esquema tradicional de género aparece “cruelmente anacrónico”.

Soper considera importante una diferenciación mayor de los varios papeles y actividades humanas, pues

solo así nuestra cultura se ir haciendo más indiferente a relaciones sexuales que no son heterosexuales. En otras palabras, creo que aspiramos a lograr una situación en la que la llamada sexualidad desviada no sea solamente tolerada, sino que deje de ser marcada como diferente (1992).

Una postura voluntarista y racional que busque la rápida desgenerización de la cultura conlleva el riesgo de negar la diferencia sexual. El *quid* del asunto no está en plantear un modelo andrógino, sino en que la diferencia no se traduzca en desigualdad. Si bien toda nuestra experiencia de vida está marcada por el género, también tenemos, como seres humanos, una comunalidad de aspiraciones y compromisos que con frecuencia nos une más que solo las cuestiones de género. Así, habría que tener presente la acepción castellana de género, en el sentido de que mujeres y hombres pertenecemos al género humano.

Bibliografía

Adams, Parveen (1990). The Distinction between Sexual Division and Sexual Differences. En Adams, Parveen y Elizabeth Cowie (eds.) *The Woman in Question*. Cambridge: MIT.

Adams, Parveen. Hacer de madre. *Debate Feminista*, 6, 1992, 183-198.

Blumenfeld, Warren J. (1992). *Homophobia: how we all pay the price*. Boston: Beacon Press.

Bourdieu, Pierre (1980). *Le Sens Pratique*. Paris: Les Éditions de Minuit.

Bourdieu, Pierre (1989). Social Space and Symbolic Power. *Sociological Theory*, 7 (1), 14-25.

Bourdieu, Pierre (1998). *La distinción*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, Pierre y Loïc J.D. Wacquant (1992). *An invitation to Reflexive Sociology*. Chicago: The University of Chicago Press.

Brennan, Teresa (1992). *The Interpretation of the Flesh, Freud and Femininity*. Londres: Routledge.

Butler, Judith (1987). Variations on Sex and Gender, Beauvoir, Wittig and Foucault. En Benhabib, Seyla y Drucilla Cornell (eds.), *Feminism as a Critique* (pp. 128-142). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Londres: Routledge.

Caplan, Pat (ed.) (1987). *The cultural construction of sexuality*. Nueva York: Tavistock Publications.

Castaingts, Juan (1986). En homenaje a Lévi-Strauss. En Jesús Jaúregui e Yves Marie Gourio (eds.), *Palabras Devueltas*. México: INAH, IFAL y CEMCA.

Delgado, Manuel (1993). *Las palabras de otro hombre, anticlericalismo y misoginia*. Barcelona: Muchnick Editores.

Dietz, Mary (1992). Debating Simone de Beauvoir. *Signs*, 18 (1), 74-88.

Evans, David (1993). *Sexual Citizenship. The material construction of sexualities*. Nueva York: Routledge.

Fausto Sterling, Anne (1985). *Myths of gender: Biological Theories about Women and Men*. Nueva York: Basic Books.

Fausto Sterling, Anne (1993). The Five Sexes. Why Male and female are Not Enough. *The Sciences*, marzo/abril, 20-25.

Feher, Michel, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (eds.) (1990). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano* (3 tomos). Madrid: Taurus.

Foucault, Michel (1976, 1984, 1989). *Historia de la sexualidad I, II y III*. México: Siglo XXI.

Gasque, Margarita (1990). Freud y la homosexualidad. *Debate Feminista*, 1, 265-271.

Geertz, Clifford (1973). *The interpretation of cultures*. Nueva York: Basic Books.

Godelier, Maurice (1986). *La producción de grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.

Harding, Sandra (1989). The Instability of the Analytical Categories of Feminist Theory. *Signs*, 11 (4), 645-664.

Lamas, Marta (1986). La antropología feminista y la categoría "género". En *Nueva Antropología*, VIII (30), 173-198.

Laplantine, François (1979). *Introducción a la Etnopsiquiatría*. Barcelona: Gedisa.

Laqueur, Thomas (1990). *Making Sex. Body and gender from the greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.

Lauretis, Teresa de (1987). *Technologies of gender*. Bloomington: Indiana University Press.

Moliner, María (1983). *Diccionario del uso del español*. Madrid: Gredos.

Ortner, Sherry B. y Harriet Whitehead (eds.) (1981). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Penley, Constance (1990). Missing m/f. En Adams, Parveen y Elizabeth Cowie (eds.), *The Woman in Question*. Cambridge: MIT.

Ramos Escandón, Carmen (1991). *El género en perspectiva: de la dominación universal a la representación múltiple*. México: UAM.

Rosas, Ana M. (1990). Hacia una teoría de las transacciones desiguales: aportaciones de las discusiones antropológica y sociológica al debate feminista. *Debate Feminista*, 2, 304-310.

Rubin, Gayle (1984). Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. En Vance, Carole S. (ed.) *Pleasure and Danger*. Nueva York: Routledge & Kegan Paul.

Rubin, Gayle (1990). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Amelany, James y Mary Nash (eds.) *Historia y género: las mujeres en la Europa moderna y contemporánea*. Valencia: Edicions Alfons el Magnanim.

Scott, Joan W. (1989). Gender: a Useful Category of Historical Analysis. *American Historical Review*, 91, 1053-1075.

Soper, Kate (1992). El postmodernismo y sus malestares. *Debate Feminista*, 5, 181-195.

Stanton, Domna C. (ed.) (1992). *Discourses of sexuality, from Aristotle to AIDS*. The Ann Arbor: University of Michigan Press,

Torres Arias, Ma. Antonieta (1992). El malentendido de la homosexualidad. *Debate Feminista*, 5, 333-345.

Diferencias de sexo, género y diferencia sexual*

La antropología se ha dedicado a explorar las formas de existencia del Otro: de las personas “primitivas”, las no occidentales, las diferentes, las marginadas. Durante largo tiempo la construcción del conocimiento antropológico se basó en develar la singularidad de una cultura, objetivada en un ser social, fuera éste individual o colectivo, sobre todo, si se encontraba en los márgenes de las culturas hegemónicas. García Canclini lo dice acertadamente: “Los antropólogos se ocuparon de encontrarle valor a cuanto grupo extraoccidental había sido colonizado y sometido, olvidado y subordinado por el desarrollo moderno” (1997). A esta misma trayectoria, las antropólogas feministas introdujeron la inquietud por indagar la universal condición de Otro de las mujeres.

La crítica feminista amplió el repertorio de la interrogante antropológica, al registrar las formas en que el cuerpo es percibido por un entorno perceptivo estructurado por el género. El género se conceptualizó como el conjunto de ideas, representaciones, prácticas y prescripciones sociales que una cultura desarrolla desde la diferencia anatómica entre mujeres y hombres, para simbolizar y construir socialmente lo que es “propio” de los hombres (lo masculino) y “propio” de las mujeres (lo femenino).

A pesar de los cambios de orientación de la investigación antropológica en las últimas décadas, se sostiene la centralidad explicativa de

* Extraído de Lamas, Marta (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco*, 7(18).

cultura.¹ Incluso, el término “cultura” ha rebasado su origen antropológico convirtiéndose en uno de los conceptos más usados para explicar la condición humana en las ciencias sociales. Hoy en día se reconoce que lo característico de la cultura es su naturaleza simbólica que, entreteje un conocimiento tácito sin el cual no hay interacción social ordenada y rutinaria, con la que las personas comparten significados no verbalizados, ni explicitados que toman por verdades dadas. En este entretejido tácito, el género es el elemento básico de la construcción de cultura.

“Género” es un término derivado del inglés (*gender*), que entre las personas hispanoparlantes crea confusiones. En castellano, “género” es un concepto taxonómico útil para clasificar a qué especie, tipo o clase pertenece alguien o algo; como conjunto de personas con un sexo común se habla de las mujeres y los hombres como género femenino y género masculino. También se usa para referirse al modo a la manera de hacer algo, de ejecutar una acción; igualmente se aplica en el comercio; para referirse a cualquier mercancía y, en especial, de cualquier clase de tela (Moliner). En cambio, la significación anglosajona de *gender* está únicamente referida a la diferencia de sexos. En inglés el género es “natural”, es decir, responde al sexo de los seres vivos ya que los objetos no tienen *gender*, son “neutros”. En otras lenguas como el castellano, el género es “gramatical” y a los objetos (sin sexo) se les nombra como femeninos o masculinos.

Dentro de la academia feminista se ha reformulado el sentido de *gender* para aludir a lo cultural y así distinguirlo de lo biológico. Esta nueva significación se está empleando en las ciencias sociales, aunque se topa con varias dificultades. A la confusión de emplear un término tradicional con una distinta acepción se suma la complicación de utilizar simultáneamente género como categoría, como objeto empírico de investigación y como *explanans*.²

1. Aunque el término cultura aparece en un amplio rango de los escritos de distintas disciplinas sociales, persiste un cierto monismo explicativo. Strathern en un agudo ensayo, señala el riesgo de utilizar la cultura como un concepto totalizador que vuelve todo evidencia de sí mismo: como el contexto de los contextos. Esto no le quita al término cultura “la flexibilidad de un concepto que es simultáneamente normativo y comparativo”.

2. Ver la crítica de Hawkesworth (1997 y 1999) y el interesante debate propiciado por su texto.

Todavía hay mucho por investigar respecto de las diferencias entre los sexos, al género y a la diferencia sexual (con su connotación psicoanalítica); sobre todo, es imprescindible distinguirlas, pues persiste la confusión entre diferencias de sexo y diferencia sexual; y porque con frecuencia se utiliza por parte de cierto sector de la academia feminista, el género para aludir a cuestiones que atañen a la diferencia sexual. Aunque para estudiar a seres humanos cuya sexuación produce una simbolización específica en una cultura determinada, resulta especialmente útil la comprensión de cuestiones básicas de la teoría psicoanalítica, para no confundir los abordajes teóricos. Cuando no se distingue el ámbito de lo psíquico del ámbito de lo social surgen dificultades y errores; de allí que afinar la distinción epistemológica entre diferencias de sexo, género y diferencia sexual resulte una tarea necesaria.

En este ensayo trato algunas consecuencias de confusiones conceptuales y, además, retomo la interpretación de Bourdieu sobre el género como *habitus*, por ser éste una explicación contundente de la complejidad de los procesos histórico-culturales en la construcción de la masculinidad y la feminidad. Aunque se requieren abordajes teóricos y metodológicos distintos para lo psíquico y para lo social, también sostengo la extrema utilidad que representa para las personas que hacen antropología el tener un conocimiento básico de la teoría psicoanalítica lacaniana. Por eso también, esta reflexión pretende mostrar lo que une a las dos disciplinas en un afán por comprender los procesos de simbolización de los seres humanos, que los hace compartir ciertos elementos teóricos. Por último, pienso que todo lo anterior va encaminado a un punto importante hoy en día: el esclarecer hasta dónde cuestiones de la identidad sexual, consideradas como problemas psíquicos, tienen su origen en la cultura.

El género y la cultura

La nueva acepción de género se refiere al conjunto de prácticas, creencias, representaciones y prescripciones sociales que surgen entre los integrantes de un grupo humano en función de una simbolización de la diferencia anatómica entre hombres y mujeres (Lamas, 1996). Por esta

clasificación cultural se definen no solo la división del trabajo, las prácticas rituales y el ejercicio del poder, sino que se atribuyen características exclusivas a uno y otro sexo en materia de moral, psicología y afectividad. La cultura marca a los sexos con el género y el género marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano. Por eso, para desentrañar la red de interrelaciones e interacciones sociales del orden simbólico vigente se requiere comprender el esquema cultural de género.

La investigación, reflexión y debate alrededor del género han conducido lentamente a plantear que las mujeres y los hombres no tienen esencias que se deriven de la biología, sino que son construcciones simbólicas pertenecientes al orden del lenguaje y de las representaciones. Quitar la idea de mujer y de hombre conlleva a postular la existencia de un sujeto relacional, que produce un conocimiento filtrado por el género. En cada cultura una operación simbólica básica otorga cierto significado a los cuerpos de las mujeres y de los hombres. Así se construye socialmente la masculinidad y la feminidad. Mujeres y hombres no son un reflejo de la realidad “natural”, sino que son el resultado de una producción histórica y cultural, basada en el proceso de simbolización; y como “productores culturales” desarrollan un sistema de referencias comunes (Bourdieu, 1997). De ahí que las sociedades sean comunidades interpretativas que se van armando para compartir ciertos significados.

El género produce un imaginario social con una eficacia simbólica contundente y, al dar lugar a concepciones sociales y culturales sobre la masculinidad y feminidad, es usado para justificar la discriminación por sexo (sexismo) y por prácticas sexuales (homofobia). Al sostenimiento del orden simbólico contribuyen hombres y mujeres, reproduciéndose y reproduciéndolo. Los papeles cambian según el lugar o el momento, pero mujeres y hombres por igual son los soportes de un sistema de reglamentaciones, prohibiciones y opresiones recíprocas.

Con la difusión de la nueva acepción de género el feminismo logró modificar no solo la perspectiva política con que se abordaba el conflicto de las relaciones mujer-hombre, sino también transformó el paradigma con el cual se explicaba. Aunque el uso de género permitió romper

con el determinismo biológico y socavó las nociones tradicionales de qué son las mujeres y los hombres, con el tiempo empezaron a surgir confusiones y reduccionismos, sobre todo cuando se intentó aplicar este concepto al campo de la subjetividad.

En los años setenta, las investigadoras feministas norteamericanas consideraban la subordinación femenina como un fenómeno multicausal, y pensaban que la explicación psicológica tenía mucha importancia. Por eso buscaron una perspectiva interpretativa que diera cuenta de lo psíquico y que fuera capaz de articularse con recuentos sociales e históricos sobre las mujeres, supeditados a otras categorías, como las de clase, raza y etnicidad. Según ellas, género podía cumplir ese objetivo, pues servía para referirse a los orígenes sociales de las identidades de hombres y mujeres. Además, comparado con el concepto psicoanalítico de diferencia sexual, con su resonancia a diferencias de sexo y, por lo tanto, riesgosamente biologicista, género les pareció un concepto más adecuado. Curiosamente, aunque les sirvió para dar una interpretación sobre la subjetividad, al usar género se eludió el papel del inconsciente en la subjetividad. Al elaborar sus planteamientos teóricos, estas feministas hablaron de diferencia de género, y redujeron la definición de diferencia sexual a lo anatómico, a las diferencias de sexo. Ellas limitaron el concepto de diferencia sexual a una distinción sustantiva entre dos grupos de personas en función de su sexo, es decir, a un concepto taxonómico como el de raza, análogo a la categoría de clase social, sin reconocer su sentido psicoanalítico. Al ignorar un sistema total de relaciones que incluye la subjetividad y la sexualidad, no rebasaron los límites de la interrogante de los papeles sociales.

No registrar la existencia del inconsciente tiñó, además, la forma en que la reflexión feminista imaginó a la mente como una página en blanco, sobre la cual la sociedad escribe un “*script*” con papeles diferenciados para mujeres y hombres. Pensar al cuerpo como mediador pasivo de estas prescripciones, y creer que con pura voluntad se cambia el “*script*”, llevó a parte del feminismo a plantear como vía para resolver el conflicto entre hombres y mujeres una especie de recondicionamiento social: una reeducación voluntarista y bien intencionada para transformar los códigos patriarcales arbitrarios y opresivos, y fomentar el aprendizaje de

conductas y rasgos “políticamente correctos”.³ Esta actitud de buenos propósitos fue cuestionada por las psicoanalistas feministas lacanianas, en especial las inglesas Adams y Cowie, quienes hacían hincapié en la importancia del inconsciente.

Esta diferencia de posiciones responde a una división dentro de las posturas teóricas del pensamiento psicoanalítico. Aunque el psicoanálisis apuntala las dos perspectivas –la biológica (el sexo) y la sociológica (el género)– con las que se pretende explicar las diferencias entre hombres y mujeres; plantea la existencia de una realidad psíquica distinta a una esencia biológica o a la marca implacable de la socialización. En la reflexión feminista se manifiestan claramente dos escuelas psicoanalíticas: por un lado la escuela que trabaja con el género y la teoría de las relaciones de objeto, y por el otro la escuela lacaniana, que usa el concepto psicoanalítico de diferencia sexual.

El feminismo norteamericano, que desarrolla un psicoanálisis sociologizado, no incorpora los conceptos lacanianos derivados de la teoría del significante, que se trabaja en tres registros: lo real, lo imaginario y lo simbólico. Además, su visión reconoce de manera muy simplista que las personas están configuradas por la historia de su propia infancia, por las relaciones del pasado y del presente dentro de la familia y fuera de ella pero, olvida el papel del deseo y del inconsciente. Esta ausencia las lleva a pensar que lo que está primordialmente en juego son los factores sociales y, por tanto, el género, con su diferente “potencial de relación” entre los sexos.⁴ Como su concepción de diferencia sexual se reduce a las diferencias de sexo, eso las lleva a considerar que en las relaciones sociales el principio de igualdad es capaz de modificar el estatuto de lo psíquico.

Por otra parte, las psicoanalistas lacanianas fueron quienes insistieron en la necesidad de utilizar la teoría psicoanalítica para abordar los problemas de la diferencia sexual. Especialmente el grupo feminista

3. Un caso paradigmático de esta postura es el libro de Chodorow (1984) cuya popularidad fue impresionante

4. Por ejemplo, para Chodorow las diferencias entre masculinidad y feminidad son el resultado de que las mujeres desempeñen el papel de madres; ella declara: “el hecho de que las mujeres hacen de madres es el único factor de su subordinación y el más importante” (1984, p. 2).

formado alrededor de la revista inglesa *m/f*,⁵ se propuso revisar los planteamientos feministas socialistas, y mostrar cómo el discurso da forma a la acción y cómo hace posibles ciertas estrategias. Este grupo desarrolló un proyecto deconstructivista en el sentido más amplio del término, y le negó una especificidad fundante al feminismo al cuestionar la idea esencialista de la mujer. Aunque su adhesión al psicoanálisis le ganó acusaciones de elitista e indiferente a las urgencias políticas, *m/f* se sostuvo en su afirmación y difusión de las ideas psicoanalíticas.

A diferencia de otras, las feministas influenciadas por el psicoanálisis lacaniano consideran que la determinación sexual está en el inconsciente. La estructuración psíquica del deseo se da de manera inconsciente, y además lo “femenino” o lo “masculino” no corresponden al referente biológico. Esta visión no impide la crítica a la definición patriarcal de “lo femenino” dentro del orden simbólico, sino solo reitera que el sexo se construye en el inconsciente independientemente de la anatomía, por lo que subraya el papel del inconsciente en la formación de la identidad sexual, y la inestabilidad de tal identidad, impuesta en un sujeto que es fundamentalmente bisexual.

A excepción de estas feministas inglesas, el término diferencia sexual se interpretó en la academia feminista como “diferencia de sexos”. En cambio, el género se convirtió en el sello distintivo del discurso feminista. Y aunque su connotación psicoanalítica fue ignorada, ganó terreno la idea de que diferencia sexual implica no solo anatomías distintas sino subjetividades diferentes. Las feministas que hablaban de “diferencia sexual” subrayaban la existencia de algo específico de las mujeres en virtud de su ser sexual y su función materna. Diversas investigadoras iniciaron una búsqueda para registrar esa “otredad” o “diferencia” que es lo femenino, pero no dentro de una cultura “masculina”.

Este proceso del pensamiento feminista condujo, ya en los años noventa, a la aceptación de que si bien analizar la situación de mujeres y hombres requiere comprender el género, es decir, las creencias, costumbres y tradiciones sexistas, homófobas y machistas que se encuentran insertas en la cultura; también se debe entender que en el ser humano

5. La revista *m/f* se publicó en Inglaterra durante ocho años, de 1978 a 1986. Sus ensayos más importantes fueron publicados posteriormente en el libro de Adams y Cowie (1990).

lo subjetivo juega un papel determinante. Pero este reconocimiento no desembocó automáticamente en la comprensión de que lo subjetivo incluye también la forma individual en que el dato biológico es simbolizado en el inconsciente.

El género como *performance*

Para principios de los noventa el feminismo anglosajón (norteamericano y británico) había escrito montañas de páginas sobre el género. Ante la regulación de los cuerpos por medios políticos y legales, mucho del discurso feminista había tomado como punta de lanza de su lucha el respeto a la diversidad (sobre todo en materia de prácticas sexuales). Pero la manera en que se formulaban muchas demandas y análisis, como los relativos a la “preferencia sexual”, reiteraba el voluntarismo feminista que ignoraba el inconsciente en la complejidad de la diferencia sexual.

En ese contexto, no es de extrañar el éxito de Judith Butler, al plantear el género como un hacer que constituye la identidad sexual, como parte de un proceso que articula sexo, deseo sexual y práctica sexual, y que deriva en actos performativos. Por este proceso el cuerpo es moldeado por la cultura mediante el discurso.

Butler definió el género como “el resultado de un proceso mediante el cual las personas recibimos significados culturales, pero también los innovamos” (1990). En su reflexión integró la perspectiva filosófica para tratar las interpretaciones sobre el género, el feminismo y la identidad. Pero, sobre todo, su trabajo levantó expectativas al interrogar hasta dónde el género puede ser transformado a voluntad. En un ensayo anterior, de 1987, ya se había preguntado hasta dónde el género puede ser elegido. Partiendo de la idea de que las personas no solo somos construidas socialmente, sino que en cierta medida nos construimos a nosotras mismas, Butler formuló que “elegir nuestro género” significa interpretar las normas de género recibidas de tal forma que se les reproduzca y organice de nueva cuenta. Butler lanzó la provocadora idea de que el género es un proyecto para renovar la historia cultural en nuestros propios términos corpóreos. ¿Cómo interpretar esto?, ¿como la escenificación de los

mitos culturales en nuestro ámbito personal? o ¿como la posibilidad de construir nuestras propias versiones del género?

Al conceptualizar el género como *performance* “como una actuación cuya condición coercitiva y ficticia se presta a un acto subversivo” Butler se pregunta si la “naturalidad” se constituye a través de actos culturales que producen reacciones en el cuerpo ¿ser femenina es un hecho “natural” o un “*performance*” cultural? e indaga cuáles son las categorías fundantes de la identidad: ¿el sexo, el género, el deseo sexual? Para responder, propone analizar una serie de “prácticas paradójicas” que ocasionan la “resignificación subversiva” del género y su “proliferación más allá de un marco binario” (1987). Un acierto de su parte es el atinado cuestionamiento al esencialismo presente en la búsqueda de “lo genuino”.

Butler construye su discurso con connotaciones teatrales y “performativas”, y utiliza la jerga filosófica para avalar la propuesta feminista para distinguir el comportamiento de género del cuerpo biológico que lo alberga. Parte sustantiva de su interpretación tiene influencias de autores franceses como Mauss y Bourdieu, a quienes extrañamente no cita, aunque comparte conceptualizaciones similares, como la de que el género es algo que se hace, como un estilo corporal solo en escasa medida voluntario, ya que está arraigado profundamente en “*scripts*” culturales previos.

Las coincidencias de esta definición con el *habitus*, planteado primero por Mauss y desarrollado ampliamente por Bourdieu son innegables. Marcel Mauss, quien trabajó el tema del cuerpo en los años treinta, señaló que “el cuerpo es el primer instrumento del hombre y el más natural, o más concretamente, sin hablar de instrumentos, diremos que el objeto y medio técnico más normal del hombre es su cuerpo” (1936, p.342). En su ensayo de 1936 “Técnicas y movimientos corporales” planteó que “la educación fundamental de estas técnicas consiste en adaptar el cuerpo a sus usos” (355).

Él también analizó la división de las técnicas corporales según los sexos, y no simplemente la división del trabajo entre los sexos, y afirmó que “nos encontramos ante el montaje fisio-psico-sociológico de una serie de actos, actos que son más o menos habituales y más o menos viejos en la vida del hombre y en la historia de la sociedad” (1936, p. 354). También en ese texto propuso la utilización del término *habitus*, explicando que

lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que “costumbre”, el “*exis*”,⁶ lo “adquirido” y la “facultad” de Aristóteles (que era un psicólogo). La palabra no recoge los hábitos metafísicos, esa misteriosa memoria, tema de grandes volúmenes o de cortas y famosas tesis. Estos *habitus* varían no solo con los individuos y sus limitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición (1936, p. 340).

Butler retoma de manera inteligente la reflexión de Mauss sobre el cuerpo, y la lanza nuevamente.⁷ Mucho del impacto de su trabajo radica en la reformulación del concepto de *habitus*, que ella plantea como un estilo corporal arraigado profundamente en “*scripts*” culturales ya previamente existentes. La desconstrucción que Butler lleva a cabo es importante, así como el hecho de que se manifiesta de manera novedosa frente a las líneas tradicionales de argumentación sobre el conflicto del sexo/género/identidad; si bien *Gender Trouble* recibe muchas críticas, también genera una cauda de admiradoras.

Butler representa una ruptura con el discurso feminista sobre género que durante los ochenta había centrado su investigación en las consecuencias del género, dando pie a un corpus de teorizaciones y postulados parciales preocupados casi exclusivamente por los procesos de socialización. Así, por alejarse de la línea que privilegia lo social sin visualizar lo psíquico, no logra evocar la complejidad de la adquisición de género por los cuerpos sexuados en una cultura, asunto que Bourdieu explica mejor.

Preguntarse cómo han sido inscritas, representadas y normadas la feminidad y la masculinidad implica realizar un análisis de las prácticas simbólicas y de los mecanismos culturales que reproducen el poder a partir del eje de la diferencia anatómica entre los sexos. Esto requiere

6. “*Exis*” o “*hexis*” es el término griego que se refiere a la manera de ser, al estado, la constitución, el temperamento y el hábito.

7. Por eso en su libro siguiente, *Bodies that Matter* (1993) responde a sus críticas planteando que aunque jugar con el género es una estrategia para resistir el esencialismo, “los cuerpos cuentan”.

decodificar significados y metáforas estereotipadas, cuestionar el canon y las ficciones regulativas, criticar la tradición y las resignificaciones paródicas. Para ello no basta la concepción del género como *performance*, como actuación, con cierto grado de creación individual. Quienes se han interesado por desconstruir los procesos sociales y culturales del género han intentado también comprender las mediaciones psíquicas y profundizar en el proceso de la constitución del sujeto.

Bourdieu, que continúa la línea de investigación etnológica de Mauss y sí asume su deuda intelectual con él, muestra cómo las diferencias entre los sexos están inmersas en el conjunto de oposiciones que organizan todo el cosmos, la división de tareas y actividades, y los papeles sociales. Él explica cómo al estar construidas sobre la diferencia anatómica, estas oposiciones confluyen para sostenerse mutua, práctica y metafóricamente, al mismo tiempo que los “esquemas de pensamiento” las registran como diferencias “naturales”; por lo cual no se puede tomar conciencia fácilmente de la relación de dominación que está en la base, y que aparece como consecuencia de un sistema de relaciones independientes de la relación de poder.

Bourdieu analiza la realidad social concebida en “clave de género” y reconstruye la manera en que se simboliza la oposición hombre/mujer mediante articulaciones metafóricas e institucionales, mostrando la forma en que opera la distinción sexual en todas las esferas de la vida social y el orden representacional. El conjunto de su obra, desde su trabajo de campo antropológico, especialmente sus primeras investigaciones etnográficas, hasta sus reflexiones posteriores, en particular *El sentido práctico* (1991) y *La dominación masculina* (1998), resulta ser la indagación más consistente sobre el proceso de constitución e introyección del género.

El *habitus* o la subjetividad socializada

A lo largo de diversas obras, Bourdieu argumenta que todo conocimiento descansa en una operación fundamental de división: la oposición entre lo femenino y lo masculino. La manera como las personas apprehenden esa división es mediante las actividades cotidianas imbuidas de

sentido simbólico, es decir, mediante la práctica cotidiana. Establecidos como conjunto objetivo de referencias, los conceptos cotidianos sobre lo femenino y lo masculino estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social. Bourdieu ofrece, a partir de su investigación en Cabília, decenas de analogías de lo femenino/masculino, húmedo/seco, frío/caliente, claro/oscurο, alto/bajo, estirado/en-cogido, ruidoso/silencioso, etcétera.

Bourdieu advierte que el orden social masculino está tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone asimismo como autoevidente, y se considera “natural” gracias al acuerdo “casi perfecto e inmediato” que obtiene de estructuras sociales tales como la organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo, y por otro lado, de estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes. Estas estructuras cognitivas se traducen en “esquemas no pensados de pensamiento” en *habitus*, mediante el mecanismo básico y universal de la oposición binaria, en forma de pares: alto/bajo, grande/pequeño, afuera/adentro, recto/torcido, etcétera. Estos *habitus* son producto de la encarnación de la relación de poder, que lleva a conceptualizar la relación dominante/dominado como natural.

En su obra más reciente *La domination masculine*, ampliación de un artículo con el mismo nombre que data de 1990 y se publicó en México en 1996, Bourdieu retoma sus trabajos e inquietudes anteriores, los sistematiza y convierte su etnografía en un trabajo de “Socioanálisis del inconsciente androcéntrico mediterráneo”. Los bereberes representan para él una forma paradigmática de la visión “falónarcisista” y de la cosmología androcéntrica, comunes a todas las sociedades mediterráneas, pues su visión y cosmología sobreviven hoy día en nuestras estructuras cognitivas y en las estructuras sociales de todas las culturas europeas. Él los caracteriza como “la ultramasculinidad mediterránea” (1996, p. 9).

Bourdieu documenta con insistencia cómo la dominación masculina está anclada en nuestros inconscientes, en las estructuras simbólicas y en las instituciones de la sociedad. Por ejemplo, muestra cómo el sistema mítico ritual, que juega un rol equivalente al sistema jurídico en nuestras sociedades, propone principios de división ajustados a divisiones preexistentes que consagran un orden patriarcal.

Desde su perspectiva, la eficacia masculina radica en el hecho de que legitima una relación de dominación al inscribirla en lo biológico, que en sí mismo es una construcción social biologizada. De entrada, el autor refrenda el conflicto epistemológico ya señalado:

Al estar incluidos hombres y mujeres en el objeto que nos esforzamos en aprehender, hemos incorporado, bajo la forma de esquemas inconscientes de percepción y apreciación, las estructuras históricas del orden masculino; nos arriesgamos entonces a recurrir, para pensar la dominación masculina, a formas de pensamiento que son ellas mismas producto de la dominación (1998, p. 11). Bourdieu enriquece la definición de *habitus* de Mauss y plantea que son “sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción, resultantes de la institución de lo social en los cuerpos”. También amplía el concepto clave de *habitus*, como una “subjetividad socializada”, y con él se refiere al conjunto de relaciones históricas “depositadas” en los cuerpos individuales en forma de esquemas mentales y corporales de percepción, apreciación y acción. La cultura, el lenguaje, la crianza, inculcan en las personas ciertas normas y valores profundamente tácitos, dados por “naturales”. El *habitus* reproduce estas disposiciones estructuradas de manera no consciente, regulando y armonizando las acciones. Así el *habitus* se convierte en un mecanismo de retransmisión por el que las estructuras mentales de las personas toman forma (se encarnan) en la actividad de la sociedad (1996, p. 87).

Las consecuencias de esto son brutales. Bourdieu destaca la violencia simbólica como un mecanismo opresor sumamente eficaz precisamente por la introyección que las personas hacen del género. Para él, la violencia simbólica es “lo esencial de la dominación masculina” (1996, p. 24). En su definición de violencia simbólica Bourdieu incorpora la definición de Gramsci de hegemonía: Dominación con consentimiento, y afirma que no se puede comprender la violencia simbólica, a menos que se abandone totalmente la oposición escolástica entre coerción y consentimiento, imposición externa e impulso interno. Bourdieu rearticula

culturalmente la idea de hegemonía, haciendo notar que la dominación de género consiste en lo que en francés se llama *contrainte par corps*, es decir, un constreñimiento efectuado mediante el cuerpo.

Así, con la lectura de Bourdieu, el cuerpo aparece como un ente/artefacto simultáneamente físico y simbólico, producido tanto natural como culturalmente, y situado en un momento histórico concreto y en una cultura determinada. El cuerpo experimenta, en el sentido fenomenológico, distintas sensaciones, placeres, dolores, y la sociedad le impone acuerdos y prácticas psicolegales y coercitivas. Todo lo social es vivenciado por el cuerpo. Es más, para Bourdieu, la socialización tiende a efectuar una “somatización progresiva de las relaciones de dominación de género”. Este trabajo de inculcación, a la vez sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador, impone la “masculinidad” a los cuerpos de los machos humanos y la “feminidad” a los cuerpos de las hembras humanas.

Pero, aunque Bourdieu reconoce que “convendría llevar mucho más lejos la lectura antropológica de los textos del psicoanálisis, de sus conjeturas, de sus sobreentendidos y de sus lapsus”, él no da ese paso, solo enuncia ideas contundentes, pero difíciles de entender. Por ejemplo, cuando afirma que “la somatización del arbitrario cultural también se vuelve una construcción permanente del inconsciente” (1996). ¿Qué quiere decir con esto?, ¿que la forma en que nuestros cuerpos asimilan la prescripción cultural de ser hombre o mujer se fija en el inconsciente?

Bourdieu no registra aspectos clave de la complejidad que provoca la adquisición del género por cuerpos sexuados y con inconsciente. Desconocer las formas diversas de recepción del mandato de la cultura en la psique individual, es decir, su traducción en el imaginario, hace que su explicación muestre lagunas, especialmente al omitir la problemática de las personas cuya identidad sexual va en contra de la prescripción cultural, y de los *habitus* de la masculinidad y feminidad.

Bourdieu comparte con otros científicos sociales un manejo de conceptos que, aunque surgieron en el psicoanálisis, tienen ya una acepción social en la teoría antropológica, como inconsciente. Sin embargo, aunque Bourdieu aplica al psicoanálisis el mismo tratamiento riguroso con que se maneja él mismo, y se pregunta ¿si el discurso del psicoanalista

no se halla permeado hasta en sus conceptos y problemática por un inconsciente no analizado?, también cita tanto a Freud como a Klein para fundamentar muchas de sus apreciaciones. Por ejemplo, otorga credibilidad al psicoanálisis cuando, al hablar de la construcción social del sexo, señala que las acciones:

surten el efecto de construir, mediante una verdadera acción psicósomática, las disposiciones y los esquemas que organizan las posturas y los hábitos más incontrolados de la *hexis* corporal y las pulsiones más oscuras del inconsciente, como las revela el psicoanálisis (1996, p. 35).

Sin embargo, pese a algunas inconsistencias, Bourdieu reconstruye lo más cuidadosamente posible la lógica interna de las ideas que articulan la configuración de relaciones entre mujeres y hombres, y las prácticas sociales que las sostienen. Su mérito es mostrar cómo los sujetos apprehenden y vuelven subjetivas relaciones sociales e históricas. Y aunque no es parte de los tótemes culturales del feminismo, debería tener un reconocimiento especial, ya que con su obra, Bourdieu da la razón de ser del feminismo al concluir que “el orden social funciona como una inmensa máquina simbólica fundada en la dominación masculina” (1996).⁸

Cuerpos sexuales y psiques sexualizadas

La antropología teoriza el cuerpo críticamente, tomando distancia de posiciones esencialistas, tal vez porque su espacio de intervención –las múltiples expresiones de el Otro– es propicio para darse cuenta de cómo el dato biológico del *Homo sapiens* se manifiesta y expresa de variadas maneras. Pero el cuerpo es territorio tanto de la simbolización social como de la psíquica, y los escollos surgen cuando se analizan cuestiones que pertenecen a los dos ámbitos, como la masculinidad y la feminidad

8. A la misma conclusión llega otro conocido antropólogo, Maurice Godelier, a partir de su investigación sobre los baruya.

—expresiones culturales y posiciones psíquicas— y se carece de un sustento teórico mínimo para poder distinguir qué se puede abordar desde un determinado ámbito, y qué desde el otro.

¿Qué pasa con el referente al cuerpo, en concreto la diferencia anatómica, sobre la cual se arman las interpretaciones psíquicas y culturales? El cuerpo simbólico es social, cultural e históricamente específico, comparte un lenguaje y asume los *habitus* y los discursos comunes: médico, educativo, jurídico. El cuerpo imaginario de un sujeto se construye tomando la diferencia anatómica como punto de partida. Pero ¿tiene expresión social en la producción de cultura el hecho de privilegiar imaginariamente ciertas partes del cuerpo o fantasear con otras? No es común en la antropología interrogarse sobre qué ocurre con las formas particulares que el cuerpo, construido culturalmente, toma en el imaginario de las personas. ¿Cómo se proyecta en la vida social esa elaboración supuestamente individual?

El psicoanálisis explora la forma en que cada sujeto elabora en su inconsciente la diferencia sexual y cómo a partir de esa operación se posiciona su deseo sexual y su asunción de la masculinidad y feminidad. La teoría psicoanalítica ofrece el recuento más complejo y detallado, hasta el momento, de la constitución de la subjetividad y de la sexualidad, así como del proceso mediante el cual el sujeto resiste o se somete al código cultural. El psicoanálisis piensa al sujeto como un ser sexuado y hablante, que se constituye a partir de cómo imagina la diferencia sexual, y sus consecuencias se expresan también en la forma en que se aceptan o rechazan los atributos y prescripciones del género.

La identidad “social” de las personas como “mujeres” u “hombres” —la identidad de género— y la identidad sexual —estructurada en el inconsciente— no son lo mismo. Sin embargo, se suele subsumir una dentro de la otra; con menor frecuencia, se distinguen ambas cuando entran en contradicción; por ejemplo, por los conflictos que surgen ante la existencia de personas cuya identidad sexual no corresponde con su identidad de género: mujeres que aman a mujeres y hombres que desean a hombres. La manera en que un sujeto sexuado asume, inconsciente e imaginariamente, su diferencia de sexo es especialmente relevante en la formación de su identidad sexual.

Al examinar cómo el género estructura la vida material y simbólica, salta a la vista el papel constitutivo que tiene para dicha simbolización la complementariedad reproductiva. Esta complementariedad, recreada en el lenguaje y en el orden representacional, favorece una conceptualización biologicista de la mujer y del hombre, de la feminidad y la masculinidad, y formula una supuesta “naturalidad” de la heterosexualidad.⁹ Desde la lógica del género la relación entre los sexos aparece como complementaria, no solo en el aspecto reproductivo, sino en muchos otros: afectivo, económico, etcétera. Si bien la heterosexualidad ha sido imprescindible para la reproducción, no lo ha sido para la obtención de placer sexual. El psicoanálisis rompe con la idea de complementariedad, especialmente con Lacan, quien señala que la complementariedad es imaginaria.

Pero, si otorgamos al género el papel constitutivo de la masculinidad y la feminidad, como hace gran parte de la academia feminista, ¿qué ocurre con los elementos psíquicos de la diferencia sexual? No se puede trasladar mecánicamente el problema de las identidades sexuales subjetivas de mujeres y hombres al de subjetividades femeninas o masculinas pues, esto presenta otro conjunto de asuntos que pasan por el dilema: ¿quién es hombre o mujer?, ¿quiénes cargan con los cromosomas que corresponden?, ¿quiénes se sienten como tales o quiénes son reconocidos así por su entorno social?, ¿qué ocurre con las personas que aceptan los emblemas correspondientes a la masculinidad y a la feminidad, aunque su cuerpo no corresponda a tal prescripción?

Encarar de manera crítica esta problemática conduce a revisar tanto los efectos consistentes de la simbolización y el condicionamiento en los cuerpos de las personas, como las fugas, resistencias y rupturas que los sujetos llevan a cabo frente a la imposición cultural del género. Esto requiere de la exploración de la relación entre corporeidad, autoconciencia e identidad.

La diferencia sexual en su acepción psicoanalítica de cuerpo e inconsciente, no es una invención humana, ni es una construcción social;

9. La esencialización que se construye en torno a la idea de “mujer” y de “hombre” se consolida básicamente en la oposición y contraposición solidarias de lo femenino, encarnado en la figura de la madre, por una parte, y lo masculino, representado en la figura del guerrero, por otra.

es lo que podríamos llamar sexo/substancia y, al mismo tiempo, sexo/significación. ¿Qué supone replantear desde ahí la disimetría biológica entre los machos y las hembras de la especie? ¿Hay o no una relación contingente entre cuerpo de hombre y masculinidad y cuerpo de mujer y feminidad? El feminismo señala que el hecho de que el cuerpo de mujer o el cuerpo de hombre tengan un valor social previo y distinto tiene un efecto en la conciencia de mujeres y hombres. Pero Bourdieu muestra que masculino y femenino no son transcripciones arbitrarias en una conciencia indiferente, sino que la significación del género está anclada en la biología vivida en el contexto histórico y cultural. Ahora bien, ¿acaso la determinación social de la identidad personal que opera a nivel de la mente es capaz de reconocer los esquemas inconscientes? En ese sentido, si tanto la feminidad como la masculinidad (en el aspecto de género) son más que una mera socialización y condicionamiento, o sea, si son algo más que una categoría discursiva sin referente concreto, podemos interpretarlas como formas imaginarias que utilizan fantasmas culturales compartidos (simbólicos) sobre la biología.

Una manera posible de responder a esto es pensar que la subjetividad se expresa también como sentimiento corporeizado. El término *embodiment*, que empieza a alcanzar el estatuto de concepto en el análisis cultural, transmite mejor la idea de Bourdieu, pues remite a la presencia concreta y material del cuerpo y su subjetividad sensorial.¹⁰ Según Bourdieu, lo determinante, más que el tema de la corporalidad de la diferencia, en el sentido de la diferencia anatómica entre mujeres y hombres, es el proceso de encarnación (*embodiment*), es decir, de organización en el cuerpo de las prescripciones culturales. Por eso, con la teorización sobre la articulación entre lo cultural, lo biológico y lo psíquico se podría decir que Bourdieu investiga el cuerpo simbólico en la cultura ¿el imaginario social?, mientras que Lacan investiga el cuerpo simbólico en el imaginario del sujeto.

Esta problemática se relaciona con la formación de la identidad. Colocar la cuestión de la identidad en la cultura, derrumba concepciones

10. Ver la compilación de Csordas (1994) especialmente su introducción, donde plantea al cuerpo como representación y como forma de ser en el mundo.

biologicistas: tener identidad de mujer, posición psíquica de mujer, sentirse mujer, y ser femenina, o sea, asumir los atributos que la cultura asigna a las mujeres no son procesos mecánicos, inherentes al hecho de tener cuerpo de mujer. Contar con ciertos cromosomas o con matriz no implica asumir las prescripciones del género y los atributos femeninos; ni viceversa en el caso de los hombres. Las conceptualizaciones que vinculan deterministamente cuerpo, género e identidad se estrellan contra la multiplicidad de “identidades” que hoy en día observamos en mujeres y hombres.

Por eso, en la actualidad las interrogantes más acuciantes y provocativas que plantea el trabajar con los conceptos de género y de diferencia sexual están vinculadas a cuestiones relativas a la identidad sexual: ya no se trata de analizar solo la dominación masculina; ahora es preciso reflexionar sobre la dominación de la ideología heterosexista, de las personas heterosexuales sobre las personas homosexuales, las lesbianas y los gay, los transexuales, los *queer*, es decir, de las personas que no asumen los *habitus* femeninos y masculinos que corresponden a la prescripción de género en materia de sexualidad y afectividad. Y aunque distintas culturas reconocen más que los dos cuerpos obvios (distinguen los intersexos y diversos grados de hermafroditismo), hay gran resistencia a reconocer esa variación en materia de subjetividades y deseos sexuales.

Entre los esquemas de “pensamiento impensado” de Bourdieu está la heteronormatividad de la vida sexual. Bourdieu habla de “el modo de operación propio del *habitus* sexuado y sexuante y las condiciones de su formación”. ¿Qué pasa con un número cada vez mayor de personas que tienen experiencias de vida que no se ajustan a la normatividad de género imperante? Precisamente, para explicar ese fenómeno es necesaria la concepción de Freud de que el ser humano es básicamente un ser sexual, y que su libido tiene una calidad indiferenciada. La teoría psicoanalítica ayuda a leer en términos nuevos el significado de los conflictos ligados a la identidad sexual. Esto remite a algo central: hoy el análisis del deseo sexual se vuelve un territorio privilegiado de la interrogante sobre el sujeto.

Aunque la determinación somática de la identidad de género que opera a nivel de la mente no reconoce los esquemas inconscientes que

la constituyen, eso no significa que éstos no tengan un efecto. Surge entonces la duda de si algunas experiencias corporales, que no necesariamente tienen una significación cultural fija, cobran relevancia simbólica en relación con la feminidad y el ser mujer, y con la masculinidad y el ser hombre.

En muchos recuentos feministas sobre *habitus* de la masculinidad y la feminidad parecería que los valores que se inscriben culturalmente en el cuerpo fueran arbitrarios: como si la feminidad fuera un constructo que se impone al cuerpo de la mujer y la masculinidad al del hombre. Varias etnografías establecen una relación entre experiencias corporales exclusivas de un cuerpo de mujer o un cuerpo de hombre y la construcción simbólica del género (Héritier, 1996). Aunque se han documentado divergencias en cómo se interpreta la imposibilidad de controlar la menstruación o la erección del pene, algunas señalan que atributos considerados femeninos, como la modestia o el pudor, tienen que ver con la vivencia de la menstruación, en el sentido de la imposibilidad de controlar este fluido corporal, mientras que la metaforización de la sexualidad masculina como una fuerza indomable tiene que ver con la vivencia de la erección incontrolada del pene.

El análisis de los rasgos ostensibles del género, su apariencia y su actividad como *performance*, representación, o *habitus*, rutinizado e integrado, apunta a algo básico: no obstante existen cuerpos de mujer y de hombre, no hay esencia femenina ni masculina. El análisis de la subjetividad de personas en cuerpo de mujer o de hombre conduce a reconocer algo similar: no hay características psíquicas exclusivas de un sexo. Sin embargo, ¿cómo viven la feminidad, mediada por el cuerpo, ciertos hombres que se sienten mujeres y qué se comportan con atributos “femeninos”, si carecen de la vivencia de los fenómenos que simbólicamente se asocian a la feminidad, como la sangre menstrual? ¿Establece eso una diferencia cualitativa con la vivencia de las mujeres?

Creo que la pregunta que subyace a estas dudas va más allá de interpretaciones, de elaboraciones o de representaciones, ¿qué es lo real del cuerpo? Eso que no se puede formular, para lo que no hay palabras, eso que se escapa, es lo que Lacan llama lo real.

Diferencia sexual y género, psicoanálisis y antropología

La construcción social de los deseos, discursos y prácticas en torno a la diferencia entre los sexos apunta, más que a una articulación de la mente con el cuerpo, a una integralidad difícil de concebir. El psicoanálisis, que supera la concepción racionalista mente/cuerpo, propone concebir la diferencia sexual como cuerpo e inconsciente: un cuerpo pensante, un cuerpo que habla, que expresa el conflicto psíquico, que reacciona de forma inesperada, irracional;¹¹ un cuerpo que recibe e interpreta percepciones olfativas, táctiles, visuales y auditivas que tejen sutilmente vínculos entre sufrimiento, angustia y placer. Para el psicoanálisis es imposible hacer un claro corte entre la mente y el cuerpo, entre los elementos llamados sociales o ambientales y los biológicos: ambos están imbricados constitutivamente.

No es posible hoy tratar temas como la existencia de el Otro, o sea, no es posible hacer antropología reflexiva, sin comprender el género y la diferencia sexual y sin abordar el proceso de constitución de la identidad.¹² La identidad de un sujeto no puede ser entendida a menos que se perciba al género como un componente en interrelación compleja con otros sistemas de identificación y jerarquía (Alcoff y Potter, 1993). El paradigma de que el sujeto no está dado sino que es construido en sistemas de significado y representaciones culturales, requiere ver que, a su vez, éstos están inscritos en jerarquías de poder.

Por eso, hoy en día un dilema epistemológico de las antropólogas feministas consiste en dejar de pensar que toda la experiencia está solo marcada por el género; sino pensarla también marcada por la diferencia sexual, entendida no como anatomía sino como subjetividad inconsciente. El sujeto es producido por las prácticas y representaciones simbólicas dentro de formaciones sociales dadas, pero también por

11. Aquí vale la pena recordar cómo surge el psicoanálisis. En 1889, el neurofisiólogo Freud, asombrado ante el fenómeno de la histeria, lo describe tentativamente como un misterioso salto de la mente al cuerpo. La manera innovadora en que Freud interpretó la interacción entre cuerpo y mente en la histeria, le permitió comprender el vínculo emocional del sujeto con su cuerpo, y así inauguró ese campo de saber que tomaría el nombre de psicoanálisis

12. El sentido de la antropología reflexiva lo explican Bourdieu y Wacquant (1996). Para una referencia más etnográfica ver a Aull Davies (1999).

procesos inconscientes vinculados a la vivencia y simbolización de la diferencia sexual. Es crucial comprender que la diferencia sexual no es cultura (cómo sí lo es el género), y por lo tanto no puede ser situada en el mismo nivel que los papeles y prescripciones sociales. Confundir diferencia sexual con sexo o con género, emplear los términos indistintamente, oculta algo esencial: que el conflicto del sujeto consigo mismo no puede ser reducido a ningún arreglo social.

Aunque el ámbito psíquico requiere diferente abordaje que el ámbito social, el interés compartido de la antropología y el psicoanálisis por los procesos de simbolización de los seres humanos perfila una posible relación entre ambas disciplinas. Al menos desde la antropología, para ir más allá de la descripción etnográfica e intentar comprender la dinámica interna de la constitución del sujeto requiere un manejo básico de elementos de la teoría psicoanalítica. Sin embargo, el uso de ciertos términos psicoanalíticos, pero a los que cada disciplina otorga significados distintos, puede plagar de disonancias de interpretación este supuesto manejo básico. Un ejemplo clásico es el uso distinto de lo simbólico. Mientras que los antropólogos lo aplican a las construcciones culturales, el término simbólico desde el psicoanálisis lacaniano es uno de los tres registros (imaginario, real y simbólico) que hacen referencia a la ley del significante: la manera en que el ser humano está sometido a una regulación simbólica. También el concepto de inconsciente tiene una aplicación distinta en antropología. Otras dificultades son de corte ideológico, como la resistencia a comprender la distinción que Freud introdujo entre instinto y pulsión, al diferenciar la función natural del instinto y la vinculación de la pulsión con la representación. Pero pese a estas, y otras divergencias, la coincidencia entre antropología y psicoanálisis por su interés en los procesos de representación, en un caso en la cultura y en el otro en el imaginario del sujeto, abre un fecundo campo para el diálogo.

La perspectiva psicoanalítica lacaniana sirve para descifrar el complicado proceso de resistencia y asimilación del sujeto ante fuerzas culturales y psíquicas. En esta exploración es notable cómo destacan los mecanismos con los que las personas resisten y elaboran las posiciones de sujeto impuestas desde afuera, como el género. El amplio y complejo panorama de fantasías, deseos e identificaciones detectado por la

clínica psicoanalítica es un corpus que describe la necesidad humana de tener una identidad sexual, y también muestra que las formas que esa identidad toma jamás son fijas. Para leer este corpus, para retomarlo, se requiere el manejo básico de cuatro conceptos, articulados entre sí, que sostienen el campo operativo del psicoanálisis: inconsciente, repetición, pulsión y transferencia. ¿Por qué no revisarlos desde la antropología?

Todavía hoy existen serias dificultades para integrar el saber psicoanalítico en las concepciones teóricas ¡qué decir de las cotidianas! sobre las personas. Freud descubrió que lo que percibimos no entra todo en la conciencia sino que buena parte permanece en el inconsciente. Pero lo que percibimos inconscientemente actúa y deja su marca. Por ello algunas experiencias corporales, que no necesariamente tienen una significación cultural fija, cobran relevancia simbólica en relación con la feminidad y el ser mujer, y con la masculinidad y el ser hombre. Algo especialmente rescatable del psicoanálisis es su radicalidad crítica, que toma todo como materia de cuestionamiento, y muestra que no hay tema, ni persona, ni pensamiento que no pueda ser revisado. Al poner en tela de juicio todas las “representaciones de la tribu”, aún las de sus antecesores míticos, el psicoanálisis continúa la línea de desconstrucción radical que inició Freud.

Pero además de las resistencias ante la teoría, hay un amplio número de cuestiones vitales que no se quieren comprender. Bourdieu (1991) plantea que todas las personas tienen cierto interés en no comprender, o en desconocer, los significados de la cultura en que viven. Esa forma de ignorancia voluntaria, distinta al proceso de represión inconsciente, hace que las personas no puedan entender cuestiones de su vida cotidiana. Esta forma de desconocimiento “involuntario” es una parte sistemática del proceso de mantenimiento y reproducción del orden social. Por eso, explorar la determinación situacional y relacional de los seres humanos lleva a cuestionar los procesos de representación y de producción de conocimiento, cruzados tanto por el género como por la estructuración psíquica de los seres humanos.

El cuerpo es una bisagra que articula lo social y lo psíquico. Allí se encuentran sexualidad e identidad, pulsión y cultura, carne e inconsciente. ¿Cómo investigar *habitus* seculares producidos por instituciones

de carácter patriarcal en culturas con inconsciente androcéntrico? Se requiere una labor constante de crítica para revisar los *habitus* que, asumidos sin cuestionamiento, troquelan nuestras vidas y nutren los estereotipos de género vigentes. Pero también se necesita distinguir en qué consiste la diferencia sexual. La comprensión de esa bisagra psíquico-social permite una nueva lectura de las relaciones sociales. Por eso, el desafío intelectual es intentar esclarecer los procesos psíquicos y culturales mediante los cuales las personas nos convertimos en hombres y mujeres dentro de un esquema que postula la complementariedad de los sexos y la normatividad de la heterosexualidad.

Desde puntas distintas, la antropología y el psicoanálisis pretenden aprehender el cuerpo, como un real inasible. ¿Será que es imposible, por el momento, concebir al cuerpo, al sexo? Joan Copjec (1994) al señalar las dificultades que tenemos los seres humanos para pensar cuestiones que nos rebasan, parafrasea a Kant y dice que “teorizar el sexo implica una eutanasia de la razón pura”. Copjec dice que tratar de entender el sexo es lanzar la razón a conflicto, pues al enfrentar la aparente irresolubilidad de ciertas cuestiones, ésta se apega más fuertemente a sus suposiciones dogmáticas o se abandona a un escepticismo sin esperanzas. Lo interesante de la reflexión de Copjec es su formulación sobre la necesidad de interrogarse sobre si no existe una forma de pensar la división de los sujetos en dos sexos sin que, por ejemplo, esto apoye cuestiones como la heterosexualidad normativa.

La superficie del cuerpo, esa envoltura del sujeto, es simbolizada en los dos ámbitos: psíquico y social. La representación inconsciente del cuerpo necesariamente pasa por la representación imaginaria y simbólica. La representación social se arma a partir de lo simbólico y lo cultural. La tríada lacaniana de simbólico, imaginario y real, viene a plantear que no hay división entre lo biológico, lo psicológico y lo social: hay un nudo borromeo que es una concepción estructural que diluye estas dicotomías.

¿Cómo entiende hoy la antropología al Otro? ¿Y el psicoanálisis? ¿Qué se puede aprovechar de ambas comprensiones? Algo básico, pero fundamental, es que el Otro es también el Otro sexo, tanto para el hombre como para la mujer. De ahí la vigencia de la indagación básica del feminismo: ¿Cuál es la verdadera diferencia entre los cuerpos sexuados

y los seres socialmente contruidos? Para responder a esa pregunta se necesita distinguir entre diferencias de sexo, género y diferencia sexual, y este ensayo pretende dar un paso en esa dirección.

Bibliografía

Adams, Parveen y Elizabeth Cowie (eds.) (1990). *The Woman in Question*. Londres: Verso.

Alcoff, Linda y Elizabeth Potter (1993). Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology. En *Feminist Epistemologies*. Londres: Routledge.

Aull Davies, Charlotte (1999). *Reflexive Ethnography*, Londres: Routledge.

Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, Pierre (1996). La dominación masculina. *La Ventana, Revista de Estudios de Género*, 3, 1-95.

Bourdieu, Pierre (1997). *Razones Prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre (1998). *La domination masculine*. París: Seuil.

Bourdieu, Pierre y Loïc J. D. Wacquant (1996). *Respuestas por una antropología reflexiva*, México: Grijalbo.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.

Butler, Judith (1993). *Bodies that Matter*. Nueva York: Routledge.

Butler, Judith (1996). Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig and Foucault. En Marta Lamas (comp.) *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Editorial Porrúa/UNAM.

Chodorow, Nancy (1984). *El ejercicio de la maternidad. Psicoanálisis y sociología de la maternidad y paternidad en la crianza de los hijos*. Barcelona: Gedisa.

Copjec, Jean (1994). Sex and the Euthanasia of Reason. En *Supposing the Subject*. Londres: Verso

Csordas, Thomas J. (1994). Introduction: the Body as Representation and Being in the World. En *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.

Feher, Michael, Ramona Naddaff y Nadia Tazi (1990; 1990; 1992). *Fragmentos para una historia del cuerpo humano*, tomos I, II y III. Madrid: Taurus.

García Canclini, Néstor (1997). Antropología y estudios culturales: Después de los monólogos. Ponencia presentada en el coloquio Estudios Culturales en México: Epistemología y Perspectivas. Instituto Indigenista Interamericano y la Dirección General de Culturas Populares.

Gatens, Moira (1991). A Critique of the Sex Gender Distinction. En Sneja Gunew (ed.), *A Reader in Feminist Knowledge*. Londres: Routledge.

Godelier, Maurice (1986). *La producción de grandes hombres, poder y dominación masculina entre los baruya de Nueva Guinea*. Madrid: Akal.

Hall, Stuart (1994). Cultural Studies: Two Paradigms. En Nicholas Dirks, Geoff Eley y Sherry Ortner (eds.) *Culture, Power, History*. New Jersey: Princeton University Press.

Hawkesworth, Mary et al. (1997). Confounding Gender. *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society*, 22 (3), 649-686.

Hawkesworth, Mary et al. (1999). Confundir el género (Confounding Gender). *Debate Feminista*, 20, 3-48.

Héritier, Françoise (1996). *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Madrid: Ariel.

Lamas, Marta (1996). La antropología feminista y la categoría género. En *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG/Porrúa.

Mauss, Marcel (1936). Técnicas y movimientos corporales. Conferencia dada el 17 de mayo de 1934 en la Sociedad de Psicología. *Journal of Psychologie*, XXXII(3/4).

Mauss, Marcel (1971). *Sociología y antropología*. Madrid: Tecnos.

Moliner, María (1992). *Diccionario de uso del español*. Madrid: Gredos.

Scott, Joan W. (1992). Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista. *Debate Feminista*, 5.

Strathern, Marilyn (1995). The Nice Thing about Culture is that Everyone has it. En *Shifting Contexts, Transformations in Anthropological Knowledge*. Londres: Routledge.

Complejidad y claridad en torno al concepto “género”*

La interpretación antropológica sobre el género ha tenido un avance interesante. Por un lado, las tensiones políticas e intelectuales que recorren el escenario mundial, y que también impactan la producción de teorías y conocimientos, propiciaron una mirada más crítica sobre las relaciones entre mujeres y hombres. Por otro lado, aunque la antropología es la disciplina que más contribuyó a la definición inicial de género, la ampliación del debate a otras disciplinas produjo cambios y precisiones en la utilización de dicha categoría. Las nuevas teorías sobre el sujeto y la génesis de su identidad, que postulan la producción de la alteridad a partir de procesos relacionales e imaginarios, remiten a una mirada multidisciplinaria. Desde la filosofía, la lingüística, la historia, la crítica literaria y el psicoanálisis se abordan objetos de estudio de la antropología, como la relación entre lo simbólico y lo social, la construcción de la identidad y la capacidad de acción (*agency*). Varias antropólogas feministas, influidas tanto por el impacto de lo político como por la dinámica multidisciplinaria, realizaron investigaciones y elaboraciones teóricas que resultaron sustantivas para comprender mejor el entramado de la simbolización de la diferencia sexual.

* Extraído de Lamas, Marta (2007). Complejidad y claridad en torno al concepto género. En Angela Gli-glia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comps.), *¿Adónde va la antropología mexicana?* México: División de Ciencias Sociales y Humanidades, UAM-Ixtapalapa. Agradezco la lectura crítica de Mary Goldsmith, y la relevo de cualquier responsabilidad de lo que aquí expongo pues, como suele suceder, no incluí todas sus valiosas sugerencias.

En este ensayo destaco algunos ejemplos relevantes de la reflexión antropológica feminista en el proceso de definición del concepto de género, y planteo algunos interrogantes en relación con la complejidad de trabajar el intrincado vínculo entre lo psíquico y lo social.¹

El concepto de *género*, entendido como la simbolización que los seres humanos hacen tomando como referencia la diferente sexuación de sus cuerpos, tiene más de tres décadas de uso en la antropología. Sin embargo, la forma en que se aplica dicha categoría y su ambigua acepción en inglés como sinónimo de “sexo” han introducido confusiones semánticas y conceptuales. Por eso existe una considerable crisis interdisciplinaria y trasnacional (Visweswaran, 1997) en torno a qué significa verdaderamente el género. Parte de la confusión tiene que ver con algo que ya documentó Mary Hawkesworth (1997): a medida que prolifera la investigación sobre el género también lo hace la manera en que las personas que teorizan e investigan usan el término. Destaco unos casos de la enorme variedad que Hawkesworth registra: se usa “género” para analizar la organización social de las relaciones entre hombres y mujeres; para referirse a las diferencias humanas; para conceptualizar la semiótica del cuerpo, el sexo y la sexualidad; para explicar la distinta distribución de cargas y beneficios sociales entre mujeres y hombres; para aludir a las microtécnicas del poder; para explicar la identidad y las aspiraciones individuales. Así, resulta que se ve al género como un atributo de los individuos, como una relación interpersonal y como un modo de organización social. El género también es definido en términos de estatus social, de papeles sexuales y de estereotipos sociales, así como de relaciones de poder expresadas en dominación y subordinación. Asimismo se lo ve como producto del proceso de atribución, de la socialización, de las prácticas disciplinarias o de las tradiciones. El género es descrito como un efecto del lenguaje, una cuestión de conformismo conductual, una característica estructural del

1. Mis ejemplos, acotados a algunas autoras fundamentalmente de la comunidad anglosajona dejan fuera tanto a autoras de otras comunidades como a autores no feministas importantes. Tampoco incluyo aquí a la comunidad latinoamericana porque, aun cuando su producción de investigaciones sobre género es sustantiva, apenas ha tomado parte en el debate teórico internacional. Sin embargo, quiero mencionar a dos autoras que ubican la situación de los estudios antropológicos y el género en nuestra región: Soledad González Montes desde un panorama de la investigación (1993) y Sonia Montecino desde una perspectiva latinoamericana que incluye el análisis de las especificidades y los obstáculos que contraponen a las antropólogas del Sur con las del Norte (2002).

trabajo, el poder y la catexis, y un modo de percepción. También es planteado como una oposición binaria, aunque igualmente se le considera un *continuum* de elementos variables y variantes. Después de enumerar una larga lista de usos e interpretaciones, Hawkesworth hace un señalamiento muy atinado: el género ha pasado de una categoría analítica a ser una fuerza causal o *explanans*. Así, el término “género” se ha convertido en una especie de comodín epistemológico que da cuenta tautológicamente de lo que ocurre entre los sexos de la especie humana.

A esta muy difundida confusión se suma la prevalencia de un esquema simbólico dualista, inherente a la tradición judeocristiana occidental, que se reproduce implícitamente en casi todas las posturas intelectuales. La fuerza que tiene el hecho de la sexuación propicia que se vean como “naturales” disposiciones construidas culturalmente. De esta manera, al simbolizar dualmente la condición humana, las personas encuentran la “esencia” de cada sexo en las características biológicas que los distinguen. Entre otras cosas, esta simbolización “transforma la historia en naturaleza y la arbitrariedad cultural en natural” (Bourdieu, 2000, p. 12). Dentro de este esquema, la asimetría sexual es traducida casi universalmente a un patrón que asocia lo masculino a la cultura y lo femenino a la naturaleza². Las antropólogas feministas se dividieron frente al tema de la universalidad de la subordinación femenina y un grupo importante sostuvo, a partir de investigaciones de campo, que la realidad contradice el énfasis binario de los esquemas de clasificación humana.³ En el desarrollo posterior de la teoría de las relaciones de gé-

2. Un ejemplo es la publicación casi simultánea de dos ensayos, uno en Estados Unidos y otro en Francia, con un título casi idéntico: “¿Es la mujer con respecto al hombre lo que la naturaleza con respecto a la cultura?” de Sherry B. Ortner (1972) y “¿Hombre-cultura y Mujer-naturaleza?” de Nicole-Claude Mathieu (1973). El trabajo de Ortner, revisado y vuelto a publicar en la exitosa antología de Rosaldo y Lamphere (1974), tuvo una influencia sustantiva en el pensamiento feminista. En 1996 Ortner revisa la vigencia de dicho ensayo (pp. 173-180), e introduce matices interesantes sobre el tema de la universalidad de la dominación masculina, y de qué entiende ella por “estructura”: en un sentido levi Straussiano, la búsqueda de amplias regularidades a lo largo del tiempo y el espacio.

3. Mary Goldsmith (1986), que hace un cuidadoso recuento de los debates que se dieron entre antropólogas anglosajonas en torno a los estudios de la mujer y la aparición de la categoría género, da cuenta de la postura contrapuesta de las marxistas y las estructuralistas acerca de este punto. Así, analiza el trabajo de Eleanor Leacock (1978, 1981), Karen Sacks (1982) y MacCormack y Strathern (1980) como las posiciones más claras contra la perspectiva estructuralista del ensayo de Ortner (1974 [1972]).

nero en la antropología, la crítica a oponer dicotómicamente a mujeres y hombres derivó en una resistencia para comprender el carácter fundante que tiene la diferencia sexual.

Para los ochenta, un puñado de antropólogas de la corriente llamada “etnografía feminista” se incluyó en una postura epistemológica mucho más general, con importantes implicaciones para la investigación social, que criticó las deficiencias del conocimiento antropológico producidas por una perspectiva no reflexiva. Estas investigadoras partieron del mismo modelo analítico que oponía naturaleza a cultura para explorar la construcción cultural de los significados sexuales, en la dicotomía masculino/femenino y su mancuerna privado/público. Con un rico material de campo, que registraba nuevos matices de las relaciones entre los sexos, pudieron ver que el dualismo de las oposiciones binarias, que dificultaba comprender que el sistema de género no es algo inamovible, operaba como un aparato semiótico que estructuraba los procesos de socialización. A partir de ahí muchas se cobijaron bajo el amplio paraguas del postestructuralismo y abrieron una novedosa línea interpretativa que planteaba serios cuestionamientos a la idea de la universalidad de la dominación masculina. No tengo espacio para referirme a todas las aportaciones, pero quiero destacar dos ensayos que tuvieron gran impacto: el de Sylvia Yanagisako y Jane Collier (1987) y el de Marilyn Strathern (1987).

Las estadounidenses Yanagisako y Collier revitalizaron el debate en el campo antropológico, pues cuestionaron si verdaderamente la diferencia sexual era la base universal para las categorías culturales de masculino y femenino. Sostuvieron que diferenciar entre naturaleza y cultura era una operación occidental, de ahí que las distinciones entre reproducción y producción, público y privado, fueran parte de ese pensamiento, y no supuestos culturales universales. Asimismo, argumentaron en contra de la idea de que las variaciones transculturales de las categorías de género eran simplemente elaboraciones diversas y extensiones del mismo hecho. Este cuestionamiento, que ubicaron en el corazón de la teoría del parentesco, fue interpretado al principio como mera provocación, pero marcó el inicio de una sana actitud irreverente al criticar las premisas consagradas en el terreno de la antropología del género.

La británica Strathern coincidió con Yanagisako y Collier en el propósito de dismantelar el argumento universalista, por lo que trató de ver cómo se dan las desigualdades de género en el ámbito de la capacidad de acción consciente (*agency*) en una sociedad determinada: los hagen de Nueva Guinea, en Melanesia. Al describir los arreglos de género y las condiciones sociales que los producen, Strathern mostró que, en esta sociedad, los significados de masculino y femenino pueden ser alterados según el contexto. Encontró que las prácticas otorgan a las mujeres un papel activo en la construcción de sentido social y señaló que las categorías de género no abarcaban el rango de posibilidades de acción y posición para los hombres y las mujeres individuales; por ello las personas no estaban limitadas por el hecho de ser mujer u hombre. Esta perspectiva difería totalmente de la visión tradicional, que planteaba que la conducta de hombres y mujeres estaba constreñida al modelo ideológico de su sociedad. Por lo tanto, la dicotomía naturaleza/cultura, que supuestamente establece la desigualdad entre mujeres y hombres, no se aplicaba en el caso de los hagen. El punto clave que Strathern subrayó fue que el significado típico del género no se aplica transculturalmente.

De este modo, al sostener que tanto la distinción entre naturaleza y cultura como la de reproducción y producción o la de público y privado no eran supuestos culturales universales, y al negarse a aplicar transculturalmente (*cross-culturally*) un significado general de género, estas antropólogas quebraron la línea interpretativa dualista. Además, al exponer cómo el esquema occidental dificulta comprender que la simbolización no siempre se da de manera binaria, pusieron en evidencia que la eficacia simbólica del género no es uniforme sino dispareja. Por este tipo de acotaciones, a finales de los ochenta y principios de los noventa, varias antropólogas feministas emprendieron la tarea de precisar el vocabulario conceptual y teórico con relación a los procesos de simbolización de la diferencia sexual.⁴

La labor de deslindar dos términos básicos –género y sexo– cobró un lugar relevante; sin embargo se dejó de lado algo fundamental:

4. Al igual que ocurre en otras disciplinas, la acepción en inglés de *gender* como sexo y en español como clase, tipo o especie han introducido desconciertos semánticos y conceptuales sobre la forma en que se emplea dicha categoría. Ver Lamas (1996).

formular nuevas preguntas. Ya desde principios de los ochenta Michelle Z. Rosaldo (1980) había señalado que el problema que enfrentaban las antropólogas feministas no era el de la ausencia de datos o de descripciones etnográficas sobre las mujeres, sino de nuevas preguntas, por lo que llamó a hacer una pausa para reflexionar de forma crítica acerca del tipo de interrogaciones que la investigación feminista le plantea a la antropología, y puso en la mesa el tema del paradigma del cual se parte al hacer una interpretación. Ella expresó con claridad que el marco interpretativo limita o constriñe al pensamiento: “Lo que se puede llegar a saber estará determinado por el tipo de preguntas que aprendamos a hacer” (Rosaldo, 1980, p. 390).

¿Cuál era el paradigma sobre el género que no propiciaba hacer nuevas interrogaciones? Inicialmente, en los setenta, se habló del sistema sexo/género como el conjunto de arreglos mediante el cual la cruda materia del sexo y la procreación era moldeada por la intervención social y por la simbolización (Rubin, 1975). Después, en los ochenta, se definió al género como una pauta clara de expectativas y creencias sociales que troquela la organización de la vida colectiva y que produce la desigualdad respecto de la forma en que las personas valoran y responden a las acciones de los hombres y las mujeres. Esta pauta hace que mujeres y hombres sean los soportes de un sistema de reglamentaciones, prohibiciones y opresiones recíprocas, marcadas y sancionadas por el orden simbólico. Al sostenimiento de tal orden simbólico contribuyen por igual mujeres y hombres, reproduciéndose y reproduciéndolo, con papeles, tareas y prácticas que cambian según el lugar o el tiempo. Y, aunque en los noventa se asume que lo que son los seres humanos es el resultado de una producción histórica y cultural, hay un borramiento de lo que implica la sexuación. Si mujeres y hombres no son un reflejo de la realidad “natural”, ¿cuál es la naturaleza de la diferencia sexual? El hecho de valorar que el sujeto no existe previamente a las operaciones de la estructura social, sino que es producido por las representaciones simbólicas dentro de formaciones sociales determinadas tiene como consecuencia un olvido de la materialidad de los cuerpos. No obstante, el ser humano no es neutro, es un ser sexuado. Y a pesar de que se distinguen las variadas y cambiantes formas de la simbolización, persiste una duda:

¿las prácticas son producto únicamente del proceso de simbolización o tal vez ciertas diferencias biológicas condicionan algunas de ellas?

A estas reflexiones, que se fueron afinando conforme avanzaron la teoría y la investigación, se sumó la oleada de debates que suscitó la formulación de Judith Butler (1990) sobre el género como *performance*. Ella definió al género como el efecto de un conjunto de prácticas regulatorias complementarias que buscan ajustar las identidades humanas al modelo dualista hegemónico. En la forma de pensarse, en la construcción de su propia imagen, de su autoconcepción, los seres humanos utilizan los elementos y categorías hegemónicos de su cultura. Aunque Butler parte de que el género es central en el proceso de adquisición de la identidad y de estructuración de la subjetividad, pone el énfasis en la performatividad del género, o sea, en su capacidad para abrirse a resignificaciones e intervenciones personales.

En *Gender Trouble* (traducido como *El género en disputa*) Butler analizó la realidad social, concebida en "clave de género", y mostró la forma en que opera la normatividad heterosexista en el orden representacional. Pero la vulnerabilidad de su análisis radicó en que no daba cuenta de la manera compleja en que se simboliza la diferencia sexual.⁵ Con la estructura psíquica y mediante el lenguaje, los seres humanos simbolizan la asimetría biológica. El entramado de la simbolización se hace tomando como base lo anatómico, pero parte de la simbolización se estructura en el inconsciente. Al concebir el género como *performance*, ¿dónde quedaba el papel de la estructuración psíquica?

Butler es criticada por varias antropólogas, entre las cuales destaca la británica Henrietta L. Moore, quien, con varios ensayos y libros sobre el género en su haber (1988, 1994a, 1994b), cuestiona la interpretación sobre la performatividad del género de Butler y se deslinda de lo que califica una actitud voluntarista sobre el género. A partir del supuesto de Butler de que como el género se hace culturalmente, entonces se puede deshacer, se alienta también la suposición de que si el sexo es una construcción cultural entonces se puede deconstruir. Al describir la imposición de

5. Contrasta la formulación de Butler con la de Pierre Bourdieu (1991) sobre el *habitus* y el uso que él le da al concepto de reproducción.

un modelo hegemónico de relaciones estructuradas dualmente, Butler postula la flexibilidad de la orientación sexual y legitima sus variadas prácticas. Pero justo por el inconsciente es que, aunque las prácticas regulatorias imponen el modelo heterosexual de relación sexual, existen la homosexualidad y otras variaciones *queer*. Estas muestran la fuerza de la simbolización inconsciente y las dificultades psíquicas para aceptar el mandato cultural heterosexista.

La formulación del género como *performance* tiene éxito entre muchas teóricas e investigadoras estadounidenses, pero del otro lado del Atlántico no logra el mismo efecto. Por la rica tradición hermeneútica que la teoría psicoanalítica tiene en Europa, el trabajo de Butler no impacta igual en la academia.⁶ La crítica central hacia Butler es que, al reducir la diferencia sexual a una construcción de prácticas discursivas y performativas, niega implícitamente su calidad estructurante. Butler se ve obligada a explicar con más detalle su postura y lo hace en un segundo libro, que no tiene tanto éxito, al que titula *Bodies that matter* (1993) –*Cuerpos que importan*–. La influencia de esta investigadora es muy amplia, como se comprueba en la cantidad de trabajos que retoman el sentido performativo del género. Además, Butler ha ido enriqueciendo y transformando sus concepciones. En un libro posterior, *Undoing Gender* (2004) –*Deshaciendo el género*– donde se centra en las prácticas sexuales y los procesos de cambio de identidad, define al género como “una incesante actividad realizada, en parte, sin que una misma sepa y sin la voluntad de una misma” (2004, p. 1).

Sin duda, la conceptualización de género se enriquece con los debates acerca de su carácter performativo. Pero en el campo de la antropología prevalece la vieja tradición de interpretar la cultura como un sistema de símbolos. La lingüística plantea cuestiones fundamentales e influye en los estudios de género, que empiezan a trabajar sobre las metáforas de la diferencia sexual y cómo estas producen un universo de representaciones y categorías. Al tomar el lenguaje como un elemento fundante

6. Aunque son varios los elementos que dificultan la aceptación de la formulación de Butler, uno fundamental es el estatuto del psicoanálisis entre las ciencias sociales en Europa. La utilización de la teoría psicoanalítica entre las científicas sociales francesas se extiende también a las británicas, y un nutrido número de antropólogas tiene formación lacaniana.

de la matriz cultural, o sea, de la estructura madre de significaciones en virtud de la cual las experiencias humanas se vuelven inteligibles, se ve que lo “femenino” y lo “masculino” están previamente presentes en el lenguaje. Y no obstante, el género se sigue definiendo como la simbolización de la diferencia sexual, simbolización que distingue lo que es “propio” de los hombres (lo masculino) y lo que es “propio” de las mujeres (lo femenino), se admite ya que los seres humanos nacen en una sociedad que tiene un discurso previo sobre los hombres y las mujeres, que los hace ocupar cierto lugar social. Paulatinamente se entiende la “perspectiva de género” como la visión que distingue no solo la sexuación del sujeto que habla sino también si lo hace con un discurso femenino o con uno masculino. Así, se abre el panorama a otras complejidades, por ejemplo, ¿a qué género pertenece una mujer con un discurso masculino? ¿qué lugar ocupa ella socialmente? ¿el de un hombre?

Aunque nadie duda a estas alturas de que el género, por definición, es una construcción cultural e histórica, es evidente que se ha vuelto un concepto problemático no solo por la dificultad para comprender la complejidad a la que alude sino también por el hecho generalizado y lamentable de su cosificación. De forma gradual, género se ha vuelto un sociologismo que cosifica las relaciones sociales, consideradas como sus productoras, pues falla al explicar cómo los términos “masculino” y “femenino” están presentes en el lenguaje antes que cualquier formación social. Aparte de la reificación que ha sufrido el concepto de género, también se ha convertido en un fetiche académico.⁷ Más que nunca es necesario desmitificar, y continuar con la labor de introducir precisiones.

7. El acto de tratar algo como si fuera un fetiche quiere decir, figurativamente, “admiración exagerada e irracional” (Moliner, 1983) y “veneración excesiva” (Real Academia Española, 2014). Una consecuencia de la fetichización es la exclusión de lo que no se parezca al fetiche. Tal es el caso de *Gender*, el libro de Iván Illich publicado en 1982 y traducido al castellano como *El género vernáculo* (1990). Al revisar la bibliografía de los estudios sobre *género* en diversas disciplinas –antropología, sociología, historia– es notable la ausencia de referencias al libro de Illich. ¿Por qué? Illich contravino la tendencia de “olvidar” la diferencia sexual. Aunque no logró formular con claridad sus certeras intuiciones relativas a la calidad irreductible y fundante de la diferencia sexual, su mirada heterodoxa provocó la animadversión de la academia feminista estadounidense, lo cual le significó quedar excluido del circuito más poderoso sobre género. Esto es una muestra de lo que Bourdieu y Wacquant (2001) han denominado las “argucias de la razón imperialista”, que funcionan, por ejemplo, por la vía de la imposición de agendas de investigación –y bibliografías!– promovidas desde la *doxa* estadounidense mediante sus universidades y fundaciones.

Una de las aportaciones más útiles en el campo antropológico es la de Alice Schlegel (1990), quien se esfuerza por clarificar el significado de género, y despliega su análisis tomándolo como un constructo cultural que no incide en las prácticas reales de los hombres y las mujeres. Ella distingue entre el significado general de género (*general gender meaning*) –lo que mujeres y hombres son en un sentido general– y el significado específico de género (*specific gender meaning*) –lo que define al género de acuerdo con una ubicación particular en la estructura social o en un campo de acción determinado. Asimismo, descubre que a veces el significado específico de género en una instancia determinada se aleja del significado general, e incluso varios significados específicos contradicen a este último.⁸

La investigadora sostiene que es posible aclarar mucha de la confusión entre los significados si se considera el contexto. Mujeres y hombres, como categorías simbólicas, no están aislados de las demás categorías que componen el sistema simbólico de una sociedad: el contexto de la ideología particular es la ideología total de la cultura. Pero también el contexto de los significados específicos de género son las situaciones concretas donde se dan las relaciones entre mujeres y hombres. El significado que se le atribuye al género tiene más que ver con la realidad social que con la forma en que dichos significados encajan con otros significados simbólicos. Por eso en la práctica se dan contradicciones.

Schlegel usa su investigación con los hopi de Estados Unidos como ejemplo, y señala que en muchas etnografías se alude a los significados generales, que se desprenden de los rituales, los mitos, la literatura, pero no se analizan los significados específicos, los cuales varían inmensamente, pues están cruzados por cuestiones de rango y jerarquía y las actitudes particulares de un sexo hacia el otro pueden discrepar del sentido general. Desde el significado general de género hay una forma en que se percibe, se evalúa y se espera que se comporten las mujeres y los hombres, pero desde el significado específico se encuentran variaciones múltiples de cómo lo hacen. Schlegel indica que todas las sociedades han

8. Goldsmith encuentra como un antecedente fundamental a esta precisión entre significado general y específico el debate entre Leacock y Nash sobre ideología y prácticas (Leacock, 1981, pp. 242-263).

llegado a una gran variabilidad en la práctica, en el significado específico, y que esto a veces se opone al significado general. Además, las contradicciones aparentes en los mandatos sobre la masculinidad y la feminidad remiten al hecho de que si bien los seres humanos son una especie con dos sexos, las parejas de sexos cruzados pueden ser no solo marido y mujer sino de varios tipos: padre e hija, abuela y nieto, hermano y hermana, tía y sobrino, etc.⁹ Estas diferencias introducen elementos jerárquicos debidos a la edad o al parentesco que invierten o modifican los significados generales de *género*. Por eso, el primer paso en un análisis del género debería ser la definición de los significados generales y los específicos, para luego explorar cómo surgen esos significados generales y cómo los específicos toman formas que resultan contradictorias con el significado general.

Para Schlegel queda claro que las categorías por medio de las cuales los sistemas de sexo/género hacen aparecer como natural (naturalizan) la diferencia sexual son siempre construcciones ideales, y que las vidas concretas de los individuos, las experiencias de sus cuerpos y sus identidades, rebasan ese dualismo. Esto va muy en la línea de lo que señala la psicoanalista Virginia Goldner (1991), en el sentido de afirmar que existe una paradoja epistemológica respecto del género: esto es, que el género es una verdad falsa pues, por un lado, la oposición binaria masculino-femenino es supraordenada, estructural, fundante y trasciende cualquier relación concreta; así masculino-femenino, como formas reificadas de la diferencia sexual, son una verdad. Pero, por otro lado, esta verdad es falsa en la medida en que las variaciones concretas de las vidas humanas rebasan cualquier marco binario de género y existen multitud de casos que no se ajustan a la definición dual.

Cuando se introducen este tipo de matices y precisiones se erosiona la idea del sistema de género como primordial, transhistórica y esencialmente inmutable y se va perfilando una nueva comprensión de la maleabilidad del género, que tiene más que ver con la realidad social que con la forma cómo los enunciados formales sobre lo "masculino" o

9. Anne Fausto Sterling (1992; 1993) insiste en que hablar de dos sexos no es preciso, pues no incluye a los hermafroditas y a los intersexos con carga masculina y femenina (*merms* y *ferms*). Sin embargo, en la mayoría de las sociedades la ceguera cultural ante estas variaciones hace que se reconozcan solo dos sexos.

lo “femenino” encajan con otros significados simbólicos.¹⁰ También se empieza a entender lo que dijo otra antropóloga, Muriel Dimen (1991): que el género a veces es algo central, pero otras veces es algo marginal; a veces es algo definitivo, otras algo contingente. Y así, al relativizar el papel del género, se tienen más elementos para desechar la línea interpretativa que une, casi como un axioma cultural, a los hombres a la dominación y a las mujeres a la subordinación.

A pesar de estos innegables avances, a finales de los noventa persiste una duda. Aunque se acepta que el orden simbólico es el que establece la valoración diferencial de los sexos para el ser parlante, ¿es posible distinguir qué corresponde al género y qué al sexo? La duda está presente en otros interrogantes. Si el sexo también es una construcción cultural, ¿en qué se diferencia del género? ¿No se estará nombrando de manera distinta a lo mismo? ¿Cómo desactivar el poder simbólico de la diferencia sexual, que produce tanta confusión e inestabilidad de las categorías de sexo y género?

La cuestión es difícil en sí misma, y lo fue más para muchas de las antropólogas feministas por su constructivismo social mal entendido. El constructivismo social parte de una postura antiesencialista, que le otorga mucha importancia a la historia y a los procesos de cambio. Pero, aunque el constructivismo social “no necesita negar el mundo material o las exigencias de la biología” (Di Leonardo en Horigan, 1991, p. 30), muchas antropólogas habían evitado entrar al debate sobre las implicaciones y las consecuencias de la sexuación, el cual persistía entre los antropólogos evolucionistas.¹¹ Con todo, llega un momento en que no se puede postergar más el abordaje de las consecuencias de la diferenciación sexual del cuerpo.

Además, el tema está muy cargado políticamente, pues la diferencia de los sexos en la procreación ha sido utilizada para postular su

10. Con referencia a lo inmutable, Bourdieu dice que lo que aparece como eterno solo es un producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela (2000, p. 8). El trabajo de eternizar es similar al de naturalizar: hace que algo construido a lo largo de la historia por seres humanos se vea como “eterno” o “natural”.

11. Goldsmith señala que muchas de las antropólogas feministas de los setenta eran neoevolucionistas, alumnas de Service y Sahlins, y que también había antropólogas físicas, como Leila Leibowitz y Jane Lancaster, que trataban de comprender la relación con lo biológico.

complementariedad "natural". Mediante el proceso de simbolización se ha extrapolado la complementariedad reproductiva al ámbito social y político. Simbólicamente se ha visto a los dos cuerpos como entes complementarios. Así, tomando como punto de partida la complementariedad reproductiva, se han definido los papeles sociales y los sentimientos de mujeres y hombres también como complementarios.

Es evidente que la primera división sexual del trabajo estableció, hace miles de años, una diferenciación entre los ámbitos femenino y masculino. Pero el desarrollo humano posterior ha modificado de manera sustancial las condiciones de esa primera división, que quedó simbolizada en la separación del ámbito privado y el público. Es obvio que los dos cuerpos se requerían mutuamente para la continuidad de la especie. No obstante, hay suficientes evidencias de que mujeres y hombres no son ineludiblemente complementarios en las demás áreas. Interpretar la complementariedad reproductiva como potente certeza manifiesta de una total complementariedad es erróneo y peligroso. Ese tipo de pensamiento llevó a considerar que las mujeres deben estar en lo privado y los hombres en lo público, lo cual ha significado formas conocidas de exclusión y discriminación de las mujeres. Pero las diferencias anatómicas no son expresión de diferencias más profundas; son solo eso, diferencias biológicas. Para tener claridad, es necesario historizar el proceso de la división sexual del trabajo, y deconstruir las resignificaciones que las sociedades le han ido dando a la procreación.

El impacto que provocan el embarazo y el parto en los seres humanos se expresa de diversas maneras. Una de ellas, la perplejidad ontológica ante la diferencia procreativa, ha derivado en una mistificación de la heterosexualidad: el heterosexismo imperante. Esta mistificación es la base ideológica de la homofobia. Hay que distinguir lo que significa la reproducción de la sexualidad. Pensar que la sexualidad humana también requiere complementariedad es un error interpretativo. La distinta función reproductiva de mujeres y hombres no determina los deseos eróticos, ni los sentimientos amorosos. Además de insistir en esta puntualización, ¿qué hacer ante la persistente recurrencia en darle a la biología más peso para explicar las cuestiones de la naturaleza humana? Es indudable que con el actual abismo entre las disciplinas biológicas y

las sociales se dificulta situar con claridad qué implicaciones ha tenido la anatomía sexuada de los seres humanos en la producción de ciertos procesos culturales.¹²

En las condiciones sociales de producción de la cultura, la sexuación ha jugado un papel fundamental que ha ido cambiando históricamente, y también el proceso de procreación humana se ha ido transformando. En fechas recientes, un fenómeno mundial ha hecho imperiosa la necesidad de una reflexión más elaborada sobre la relación entre biología y cultura: el desarrollo de las nuevas tecnologías reproductivas. Estas inéditas formas de procrear, que constituyen un ejemplo paradigmático de la capacidad humana para rebasar las limitaciones de la biología e imponer la cultura, han venido a cimbrar los supuestos consagrados de la ideología occidental respecto del parentesco. Como señala María Eugenia Olavarría (2002), es notorio el resurgimiento inesperado de los estudios de parentesco a partir de 1990, pues los cambios en la medicina reproductiva afectan la forma de pensar la filiación y la descendencia.¹³ Y es evidente que los cambios en la forma de conceptualizar las relaciones de parentesco modifican otras ideas sobre las relaciones entre los seres humanos. El avance científico provoca debates relativos al parentesco, que al ser un eje básico de reflexión acerca de la simbolización, es un tema de interés primordial para la antropología.

En Gran Bretaña y Francia, la discusión pública involucra a figuras conocidas de la antropología. En Inglaterra, Marilyn Strathern (1992) analiza el discurso público sobre la reproducción asistida y le contrapone su experiencia antropológica en Melanesia; retoma la polémica sobre naturaleza y cultura para revisar la creación de nuevos conceptos culturales en nuestra sociedad, y muestra las conexiones que hay entre lo que se piensa como artificial y lo que se considera natural. También reflexiona respecto de la capacidad de la cultura de elaborar nuevos significados

12. Conozco tres ensayos antropológicos que van en esa dirección: el de Roger Larsen (1979), el de Barbara Diane Miller (1993) y el de Marvin Harris (1993).

13. Un tema candente sobre el cual ya se ha legislado en varios países de Europa y también en Estados Unidos es el de quién es la madre cuando una mujer dona un óvulo, otra se deja implantar el embrión y lleva a término el embarazo, y una tercera adopta a la criatura. La definición biológica clásica ya no opera en esta novísima circunstancia, y en cambio el papel de la cultura es definitivo.

a partir de ideas, pero también sobre cómo, para la creación de nuevos conceptos, recurrimos a la imaginación a nuestro alcance. Los cambios tecnológicos transforman la manera de pensar el parentesco y las nuevas tecnologías reproductivas propician un debate público concerniente a la procreación humana. El trabajo de Strathern desarrolla una reflexión sobre las líneas del pensamiento cultural.

En Francia, Françoise Héritier (1996) dice que, por la demanda de su *expertise* en asuntos de parentesco en el campo de las nuevas técnicas de procreación, se vio confrontada a la posición masculino/femenino y eso la condujo a reflexionar en "sectores recónditos del imaginario humano, sobre todo en relación con el cuerpo y los fluidos que segrega" (Héritier, 1996, p. 7). A ella le interesa la construcción social del género, por un lado, "como artefacto de orden general fundado en el reparto sexual de tareas, el cual, con la prohibición del incesto/obligación exogámica, y con la instauración de una forma reconocida de unión, constituye uno de los tres pilares de la familia y de la sociedad" y, por otro, "como artefacto de orden particular resultante de una serie de manipulaciones simbólicas y concretas que afectan a los individuos" (Héritier, 1996, p. 20).

Para Héritier, la observación de la diferencia está en el fundamento de todo pensamiento, tanto tradicional como científico. Ella se sitúa en un nivel muy general de análisis de las relaciones de sexo mediante sistemas de representación, sin participar en el debate conceptual en torno a las categorías de sexo o género. Además, evita registrar y enumerar las variaciones y los grados de la diferencia y de las jerarquías sociales establecidas entre los sexos en todas las partes del mundo para, en su lugar, tratar de comprender las razones de dicha clasificación desde el punto de vista antropológico. Discípula de Lévi-Strauss, Héritier se propone "desbrozar, en los conjuntos de representaciones propios de cada sociedad, elementos in-variables cuya disposición, aunque tome formas diversas según los grupos humanos, se traduce siempre en una desigualdad considerada como algo natural, que cae por su propio peso" (Héritier, 1996, p. 7). Su indagación la lleva a formular la tesis de la valencia diferencial de los sexos, que ella remite, indefectiblemente, a la diferencia sexual.

Así, para finales del siglo XX e inicios del XXI, la biología vuelve a cobrar presencia en las reflexiones feministas acerca de las relaciones

sociales. Pensar la compleja relación biología/cultura requiere, no solo contar con análisis serios del peso de la sexuación en las prácticas de mujeres y hombres, sino también entender que la desigualdad social y política entre los sexos es un producto humano, que tiene menos que ver con los recursos y las habilidades de los individuos que con las creencias que guían la manera en la cual la gente actúa y conforma su comprensión del mundo. Pero ¿es posible vincular ciertos aspectos de la desigualdad social con la asimetría sexual? Como existen pautas que se repiten, no hay que centrarse únicamente en las formas locales y específicas de relación social, sino que hay que atreverse a explorar lo biológico. Resulta paradójico que, a pesar de los avances teóricos, persista la dificultad para reconocer que el lugar de las mujeres y de los hombres en la vida social humana no es un producto solo del significado que sus actividades adquieren a través de interacciones sociales concretas, sino también de lo que son biológicamente. Por eso, aunque en la vida social humana la biología más que una causa de la desigualdad es una excusa, resulta cada vez más crucial dar cuenta de la interacción con lo biológico. De ahí la importancia de construir puentes entre las ciencias sociales y las naturales.¹⁴

En el sentido de reconocer los vínculos con la biología, destaca el trabajo de Henrietta Moore. En 1999 publica un agudo ensayo titulado “*Whatever happened to Women and Men? Gender and other Crises in Anthropology*” (¿Qué rayos pasó con las mujeres y los hombres? El género y otras crisis en la antropología), en donde examina las limitaciones teóricas del discurso antropológico al hablar de género, sexo y sexualidad, y contrasta transculturalmente la historia del pensamiento antropológico con relación a las variadas conceptualizaciones de la persona y del *self* (el yo propio). Su abordaje se nutre de las teorías postestructuralista y psicoanalítica. También registra un cambio en la conceptualización de género: “de ser una elaboración cultural del sexo ahora se convierte en el origen discursivo del sexo” (Moore, 1999, p. 155). Desde su comprensión del psicoanálisis, Moore critica que se intente reducir la diferencia

14. Esa fue una de las intenciones del Coloquio *El hecho femenino. ¿Qué es ser mujer?*, del cual se publicaron las ponencias en un libro coordinado por Evelyne Sullerot (1979). Además, hay interesantes caminos abiertos desde la psicología evolutiva, como los trabajos de Wright (1994) y Browne (2002).

sexual a un constructo de prácticas discursivas variables históricamente y que se rechaza la idea de que hay algo invariable en la diferencia sexual. De este modo, recorre los términos del debate sexo/género que se dan en torno al clásico interrogante de qué es lo determinante, la naturaleza o la cultura, en distintas formas: esencialismo *versus* constructivismo, o sustancia *versus* significación. Moore recuerda que Freud fue de los primeros en señalar las limitaciones de este tipo de formulación al plantear que ni la anatomía ni las convenciones sociales podían dar cuenta por sí solas de la existencia del sexo. Asimismo sostiene que Lacan fue más lejos al decir que la sexuación no es un fenómeno biológico, porque para asumir una posición sexuada hay que pasar por el lenguaje y la representación: la diferencia sexual se produce en el ámbito de lo simbólico.¹⁵

Moore dice que aunque es obvio que sexo y género no son lo mismo, no hay que tratar de definir de modo tajante la frontera entre ellos. Las fronteras se mueven: los seres humanos son capaces de variar sus prácticas, de jugar con sus identidades, de resistir a las imposiciones culturales hegemónicas. Pese a ello, no hay que confundir la inestabilidad de las categorías sexo y género con el borramiento (o desaparición) de los hombres y las mujeres, tal como los conocemos, física, simbólica y socialmente. La investigadora señala que la sexuación de los cuerpos no se podrá comprender si se piensa que el sexo es una construcción social. Su dilema intelectual pasa por la posibilidad de reconciliar las teorías que aceptan al inconsciente con las de la elección voluntarista, las estructuras no cambiantes de la diferencia lingüística con la actitud discursiva performativa, el registro de lo simbólico con el del social. De ahí que ella plantee la necesidad de desarrollar una perspectiva interpretativa que reconozca la compleja relación entre el materialismo y el constructivismo social.¹⁶

Las antropólogas feministas que intentamos trabajar con el concepto de género tenemos que retomar el planteamiento de Moore y, además de abordar la tarea de reconciliar teorías y reconocer complejas relaciones, asumir lo que señaló Rosaldo (1980) hace un cuarto de siglo: lo crucial es

15. De ahí que, pese a que los seres humanos se reparten básicamente en dos cuerpos, exista una variedad de combinaciones entre identidades y orientaciones sexuales.

16. En eso coincide con Bourdieu, que exhorta a lo largo de su obra a escapar a las desastrosas alternativas (como la que se establece entre lo material y lo ideal) que no dan cuenta de esta compleja articulación.

hacer buenas preguntas. ¿Hoy cuáles serían estas? No pretendo conocerlas todas, pero sí tengo una fundamental: si la diferencia sexual no es únicamente una construcción social, si es lo que podríamos llamar sexo/substancia y, al mismo tiempo, sexo/significación ¿hay o no una relación contingente entre cuerpo de hombre y masculinidad y cuerpo de mujer y feminidad? Despejar esta incógnita es imprescindible para esclarecer qué supone la disimetría biológica entre los machos y las hembras de la especie. Lo masculino y lo femenino ¿son transcripciones arbitrarias en una conciencia neutra o indiferente? Es indudable que el hecho de que el cuerpo de mujer o el cuerpo de hombre tengan un valor social previo ejerce un efecto en la conciencia de las mujeres y los hombres. Pero, aunque se reconozca el peso de la historia y la cultura, ¿hasta dónde gran parte de la significación del género tiene raíces en la biología? Estos interrogantes remiten a una duda que tiene un aspecto político: si tanto la feminidad como la masculinidad (en el sentido de género) son más que mera socialización y condicionamiento, si son algo más que una categoría discursiva sin referente material, o sea, si tienen que ver con la biología, ¿se podrá eliminar la desigualdad social de los sexos? El dilema político resuena en la teoría: ¿cómo aceptar a la diferencia sexual como algo fundante, sin que quede fuera de la historia ni sea resistente al cambio?

Marcadas por su sexuación y por una serie de elementos que van desde las circunstancias económicas, culturales y políticas hasta un desarrollo particular de su vida psíquica, las personas ocupan posiciones diferenciadas en el orden cultural y político. El desciframiento de su determinación situacional y relacional como seres humanos exige no solo una mayor investigación sino una mejor teorización de la compleja articulación entre lo cultural, lo biológico y lo psíquico. Dicha teorización requiere de conceptos que abarquen ambas dimensiones, entre los cuales se encuentra el de *habitus* (Bourdieu, 1991), que es al mismo tiempo un producto (el entramado cultural) y un principio generador de disposiciones y prácticas. Con el *habitus* se comprende que las prácticas humanas no son solo estrategias de reproducción determinadas por las condiciones sociales de producción, sino también son producidas por las subjetividades. Otro concepto relevante es *embodiment*,

que transmite la idea de la presencia concreta del cuerpo y su subjetividad sensorial.¹⁷ Más determinante que el tema de la corporalidad de la diferencia, en el sentido de la diferencia anatómica entre mujeres y hombres, es el proceso de encarnación (de *embodiment*) en el cuerpo de las prescripciones culturales. Los conceptos de *embodiment* y de *habitus* resultan de gran utilidad para el análisis de los sistemas de *género*, es decir, de las formas en que las sociedades organizan culturalmente la clasificación de los seres humanos.

No se puede concebir a las personas solo como construcciones sociales ni solo como anatomías¹⁸. Ambas visiones reduccionistas son inoperantes para explorar la articulación de lo que se juega en cada dimensión: carne (hormonas, procesos bioquímicos), mente (cultura, prescripciones sociales, tradiciones) e inconsciente (deseos, pulsiones, identificaciones). El cuerpo es más que la "envoltura" del sujeto; es mente, carne e inconsciente, y es simbolizado en los dos ámbitos: el psíquico y el social. La representación inconsciente del cuerpo necesariamente pasa por la representación imaginaria y la simbólica. Pero, aunque el cuerpo es la bisagra entre lo psíquico y lo social, esencializar su duplicidad biológica puede hacer resbalar hacia equívocos inquietantes, como creer, por ejemplo, que por el hecho de la sexuación el pensamiento de hombres y mujeres es diferente. De ahí que la apuesta sea, por lo tanto, doble: reconocer la diferencia sexual al mismo tiempo que se la despoja de sus connotaciones deterministas.

Entre las cuestiones más apremiantes está lograr que, en el campo antropológico, se asuma una actitud desmitificadora con la sexuación, pero que a la vez se valore su centralidad para la vida psíquica. Quienes se interesan por la investigación y reflexión sobre el género deben advertir la estrecha articulación que tiene la diferencia sexual con la dimensión psíquica, y los procesos de identificación que desata. Las relaciones de género son las más íntimas de las relaciones sociales en las que estamos

17. Véase la compilación de Csordas (1994), en especial su introducción, donde plantea al cuerpo como representación y como forma de ser en el mundo; y la compilación de ensayos teóricos editada por Weiss y Haber (1999).

18. Roger Larsen señala: "El comportamiento no es ni innato, ni adquirido, sino ambas cosas al mismo tiempo" (1979, p. 352).

entrelazados, y mucha de la construcción del género se encuentra en la esfera de la subjetividad. Hay que recordar constantemente que el desarrollo de los procesos relacionales incluye una parte inconsciente de nuestras creencias sobre la diferencia sexual.

No obstante que el psicoanálisis definió al yo como un constructo relacional, en la actualidad también es entendido como un efecto de la construcción social del género. O sea, la simbolización de la diferencia sexual es un proceso que estructura las subjetividades. En ese sentido, el análisis de la construcción cultural de las subjetividades es uno de los grandes desafíos de la antropología hoy. Henrietta Moore señala que, en cierto sentido, es “la continuación de debates antiguos sobre la relación estructura/capacidad de acción (*agency*)” (Moore, 1999). Esto es de suma importancia para la toma de conciencia que con frecuencia ocurre durante el trabajo de campo y que impulsa la capacidad de *agency* de los sujetos que estudiamos y con quienes nos relacionamos. Así, la antropología habrá de ampliar su vía reflexiva para explorar el impacto del género en algunos procesos identificatorios.

Por todo lo anterior, y aunque hoy por hoy no se han podido eliminar los usos indebidos y las acepciones ambiguas del concepto género, insisto en lo fundamental que es tener una verdadera perspectiva de género en el campo de la antropología. Algunas personas, hartas de la confusión definitoria, han renunciado a usar esa categoría y desprecian dicha perspectiva interpretativa. Joan W. Scott, una historiadora estadounidense y autora de uno de los ensayos más importantes sobre el género (1986) hizo, en un trabajo posterior, un lúcido señalamiento: hay que leer esta confusión, mezcla e identificación que se sigue haciendo entre sexo y género como un síntoma de ciertos problemas recurrentes (1999, p. 200). Tal vez podríamos tomar como este tipo de síntoma un problema que Bourdieu denuncia: “la deshistorización y la eternización relativas de las estructuras de la división sexual y de los principios de división correspondientes” (2000, p. 8). Bourdieu propone detectar “los mecanismos históricos responsables” de estos procesos perversos, para “reinsertar en la historia, y devolver, por tanto, a la acción histórica la relación entre los sexos que la visión naturalista y esencialista les niega” (Bourdieu 2000, p. 8).

Concluyo convencida de que, si se pretende explorar o reflexionar sobre el género, es necesario afinar el análisis asumiendo la complejidad. Esto implica, entre otras cosas, tener presente las tres dimensiones del cuerpo. Muchos errores en la utilización conceptual de género tienen que ver con esquivar las referencias a la sexuación. No se debe evitar el aspecto biológico, de la misma manera que no se lo puede privilegiar, repitiendo explicaciones que se centran únicamente en los procesos biológicos del cuerpo. Aunque por el momento no existan claras formulaciones que permitan comprender mejor nuestro intrincado objeto de estudio, es importante abrirse a la complejidad en cuestiones teóricas y conceptuales. Por ello, creo que viene al caso recordar lo que un escritor español, José María Guelbenzu (2003), señaló respecto a la claridad y la complejidad. Dijo, respecto de la literatura, que cuánto más se perfilan y decantan los elementos de una historia, más compleja se vuelve la narración y –paradoja aparente– más se aclaran las situaciones. Complejidad y claridad no son términos antagónicos; lo complejo es lo que permite al lector disponer de claridad a la hora de tomar posiciones ante los personajes a cuyo drama asiste.

Sólo asumiendo la complejidad de la simbolización de la diferencia sexual se podrá tener claridad para analizar las múltiples dimensiones de las relaciones entre los sexos. La teoría, además de ser necesaria para facilitar el indispensable cambio de paradigmas sobre la condición humana, también lo es para frenar las prácticas discriminatorias que traducen diferencia por desigualdad. Al ver cómo los estragos reduccionistas de la interpretación dualista del género reverberan en las propuestas políticas feministas se comprueba la urgencia de aclarar estas cuestiones. Si alentar la capacidad de acción consciente (*agency*) es un objetivo del feminismo, una responsabilidad de las antropólogas comprometidas con esa causa es facilitar las herramientas reflexivas que movilicen la potencial conciencia de su clientela política. La acción colectiva se nutre, también, de las luces del conocimiento. Por eso, justamente, es que la teoría no es un lujo sino una necesidad.

Bibliografía

Alcoff, Linda (1988) Cultural Feminism versus post-structuralism. *Signs*, 13(3), 405-436.

Bourdieu, Pierre (1990). La domination masculine. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 84, 2-31.

Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre y Loïc J.D. Wacquant (2001). *Las argucias de la razón imperialista*. Barcelona: Paidós.

Brettell, Carolina B. y Carolyn F. Sargent (1993). *Gender in Cross-Cultural Perspective*, New Jersey: Prentice Hall.

Browne, Kingsley R. (2002). *Biology at Work. Rethinking Sexual Equality*. New Jersey: Rutgers University Press.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.

Butler, Judith (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. Nueva York: Routledge.

Butler, Judith (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Programa Universitario de Estudios de Género/UNAM.

Butler, Judith (2004). *Undoing Gender*. Nueva York: Routledge.

Buxó Rey, María de Jesús (1978). *Antropología de la Mujer*. Barcelona: Promoción Cultural.

Connell, Robert (1996). New Directions in Gender Theory, Masculinity Research and Gender Politics, *Ethnos*, 61(3-4), 154-76.

Csordas, Thomas (1994). Introduction: the body as representation and being in the world. En Thomas Csordas (ed.), *Embodiment and Experience. The existential ground of culture and self* (pp. 1-24). Cambridge: Cambridge University Press.

Csordas, Thomas (1999). The Body's Career in Anthropology. En Moore, H. (ed.), *Anthropological Theory Today* (pp. 172-205). Cambridge: Polity Press.

Del Valle, Teresa (1993). *Gendered Anthropology*. Londres: European Association of Social Anthropologists/Routledge.

Del Valle, Teresa (ed.) (2000). *Perspectivas feministas desde la antropología social*. Barcelona: Ariel Antropología.

Di Leonardo, Micaela (1991). *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley: University of California Press.

Dimen, Muriel (1991) Deconstructing difference: Gender, splitting and transitional space. *Psychoanalytical Dialogue*, 1, 335-352.

Fausto Sterling, Anne (1992). *Myths of Gender. Biological Theories about Women and Men*. Nueva York: Basic Books.

Fausto Sterling, Anne (1993). The Five Sexes. Why Male and Female are Not Enough. *The Sciences*, marzo/abril, 20-25.

Fisher, Helen E. (1983). *The Sex Contract. The Evolution of Human Behavior*. Nueva York: Quill.

Fisher, Helen (1999). *The First Sex*. Nueva York: Random House.

Fisher, Helen (2000). *El primer sexo*. Madrid: Taurus.

Frese, Pamela R. y John M. Coggeshall (1991). *Transcending Boundaries. Multidisciplinary Approaches to the Study of Gender*. Nueva York: Bergin and Garvey.

Goldner, Virginia (1991). Toward a critical relational theory of gender. *Psychoanalytical Dialogue*, 1, 249-272.

Goldsmith, Mary. (1998). Feminismo e investigación social. Nadando en aguas revueltas. En Eli Bartra (comp.), *Debates en torno a una metodología feminista* (pp. 35-61). México: Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco y Programa Universitario de Estudios de Género/UNAM.

Goldsmith, Mary (1986). Debates antropológicos en torno a los estudios sobre la mujer. *Nueva Antropología*, VII(30), 147-171.

Goldsmith, Mary (1992). Antropología de la mujer: ¿antropología de género o antropología feminista. *Debate Feminista*, 6, 341-346.

González Montes, Soledad (1993). Hacia una antropología de las relaciones de género en América Latina. En Soledad González Montes (coord.), *Mujeres y relaciones de género en la antropología latinoamericana*. México: El Colegio de México.

Guelbenzu, José María (27 de diciembre de 2003). Entrevista. *Babelia*, 631. *El País*, p. 8.

Harris, Marvin (1993). The evolution of human gender hierarchies: a trial formulation. En Barbara Diane Miller (ed.), *Sex and gender hierarchies* (pp. 57-79). Cambridge: Cambridge University Press.

Hawkesworth, Mary (1997). Confounding Gender. *Signs*, 22(3), 649-85.

Hawkesworth, Mary (1999). Confundir el género. *Debate Feminista*, 20, 3-48.

Héritier, Françoise (1996). *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.

Illich, Iván (1982). *Gender*. Nueva York: Pantheon Books.

Illich, Iván (1990). *El género vernáculo*. México: Joaquín Mortiz Editores.

Lamas, Marta (2002). *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México: Taurus.

Lamas, Marta (comp.) (1996). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG/Miguel Ángel Porrúa.

Lamas, Marta (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco*, 7(18), 95-118.

Larsen, Roger (1979). Los fundamentos evolucionistas de las diferencias entre los sexos. En Evelyne Sullerot (comp.), *El hecho femenino. ¿Qué es ser mujer?* Barcelona: Argos Vergara.

Leacock, Eleanor (1981). *Myths of Male Dominance. Collected Articles on Women Cross-Culturally*. Nueva York: Monthly Review Press.

Leacock, Eleanor (1978). Women's Status in Egalitarian Society: Implications for Social Evolution. *Current Anthropology*, 19, 247-55.

Mascia-Lee, Frances; P. Sharpe y C. B. Cohen (1989). The postmodernist turn in anthropology: cautions from a feminist perspective. *Signs*, 15(1), 7-33.

Mascia-Lees, Frances y Nancy Johnson Black (2000). *Gender and Anthropology*. Illinois: Waveland Press.

Mathieu, Nicole-Claude (1973). Homme-Culture et Femme- Nature? *L'Homme*, 13(3), 101-113.

Mead, Margaret ([1930] 1968). *Growing up in New Guinea*. Nueva York: Dell.

Mead, Margaret ([1935] 1973). *Sexo y temperamento en las sociedades primitivas*. Barcelona: Editorial Laia.

Mead, Margaret ([1949] 1972). *Macho y Hembra. Estudio de los sexos en un mundo en transición*. Caracas: Tiempo Nuevo.

Miller, Barbara Diane (1993). The anthropology of sex and gender hierarchies. En Miller, Barbara Diane (ed.), *Sex and gender hierarchies* (pp. 3-31). Cambridge: Cambridge University Press.

Moliner, María (1983). *Diccionario del uso del español*. Madrid: Gredos.

Montecino, Sonia (2002). Understanding Gender in Latin America. En Montoya, Rosario; Lessie Jo Frazier y Janise Hurtig (eds.), *Gender's Place. Feminist Anthropologies of Latin America* (pp. 273-280). Nueva York: Palgrave Macmillan.

Moore, Henrietta (1988). *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

Moore, Henrietta (1994a). *A Passion for Difference*. Cambridge: Polity Press.

Moore, Henrietta (1994b). Gendered persons. Dialogues between anthropology and psychoanalysis. En Suzette Heald y Ariane Deluz (eds.), *Anthropology and Psychoanalysis. An encounter through culture* (pp. 131-149). Londres: Routledge.

Moore, Henrietta (1999). Whatever Happened to Women and Men? Gender and Other Crises in Anthropology. En Henrietta Moore (ed.), *Anthropological Theory Today* (pp. 151- 171). Cambridge: Polity Press.,

Nogués, Ramón M. (2003). *Sexo, cerebro y género. Diferencias y horizonte de igualdad*. Barcelona: Paidós.

Olavarría, María Eugenia (2002). De la casa al laboratorio. La teoría del parentesco hoy día. *Alteridades*, 24 , 99-116.

Ortner, Sherry (1996). *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press.

Ortner, Sherry y Harriet Whitehead (eds.) (1981). *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ortner, Sherry (1972). Is Female to Male as Nature is to Culture? *Feminist Studies*, 2, 5-31.

Ortner, Sherr (1974). Is Female to Male as Nature is to Culture? [Revisado]. En Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society* (pp. 67-87). Redwood: Stanford University Press.

Ortner, Sherry (1984). Theory in Anthropology since the Sixties. *Comparative Studies in Society and History*, 26, 126- 66.

Pasternak, Burton; Carol R. Ember y Melvin Ember (1997). *Sex, Gender and Kinship. A Cross Cultural Perspective*. New Jersey: Prentice Hall.

Randolph, Richard R.; David M. Schneider y May N. Díaz (1988). *Dialectics and Gender. Anthropological Approaches*. Boulder: Westview.

Real Academia Española (2014). *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: RAE.

Reiter, Rayna R. (ed.) (1975). *Toward an Anthropology of Women*. Nueva York/Londres: Monthly Review Press.

Rosaldo, Michelle y Lamphere, Louise (eds.) (1974). *Women, Culture and Society*. Redwood: Stanford University Press.

Rosaldo, Michelle (1980). The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross-Cultural Understanding. *Signs*, 5 (3), 389-417.

Rubin, Gayle (1975). The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex. En Reiter Rayna R. (ed.), *Toward an Anthropology of Women* (pp. 157-210). Nueva York: Monthly Review Press.

Sacks, Karen (1982). *Sisters and Wives. The Past and Future of Sexual Equality*. Chicago: University of Illinois Press.

Sanday, Peggy (1981). *Female Power and Male Dominance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sanday, Peggy y Ruth Gallagher Goodenough (eds.) (1990). *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Schlegel, Alice (1990). Gender Meanings: General and Specific. En Peggy Sanday y Ruth Gallagher Goodenough (eds.), *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender* (pp. 21-41.). Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Schlegel, Alice (1979). Sexual Antagonism in a Sexually Egalitarian Society. *Ethos*, 7, 124-141.

Scott, Joan W. (1996). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual* (pp. 265-302). México: PUEG/Miguel Angel Porrúa.

Scott, Joan W. (1999). Some More Reflections on Gender and Politics. En *Gender and the Politics of History. Revised Edition* (pp. 199- 222). Nueva York: Columbia University Press.

Scott, Joan W. (1986) Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *American Historical Review*, 91, 1053-1075.

Strathern, Marilyn (1980). No Nature, No Culture: the Hagen Case. En Carol MacCormack y Marilyn Strathern (eds.), *Nature, Culture and Gender* (pp. 174-222). Cambridge: Cambridge University Press.

Strathern, Marilyn (1992). *Reproducing the Future. Anthropology, Kinship and the New Reproductive Technologies*. Manchester: Manchester University Press.

Strathern, Marilyn (1995). *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*. Londres: Routledge.

Strathern, Marilyn (noviembre, 1986). Dual models and Multiple Persons: Gender in Melanesia. *Reunión Anual 85 de la American Anthropological Association*. Filadelfia.

Strathern, Marilyn (1987). An Awkward Relationship: the Case of Feminism and Anthropology. *Signs*, 12(2), 276-292.

Sullerot, Evelyne (comp.) (1979). *El hecho femenino. ¿Qué es ser mujer?* Barcelona: Argos Vergara.

Visweswaran, Kamala (1994). *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Visweswaran, Kamala (1997). Histories of Feminist Ethnography. *Annual Rev. Anthropology*, 26, 591-621.

Weiss, Gail y Honi Fern Haber (1999). *Perspectives on Embodiment. The intersections of Nature and Culture*. Londres: Routledge.

Wright, Robert (1994). *The Moral Animal. Evolutionary Psychology and Everyday Life*. Nueva York: Vintage Books.

Yanagisako, Sylvia y Jane Collier (1987). Toward an unified analysis of gender and kinship. En Jane Collier y Sylvia Yanagisako (eds.), *Gender and Kinship: Essays Towards an Unified Analysis*, (pp. 14-50). Stanford: Stanford University Press.

Feminismo y americanización

La hegemonía académica de *gender**

¿Es *gender* lo mismo que género?

Según Bolívar Echeverría, “la americanización de la modernidad durante el siglo XX es un fenómeno general: no hay un solo rasgo de la vida civilizada de ese siglo que no presente de una manera u otra una sobre-determinación en la que el ‘americanismo’ o la identidad ‘americana’ no haya puesto su marca” (2007). En estas páginas exploro tal afirmación en el campo feminista y planteo que la “americanización” del feminismo se expresa, de manera fundamental, en la forma en que el concepto *gender* (género) se ha constituido en “la” explicación sobre la desigualdad entre los sexos, borrando cualquier referencia a la diferencia sexual. Dicha americanización dificulta explorar el dato de la sexuación del cuerpo para analizar los procesos que ocurren entre las mujeres y los hombres, pues todo lo que pasa entre ellos se adjudica al género.

La americanización arranca desde una cuestión básica: en castellano “género” no quiere decir lo mismo que *gender* en inglés. En español, “género” es un término más amplio: se refiere a la clase, especie o tipo a la que pertenecen las cosas, a un grupo taxonómico, a los artículos o mercancías que son objeto de comercio e incluso a las telas. En inglés, *gender* tiene una acepción restringida, que apunta directamente a los sexos.

* Extraído de Lamas, Marta (2008). Feminismo y americanización. La hegemonía académica de *gender*. En Bolívar Echeverría (comp.), *La americanización de la modernidad*. México: Era.

Decir en inglés “vamos a estudiar el *gender*” lleva implícito que se trata de algo relacionado con la diferencia sexual; decir lo mismo en castellano resulta confuso e impreciso para las personas no iniciadas; ¿qué género se trata de estudiar: un estilo literario, un musical, una tela?¹ En nuestra lengua, la connotación de género como cuestión relativa a la construcción de lo masculino y lo femenino solo se entiende en función del género gramatical, y únicamente quienes están en antecedentes del debate teórico en las ciencias sociales comprenden la categoría “género” como la simbolización o construcción cultural que alude a la diferencia sexual y la relación entre los sexos.

Además, el que en castellano los hombres y las mujeres sean nombrados como género masculino y género femenino provoca confusión cuando se habla de género. Encima de todo, como el feminismo puso de moda el concepto de género, es fácil caer en el error de que hablar de género o de perspectiva de género es referirse a las mujeres o a la perspectiva del sexo femenino. De hecho, en la actualidad gran cantidad de personas, al hablar de género se refieren nada menos que a las mujeres. En muchas ocasiones se sustituye mujeres por género. La utilización del término “género” aparece también como una forma de situarse en el debate teórico, de estar a la moda y de ostentar un discurso cultural moderno. Para algunas personas, hablar de género suena más neutral y objetivo que hablar de mujeres y menos incómodo que hablar de sexos.

1. En inglés *gender* se aplica para hablar de un animal o una persona porque son seres sexuados; en castellano no es así. En español, la definición clásica del término “género”, de diccionario, es la siguiente: “Género es la clase, especie o tipo a la que pertenecen las personas o las cosas”. El *Diccionario de Uso del Español*, de María Moliner, consigna cinco acepciones de género y apenas la última es la relativa al género gramatical, o sea, a la definición gramatical por la cual los sustantivos, adjetivos, artículos o pronombres pueden ser femeninos, masculinos o –sólo los artículos y pronombres– neutros. Según María Moliner, tal división responde a la naturaleza de las cosas solo cuando esas palabras se aplican a animales, mientras que en otros órdenes el género femenino o masculino es asignado de manera arbitraria. Para los angloparlantes, que no atribuyen género a los objetos, resulta sorprendente oírnos decir “la silla” o “el espejo”: ¿de dónde acá la silla es femenina y el espejo masculino? También por eso la connotación de género en inglés es solo en relación a seres vivos sexuados, mientras que en castellano sí podemos dudar sobre, por ejemplo, el género del mar –¿es *la* mar o *el* mar?– o preguntar por el género de un objeto. Además, la arbitrariedad en la asignación de género a las cosas se hace evidente, por ejemplo, cuando el género atribuido cambia al pasar a otra lengua. En nuestra cultura la Luna se asocia con lo femenino y el Sol con lo masculino, mientras que en alemán es al revés: el Sol es femenino –“*la* Sol”– y la Luna es masculino –“*el* Luna”–. Así, a partir de una arbitrariedad se desprenden valoraciones sobre “lo femenino” o “lo masculino”, que son aceptadas culturalmente.

Al decir “cuestiones de género” para referirse erróneamente a cuestiones de mujeres, da la impresión de que se quiere imprimir seriedad al tema y quitarle la estridencia del reclamo feminista. Por todo esto, lo que tendría que ser solamente un concepto nuevo de las ciencias sociales acaba por usarse de manera errónea.

Este uso equívoco –que se halla muy extendido– ha reducido el concepto “género” a un término asociado con el estudio de aspectos relativos a las mujeres. Y quienes creen que el empleo del término “género” les da más seriedad académica, dejan de referirse a mujeres y hombres como los dos sexos y utilizan la expresión “los dos géneros”.

Es importante señalar que el género, en su acepción de simbolización de la diferencia sexual, afecta tanto a hombres como a mujeres y que la definición de feminidad se hace en contraste con la de masculinidad, por lo que “género” se refiere a aquellas áreas –tanto estructurales como ideológicas– que comprenden relaciones entre los sexos. “Género” es, pues, un concepto relacional.

Sabemos que el significado de las palabras no es inmutable, sino que se encuentra inevitablemente sujeto los procesos culturales e históricos que impactan su uso. Los conceptos establecen una relación entre ideas; cuando estass se modifican ellos también lo hacen. Pero los cambios no son tajantes ni se producen por decreto de un día para otro, por lo que suelen persistir las anteriores acepciones. A raíz de ello, es común encontrar que distintos autores usan tanto la palabra como el concepto “género” de manera diferente, de acuerdo a sus tradiciones intelectuales, a su formación o especialización. Además, en muchos textos se utiliza “género” como traducción de *gender*, olvidando que la acepción clásica anglosajona de *gender* es sexo. ¡Qué confusión! *Gender* se traduce como sexo, pero también como género. Pero cuando se traduce *gender* por género ¿se alude a la clasificación gramatical por la cual se agrupan y se nombran a los seres vivos y las cosas inanimadas como masculinos, femeninos o neutros, o se refiere a la simbolización de la diferencia sexual?

En inglés el género es “natural”, pues responde al sexo de los seres vivos, mientras que en otras lenguas, como el castellano, el género es gramatical, pues a los objetos sin sexo se les adjudican artículos femeninos o masculinos. En una gran variedad de investigaciones y programas se

traduce *gender* como género y no como sexo. Cuando en inglés se plantea la necesidad de tener una *gender perspective*, con frecuencia se está hablando de que hay que manejar la información sobre hombres y mujeres, que hay que hacer evidente la pertenencia a un sexo de las personas que se estudia, y no que hay que comprender el entramado cultural de la simbolización. Cuando se dice que ciertos estudios no toman en cuenta el *gender*, ¿significa que no se discrimina la información por sexo o que no se comprende el impacto de la simbolización de la diferencia sexual?

Cuando el término *gender* es traducido al castellano hay que ver si el sentido original es el de sexo o el de la nueva acepción de género. Por ejemplo, la expresión *gender gap*, usada para hablar de la diferencia cuantitativa entre mujeres y hombres, se debería traducir como “brecha entre los sexos”. Solamente algunas personas en las ciencias sociales le dan a *gender* el sentido de construcción cultural y lo usan con el propósito de distinguir entre lo biológico y lo social. De ahí que la confusión en torno al término género sea sustantiva. Así, en la palabra género se mezclan, al menos, estas tres grandes formas de utilización:

Acepción clásica en castellano	Acepción clásica en inglés	Nueva categoría
Especie o tipo. Modo o manera de hacer algo. Clase a la que pertenecen personas o cosas. En el comercio: cualquier mercancía. Cualquier clase de tela. Género gramatical (<i>genre</i>).	Sexo. (<i>gender</i>).	Conjunto de ideas, creencias, representaciones y atribuciones sociales construidas en cada cultura tomando como base la diferencia sexual. Lo “propio” de las mujeres y lo “propio” de los hombres, en una determinada cultura.

Surgimiento del nuevo concepto de género

Hoy, en las ciencias sociales y en las políticas públicas, se entiende por género el conjunto de creencias, prescripciones y atribuciones que se construyen socialmente tomando la diferencia sexual como base. Esta definición de género se perfila en Estados Unidos a finales de los años

cincuenta; su uso se generaliza en el campo psico-médico en los sesenta; con el feminismo de los setenta cobra relevancia en otras disciplinas; en los ochenta se consolida académicamente en las ciencias sociales y en los noventa adquiere protagonismo público, pues se constituye en un caballito de batalla dentro de las instancias multilaterales y agencias internacionales, como la ONU y el Banco Mundial, que condicionan su apoyo y sus préstamos a los gobiernos al hecho de que tengan “perspectiva de género”.

Más allá de lo esclarecedor que pueda resultar el nuevo concepto de “género”, es indudable el papel determinante que jugó la hegemonía académica norteamericana, que a partir de su “acuñación” construyó un nuevo campo de estudio y de acción, armó una “visión” denominada “perspectiva de género” y la difundió con todos los medios a su alcance, que no eran pocos. Así, la academia feminista norteamericana impulsó una interpretación sobre la desigualdad entre mujeres y hombres, y el género fue velozmente “universalizado” por los mecanismos de globalización de la *doxa* norteamericana. Esto es lo que Bourdieu y Wacquant califican como “argucias de la razón imperialista”. Estos autores señalan que “el imperialismo cultural reposa sobre el poder de universalizar los particularismos vinculados a una tradición histórica singular haciendo que resulten irreconocibles como tales particularismos” (2001, p. 7). Y denuncian el papel de las agendas de investigación, promovidas por las universidades y las fundaciones filantrópicas y las agencias multilaterales, pues dichas agendas son también productos culturales norteamericanos. De ahí que la perspectiva de género concentre una línea de trabajo impulsada por la hegemonía económico/cultural norteamericana. La decidida promoción que hacen las universidades norteamericanas, más allá de su aceptación académica, ha permitido que el concepto norteamericano de “género” alcance un gran impacto en los organismos multilaterales y su uso se imponga como consecuencia de la *americanización* de la modernidad que describe Echeverría.

Fue en Estados Unidos, en el campo de la psicología y en su vertiente médica donde primero se utilizó *gender* con una acepción nueva para establecer una diferencia con el sexo. Los años cincuenta representan un parteaguas en este campo en relación a la identidad sexual y de género.

Un grupo de investigadores coordinados por el Dr. John Money estudiaba casos de trastornos de la identidad sexual y hermafroditismo y en ese contexto Money empieza a usar el término *gender* (género) con una connotación nueva. Para Money (1955), *gender* es el “*outlook, demeanor and orientation*”, precisamente lo que Goffman (1970; 1980) planteará después como la presentación del *self*. Quien retoma y profundiza la nueva definición de *gender* es Robert Stoller, un médico psiquiatra y psicoanalista, profesor en la Facultad de Medicina de la Universidad de California en Los Angeles (UCLA). Stoller es el director del grupo que funda, en 1962 la Gender Identity Research Clinic (GIRC) en UCLA. Robert Stoller elabora teóricamente sobre su investigación en la GIRC, y publica *Sex and Gender* en 1968. Ahí examina casos en los que al nacer una criatura se la “etiquetó” de manera equivocada, pues las características externas de sus genitales se prestaban a confusión. Esto le permite diferenciar la identidad de género de la biología (el sexo) de una persona. Stoller sostiene que lo que determina la identidad y el comportamiento no es el sexo biológico, sino el hecho de haber vivido desde el nacimiento las experiencias, ritos y costumbres de género. Y concluye que la asignación y adquisición de una identidad es más importante que la carga genética, hormonal y biológica.

El planteamiento de que muchas de las cuestiones que consideramos atributos naturales de los hombres o de las mujeres, en realidad son características construidas socialmente no determinadas por la biología, resultó muy atractivo para las feministas. El resurgimiento del movimiento feminista, que se inicia a finales de los sesenta y principios de los setenta en Estados Unidos, tiene a sus seguidoras más importantes entre la población universitaria. Muchas académicas intentan darle una proyección profesional a su experiencia personal, e inician investigaciones sobre qué significa ser mujer. La nueva categoría *gender* (género) se perfila como muy promisoria y varias académicas feministas desarrollan con ella investigaciones y elaboraciones teóricas para comprender mejor el entramado de la simbolización de la diferencia sexual, distinguiendo las construcciones sociales y culturales de la biología. Además del objetivo científico de comprender mejor la realidad social, estas académicas tenían un objetivo político: distinguir que las características humanas consideradas “femeninas” eran adquiridas por las mujeres

mediante un complejo proceso individual y social, en vez de derivarse “naturalmente” de su sexo. Supuestamente, con la distinción entre sexo y género se podía enfrentar mejor el determinismo biológico y se ampliaba la base argumentativa a favor de la igualdad de las mujeres. Así, con el uso de la categoría “género” se logra el reconocimiento de una variedad de formas de interpretación, simbolización y organización de las diferencias sexuales en las relaciones sociales.

Inicialmente la antropología fue la disciplina que más utilizó la investigación con la categoría “género”. El texto de Gayle Rubin (1975) fue la referencia fundacional: ella habló del sistema sexo/género como el conjunto de arreglos mediante el cual la cruda materia del sexo y la procreación humanas era moldeada por la intervención social y por la simbolización. De ahí que Rubin planteara que todas las sociedades clasifican qué es “lo propio” de las mujeres y “lo propio” de los hombres, y establecen desde esas ideas culturales las obligaciones sociales de cada sexo a partir de una serie de prohibiciones simbólicas. Con esa interpretación se pudo ver que la dicotomía masculino/femenino, con sus variantes culturales (del tipo de los conceptos chinos del *yang* y el *yin*), establece estereotipos, las más de las veces rígidos, que condicionan los papeles y limitan las potencialidades de las personas al estimular o reprimir los comportamientos en función de su adecuación al género.

La fuerza de la sexuación propicia que se vean como “naturales” disposiciones construidas culturalmente. De esta manera, al simbolizar dualmente la condición humana, las personas encuentran la “esencia” de cada sexo no solo en las características biológicas que los distinguen, sino en un conjunto de características y atribuciones sociales, vinculadas a la diferencia sexual. Entre otras cosas, esta simbolización “transforma la historia en naturaleza y la arbitrariedad cultural en natural” (Bourdieu, 2000, p. 12). Dentro de este esquema, la asimetría sexual se traduce también en asimetrías de poder y de estatus, en un patrón que asocia, de manera casi universal, lo masculino a la cultura y lo femenino a la naturaleza.

El debate feminista sobre el *género* abordó objetos de estudio tradicionales de la antropología, tales como la relación entre lo simbólico y lo social, la construcción de la identidad y la capacidad de acción (*agency*).

Además, se amplió a otras disciplinas, como la filosofía, la lingüística, la historia, la crítica literaria y el psicoanálisis, lo cual produjo cambios y precisiones en la utilización de dicha categoría. Una consecuencia muy positiva fue que el debate en el ambiente académico feminista se filtró a otras capas de la sociedad y propició una mirada más crítica sobre las relaciones entre mujeres y hombres.

El género fuera del canon: el caso de Iván Illich

A principios de los ochenta en la academia norteamericana florecían las reflexiones e investigaciones sobre el género. En 1982 se publica *Gender*, el libro de Iván Illich traducido al castellano como *El género vernáculo* (1990). De difícil lectura, pues sus 125 notas a pie de página representan más de la mitad del texto, este trabajo estuvo antecedido por gran expectación, sobre todo en los círculos intelectuales europeos donde Illich tenía influencia. Sin embargo, al revisar hoy la bibliografía de los estudios sobre género en diversas disciplinas –antropología, sociología, historia– es notable la ausencia de referencias a *Gender*. ¿A qué se debe este silencio? Illich desafió a la *doxa* sobre género, se enemistó con la academia feminista norteamericana y quedó excluido del circuito académico sobre género.

*Gender*² es la continuación de su reflexión sobre el trabajo doméstico, expuesta en *Shadow Work* (1981). Illich señala que ha “adoptado” el término *gender* “para designar una diferenciación en la conducta que es universal en las culturas vernáculas. Distingue lugares, tiempos, herramientas, tareas, formas de lenguaje, gestos y percepciones asociados con hombres de los que están asociados con mujeres” (1990), y califica a esta distinción, en particular “género vernáculo”³ porque “tal conjunto

2. El libro está dividido en los 7 capítulos siguientes: 1. “Sexismo y crecimiento económico”, 2. “El sexo económico”, 3. “El género vernáculo”, 4. “La cultura vernácula”, 5. “Los dominios del género y el medio vernáculo”, 6. “El género a través del tiempo” y 7. “Del género roto al sexo económico”.

3. “Vernáculo” quiere decir: del país de la persona que se trata; o sea, nativo, doméstico, indígena. Según María Moliner (1983), se aplica corrientemente solo a la lengua: idioma local. Illich señala que el género vernáculo “siempre refleja una asociación entre una cultura dual, local, material, y los hombres y mujeres que viven conforme a ella” (1990, p.).

de asociaciones es tan peculiar de un pueblo tradicional como lo es su habla vernácula”.

Illich se propone “examinar el *apartheid* y la subordinación económica de la mujer, evitando las trampas sociobiológicas y estructuralistas que explican esta discriminación como algo inevitable, por factores ‘naturales’ o ‘culturales’” (1990). Parte de un señalamiento amplio, que “tanto el género como el sexo son realidades sociales que tienen una tenue relación con la anatomía”, sin embargo después afirma: “género y sexo son conceptos ideales y limitantes para designar una polaridad: la transformación industrial de la sociedad de un sistema de género a uno de sexo”. Su interés se centra en esa transición del dominio del género al del sexo, que “constituye un cambio de la condición humana que no tiene precedente” (1990). Su planteamiento es que todo crecimiento económico implica la destrucción del género vernáculo y se basa en la explotación del sexo económico. Illich se refiere al sexo (económico o social) como “la dualidad que tiende hacia la meta ilusoria de la igualdad económica, política, legal o social entre hombres y mujeres” (1990).

El tema de la igualdad es un punto candente. Illich está muy consciente de que genera escozor porque su razonamiento interfiere con los sueños de varios grupos y sectores:

Con el sueño feminista de una economía sin género y sin roles sexuales obligatorios [...] con el sueño izquierdista de una economía política cuyos sujetos fueran igualmente humanos [...] con el sueño futurista de una sociedad moderna donde la gente fuera plástica, donde la elección de ser dentista, varón, protestante o manipulador de genes mereciera el mismo respeto (1990).

Illich lanza a debate la igualdad entre hombres y mujeres: como ni la buena voluntad ni la lucha ni la legislación ni la técnica, han logrado reducir la explotación sexista característica de la sociedad industrial, “la igualdad entre hombres y mujeres no es posible”. Además, hace señalamientos duros: que “los esfuerzos para promover la igualdad solo han beneficiado a una minoría de mujeres, que ese proyecto (la lucha por la igualdad) está destinado al fracaso” y señala que cualquier plan de

acción o de investigación que se base en el concepto de persona (en vez de en hombres y mujeres) no funcionará. Illich afirma que “la mayoría de las mujeres no cree en la igualdad” y que, además, “las mujeres no lograrán la igualdad” (1990).

Para él, lo definitorio del género es la complementariedad, a la que califica unas veces de “enigmática y asimétrica”; otras, “ambigua y equilibrada”. Esta complementariedad es fundamental, y se ha ido perdiendo irremediablemente. Illich dice: “Cuando desde la infancia hombres y mujeres captan el mundo a partir de lados complementarios, desarrollan dos modelos distintos para conceptualizar el mundo” (1990). Según su punto de vista el género implica una diferencia en el habla, una complementariedad en las tareas y una relación primordial con las herramientas, todo lo que la industrialización ha destruido irremediablemente: el género vernáculo. Illich expresa su desencanto porque las personas están perdiendo la masculinidad y la femineidad vernáculos, y es evidente que preferiría regresar a épocas pasadas, en las que la marcada división entre mujeres y hombres correspondía a esferas separadas, “complementarias y asimétricas”. Esta aspiración nostálgica lo hace idealizar el pasado, como cuando afirma que la discriminación económica de la mujer aparece con el desarrollo, sin considerar las evidencias antropológicas, etnográficas e históricas que sustentan que la discriminación económica de la mujer ha existido en todas las épocas históricas, tanto en sociedades sin clases como en sociedades estratificadas.⁴

Pese a lo irritante y difícil que resulta la lectura de *Gender*, tiene muchas formulaciones agudas y estimulantes, como cuando dice que “para la hija que regresa al campo mexicano, equipada con un diploma universitario, el género de su anciana madre puede fácilmente parecer una servidumbre de la que ella ha escapado” (1990).

La censura del trabajo de Illich en la literatura sobre género expresa justamente un aspecto de la americanización de la agenda de género, que destila desprecio por la erudición europea de un personaje como Illich. Este pensador, además, quedó fuera de las capillas norteamericanas

4. Maurice Godelier (1986), entre otros, ha mostrado que el predominio masculino presupone la división del trabajo del género “vernáculo”, echando por tierra el planteamiento sobre el cual Illich construye su andamiaje teórico.

también por la confrontación que tuvo con la comunidad académica feminista en Estados Unidos. En 1982, la Universidad de Berkeley lo invitó a hablar sobre su libro.⁵ Antes de su llegada, muchas académicas se preguntaban cómo era posible que, en un campo dominado principalmente por mujeres, se invitara a las prestigiosas conferencias Regents a un hombre sin trayectoria en los estudios sobre género. Otras, en cambio, estaban felices que el tema del género suscitara un interés tal que rebasara el ámbito feminista y que alguien tan famoso como Illich hubiera escrito una reflexión al respecto. Illich impartió ocho conferencias de septiembre a noviembre, que generaron primero decepción y luego ira. Illich “se atrevía” a usar otra definición sobre sexo/género que la que se había ido estableciendo en la academia feminista. La crítica feminista se concentró en tres puntos; dos metodológicos y otro ideológico/político: 1. su uso arbitrario de la categoría género, 2. una apropiación “tramposa” de textos feministas, sin citarlos y 3. su postura conservadora, evidente en su rechazo a la idea de la igualdad entre hombres y mujeres y en su mistificación del papel de la mujer en el pasado. Sin duda, hay mucho que criticarle a Iván Illich, pero también hay mucho que rescatar de su pensamiento. Varias de sus principales interrogantes siguen vigentes a la fecha y justamente el debate sobre la igualdad –muy en el sentido que él plantea– marca la distinción entre las feministas de la igualdad y las de la diferencia. ¿Por qué congelar su reflexión y borrarlo de las bibliografías sobre género?

El éxito norteamericano: el caso de Judith Butler

Hemos visto que inicialmente, en los setenta, se habló del sistema sexo/género como el conjunto de arreglos mediante el cual la cruda materia del sexo y la procreación era moldeada por la intervención social y por la simbolización (Rubin, 1975). Después, en los ochenta, se definió al género como una pauta clara de expectativas y creencias sociales que troque la la

5. La revista *Feminist Issues* dedicó un número íntegro a la presentación de Illich. Con el título “*Beyond the Backlash: a Feminist Critique of Ivan’s Illich Theory of Gender*”, publicó ocho ensayos críticos sobre el texto de Illich y sobre la confrontación en Berkeley.

organización de la vida colectiva y que produce la desigualdad respecto a la forma en que las personas valoran y responden a las acciones de los hombres y las mujeres. Esta pauta hace que mujeres y hombres sean los soportes de un sistema de reglamentaciones, prohibiciones y opresiones recíprocas, marcadas y sancionadas por el orden simbólico. Al sostenimiento de tal orden simbólico contribuyen por igual mujeres y hombres, reproduciéndose y reproduciéndolo, con papeles, tareas y prácticas que cambian según el lugar o el tiempo. En los noventa se asume que los seres humanos son el resultado de una producción histórica y cultural, pero la formulación de Judith Butler del género como *performance* se introduce en el debate y cobra una relevancia mundial.

Filósofa de formación, Judith Butler es tal vez la figura intelectual más importante del feminismo norteamericano y su influencia teórica es inmensa. Butler ve al género como “el resultado de un proceso mediante el cual las personas recibimos significados culturales, pero también los innovamos” (2001) y se pregunta hasta dónde el género puede ser elegido. ¿Cómo interpretar esto? ¿Como la escenificación de los mitos culturales en nuestro ámbito personal? ¿Como la posibilidad de construir nuestras propias versiones del género? Estas preguntas llegan al centro de las inquietudes de las activistas: ¿ser femenina es un hecho “natural” o una “*performance*” cultural? ¿Se constituye la “naturalidad” a través de actos culturales que producen reacciones en el cuerpo? ¿Cuáles son las categorías fundantes de la identidad: el sexo, el género, el deseo? ¿Es el deseo una formación específica del poder?

En su libro *Gender Trouble* (1990) (traducido como *El género en disputa*) Butler define al género como el efecto de un conjunto de prácticas regulatorias complementarias que buscan ajustar las identidades humanas al modelo dualista hegemónico. Divide su argumento en tres partes: “Sujetos de sexo/género/deseo”, “Prohibiciones, psicoanálisis y la producción de la matriz heterosexual” y “Actos corporales subversivos”. Retoma a Freud, Lacan, Foucault, Derrida, Kristeva y Wittig en pos de “una estrategia para desnaturalizar los cuerpos y resignificar las categorías corporales” y registra una serie de “prácticas paradójicas” que ocasionan la “resignificación subversiva” de los cuerpos y “su proliferación más allá de un marco binario” (2001).

El trabajo de Butler tiene tal impacto que se ha convertido en el punto de referencia para la discusión teórica sobre género en la academia norteamericana. No obstante, entre muchas teóricas e investigadoras del otro lado del Atlántico no logra el mismo efecto, inicialmente por la rica tradición hermeneútica que la teoría psicoanalítica tiene en Europa. Sin duda, la conceptualización de género se enriquece con los debates acerca de su carácter performativo, pero en el campo europeo prevalece la vieja tradición de hablar de la diferencia sexual. Aunque Butler parte de que el género es central en el proceso de adquisición de la identidad y de estructuración de la subjetividad, pone el énfasis en la performatividad del género, o sea, en su capacidad para abrirse a resignificaciones e intervenciones personales. Con la confusión de que en inglés *gender* también es sexo, se cuestiona el supuesto de Butler de que en tanto el género se hace culturalmente, se puede deshacer, y se la critica tomando su planteamiento como que el sexo es una construcción cultural que se puede deconstruir.

Un flanco vulnerable de ver al género como *performance* radica en que dicha interpretación no puede dar cuenta de la manera compleja como se simboliza la diferencia sexual: en especial, la introyección inconsciente de las identificaciones de género.⁶ Por ello Butler es criticada por lo que se califica una actitud voluntarista sobre el género. Si bien al describir la prevalencia de un modelo hegemónico de relaciones estructuradas dualmente, ella postula la flexibilidad de la orientación sexual y legitima sus variadas prácticas, parece olvidar que justo por el inconsciente es que, aunque las prácticas regulatorias impongan el modelo heterosexual de relación sexual, existen la homosexualidad y otras variaciones *queer*. Estas muestran la fuerza de la simbolización inconsciente y las dificultades psíquicas para aceptar el mandato cultural heterosexista.

Ante la persistente crítica de científicas sociales europeas (que usan la teoría psicoanalítica) a una postura que reduce la diferencia sexual a una construcción de prácticas discursivas y preformativas mientras se niega implícitamente su calidad estructurante, Butler se ve obligada a

6. Contrasta la formulación de Butler con la de Pierre Bourdieu sobre el *habitus* y el uso que él le da al concepto de reproducción. Véase Bourdieu (1991).

explicarse con más detalle, lo que hace en un segundo libro al que titula *Bodies that matter* (*Cuerpos que importan*, 1993). A partir de ahí, Butler enriquece y transforma sus concepciones. En un libro posterior, *Undoing Gender* (*Deshaciendo el género*, 2004), se centra en las prácticas sexuales y los procesos de cambio de identidad, define al género de forma parecida al *habitus* de Bourdieu: como “una incesante actividad realizada, en parte, sin que una misma sepa y sin la voluntad de una misma” (2004, p. 1).

Si bien Butler introdujo un catalizador estimulante en el debate en torno al género, no se puede dejar de lado el hecho de que su éxito también se debe a la promoción realizada por el circuito académico norteamericano. Además, como las tensiones políticas e intelectuales que recorren el escenario mundial también impactan la producción de teorías y conocimientos, las nuevas teorías sobre el sujeto y la génesis de su identidad, que postulan la producción de la alteridad a partir de procesos relacionales e imaginarios, remiten a una crítica al heterosexismo. Este es un tema central de la reflexión de Butler, quien al denunciar la forma en que opera la normatividad heterosexista en el orden representacional, se convierte en una paladín de la teoría *queer* en Estados Unidos. Y al abrir una fecunda vía de argumentación contra la discriminación y la homofobia, coincide con la agenda de la diversidad sexual, impulsada por fuertes grupos de *lobbying* LGBT (lesbianas, gays, bisexuales y trans) en Estados Unidos.

Si bien la aportación de Butler es incuestionable, llama la atención la forma en que se convierte en la gurú del *gender*. Ella “reempaqueta” anteriores planteamientos realizados por lingüistas y antropólogos respecto de interpretar la cultura como un sistema de símbolos. Desde hace tiempo, la antropología había señalado que en la forma de pensarse, en la construcción de su propia imagen, de su autoconcepción, los seres humanos utilizan los elementos y categorías hegemónicos de su cultura y los transforman. Lo que aportan numerosas investigadoras feministas es justamente el trabajo con las metáforas culturales de la diferencia sexual y su análisis de cómo estas producen un universo de representaciones y categorías que subordinan socialmente a las mujeres.

Hoy en día, la aportación inicial de Butler del género como *performance* ha quedado rebasada por ella misma; sus más recientes reflexiones se

acercan a lo que otras personas de las ciencias sociales han formulado. En especial, el lenguaje como un elemento fundamental de la matriz cultural que produce el género.

Los múltiples significados de “género”

El concepto de “género”, entendido como la simbolización que los seres humanos hacen tomando como referencia la diferente sexuación de sus cuerpos, se ha extendido en las ciencias sociales. Sin embargo, hemos visto que su aplicación y su ambigua acepción en inglés como sinónimo de sexo han introducido confusiones semánticas y conceptuales. Por eso existe una considerable crisis interdisciplinaria y transnacional (Visweswaran, 1997) en torno a qué significa verdaderamente el género.

Parte de la confusión tiene que ver con algo que ya documentó Mary Hawkesworth (1997): a medida que prolifera la investigación sobre el género, también lo hace la manera en que las personas utilizan el término. Entre la enorme variedad que Hawkesworth registra, se usa “género” para analizar la organización social de las relaciones entre hombres y mujeres; para referirse a las diferencias humanas; para conceptualizar la semiótica del cuerpo, el sexo y la sexualidad; para explicar la distinta distribución de cargas y beneficios sociales entre mujeres y hombres; para aludir a las microtécnicas del poder; para explicar la identidad y las aspiraciones individuales, etcétera. Así, resulta que se ve al género como un atributo de los individuos, como una relación interpersonal y como un modo de organización social. El género también es definido en términos de estatus social, de papeles sexuales y de estereotipos sociales, así como de relaciones de poder expresadas en dominación y subordinación. Asimismo, se lo enfoca como producto del proceso de atribución, de la socialización, de las prácticas disciplinarias o de las tradiciones. El género es descrito como un efecto del lenguaje; una cuestión de conformismo conductual; una característica estructural del trabajo, el poder y la catexis, y un modo de percepción. También es planteado como una oposición binaria, aunque igualmente se le considera un *continuum* de elementos variables y variantes. Después de enumerar una larga lista de

usos e interpretaciones, Hawkesworth hace un señalamiento muy atinado: el género ha pasado de una categoría analítica a ser una fuerza causal o *explanans*. Así, el término “género” se ha convertido en una especie de comodín epistemológico que da cuenta tautológicamente de lo que ocurre entre los sexos de la especie humana.

Además, aunque se acepta que el orden simbólico es el que establece la valoración diferencial de los sexos para el ser parlante, ¿es posible distinguir qué corresponde al género y qué al sexo? La duda está presente en otras interrogantes. Si el sexo también es una construcción cultural, ¿en qué se diferencia del género? ¿No se estará nombrando de manera distinta a lo mismo? ¿Cómo desactivar el poder simbólico de la diferencia sexual, que produce tanta confusión e inestabilidad de las categorías de sexo y género?

El modelo analítico que opone naturaleza a cultura para explorar la construcción cultural de los significados sexuales, en la dicotomía masculino/femenino y su mancuerna privado/público, dificulta comprender que el sistema de género no es algo inamovible, sino que opera como un aparato semiótico que estructura los procesos de socialización.

Aunque nadie duda a estas alturas de que el género, por definición, es una construcción cultural e histórica, es evidente que se ha vuelto un concepto problemático no solo por la dificultad para comprender la complejidad a la que alude, sino también por el hecho generalizado y lamentable de su cosificación. De forma gradual, “género” se ha vuelto un sociologismo que cosifica las relaciones sociales, consideradas como sus productoras, pues falla al explicar cómo los términos masculino y femenino están presentes en el lenguaje antes que cualquier formación social. El concepto de “género” ha sufrido una reificación y se ha convertido en un fetiche académico.⁷ Partiendo de que el concepto “género” está reificado, recordemos lo que dijeron hace tiempo Adorno y Horkheimer (1978): toda reificación es un olvido. ¿Qué se olvida con la reificación del género? La diferencia sexual, que es al mismo tiempo sexo/sustancia y sexo/significación. Este olvido recorre el pensamiento feminista y

7. El acto de tratar algo como si fuera un fetiche quiere decir, figurativamente, “admiración exagerada e irracional” (Moliner, 1983) y “veneración excesiva” (Real Academia Española, 2014).

conduce a errores reduccionistas, como sostener que todo es construcción cultural y esquivar cualquier referencia a la anatomía.

En el esfuerzo por clarificar el significado de “género” y romper con la univocidad, una de las aportaciones más útiles en el campo antropológico es la de Alice Schlegel (1990), quien despliega su análisis tomando al género como un constructo cultural que no incide en las prácticas reales de los hombres y las mujeres. Ella distingue entre el significado general de “género” (*general gender meaning*) –lo que mujeres y hombres son en un sentido general– y el significado específico de “género” (*specific gender meaning*) –lo que define al género de acuerdo con una ubicación particular en la estructura social o en un campo de acción determinado. Asimismo, descubre que a veces el significado específico de “género” en una instancia determinada se aleja del significado general, e incluso varios significados específicos contradicen a este último.

En las situaciones concretas donde se dan las relaciones entre mujeres y hombres no siempre opera el significado general que se atribuye al género. Los significados generales, que se desprenden de los rituales, los mitos, la literatura, chocan con frecuencia con cuestiones de rango y jerarquía, por eso las actitudes particulares de un sexo hacia el otro pueden discrepar del sentido general. Desde el significado general de “género” hay una forma en que se percibe, se evalúa y se espera que se comporten las mujeres y los hombres, pero desde el significado específico se encuentran variaciones múltiples de cómo lo hacen. Estas contradicciones aparentes en los mandatos sobre la masculinidad y la feminidad remiten al hecho de que las relaciones entre mujeres y hombres no son solo las de maridos y mujeres sino de varios tipos: padres e hijas, abuelas y nietos, hermanos y hermanas, tías y sobrinos, etcétera. Estas diferencias introducen elementos jerárquicos debidos a la edad o al parentesco que invierten o modifican los significados generales de “género”.

La conclusión de Schlegel de que las vidas concretas de los individuos, las experiencias de sus cuerpos y sus identidades rebasan el dualismo, va muy en la línea de lo que señala la psicoanalista Virginia Goldner (1991), que afirma que existe una paradoja epistemológica respecto al género: esto es, que el género es una verdad falsa pues, por un lado, la oposición binaria masculino-femenino es supraordenada, estructural, fundante y

trasciende cualquier relación concreta; así masculino/femenino, como formas reificadas de la diferencia sexual, son una verdad. Pero, por otro lado, esta verdad es falsa en la medida en que las variaciones concretas de las vidas humanas rebasan cualquier marco binario de género y en que existen multitud de casos que no se ajustan a la definición dual.

Este tipo de matices y precisiones erosionan la idea del sistema de género como primordial, transhistórica y esencialmente inmutable. También se perfila una nueva comprensión de la maleabilidad humana, que tiene poco que ver con los enunciados formales sobre lo “masculino” o lo “femenino”. Además, cada vez hay más conciencia de lo que dijo otra antropóloga, Muriel Dimen (1991): que el género a veces es algo central, pero otras veces es algo marginal; a veces es algo definitivo, otras algo contingente. Al relativizar el papel del género, se tienen más elementos para desechar la línea interpretativa que une, casi como un axioma cultural, a los hombres a la dominación y a las mujeres a la subordinación.

Una consecuencia de la americanización

Quiero regresar al punto de la americanización, pues en todo este debate lo sustantivo no es el hecho de que el género sea una verdad falsa o que en la teoría feminista se ignore a Illich, la referencia obligada sea Butler y Schlegel sea apenas conocida. Lo importante es que la americanización del género ha llevado paulatinamente al “borramiento” de la diferencia sexual en las reflexiones y teorizaciones feministas. Sí: no obstante el género ha aportado una perspectiva crucial de investigación e interpretación, su uso reificado ha derivado en el olvido de la diferencia sexual. Y quiero subrayar que en psicoanálisis “diferencia sexual” alude al proceso de estructuración psíquica que se realiza en función de cómo el sujeto se posiciona inconscientemente ante la diferencia anatómica; por ello hablar de “diferencia sexual” implica darle un lugar al psiquismo, con su elemento inconsciente.

La americanización ha logrado que las escasas referencias a la “diferencia sexual” en la mayoría de las reflexiones feministas aludan solamente a la sexuación. La diferencia sexual, como un estructurante

psíquico, rebasa el concepto anatómico. Además, la conceptualización americanizada de *gender* piensa a mujeres y a hombres solo como un constructo de prácticas discursivas variables históricamente. Si bien los seres humanos son efectivamente el resultado de una producción histórica y cultural, también hay que entender que son seres sexuados que tienen una subjetividad con procesos psíquicos inconscientes. No se puede pensar a las mujeres y los hombres como un reflejo de la realidad “natural”, ni tampoco solo como una construcción cultural. Los seres humanos son la confluencia de la carne, la mente y el inconsciente en el cuerpo sexuado.

Mujeres y hombres somos iguales como seres humanos y diferentes en tanto sexos. Esto no significa entender la diferencia entre los sexos como una afirmación “ontológica”, como si existiera una verdad absoluta de la mujer opuesta a la del hombre (Boccia, 1990), pero sí implica aceptar su peso y especificidad en dos ámbitos donde verdaderamente hay una experiencia diferente: el de la sexualidad y el de la procreación. Sexualidad y reproducción no son cuestiones marginales, pero tampoco constituyen la “totalidad” de una mujer y ni siquiera su razón más profunda; por eso no pueden constituir el principio arbitrario de un derecho ni de formas de ciudadanía radicalmente diferentes para ambos sexos (Saraceno, 1990). Lo notable es que la discriminación en razón del sexo acecha en ámbitos donde ni la sexualidad ni la reproducción cuentan. Por eso vale la pena preguntarse por qué, en un momento en que las vidas de hombres y mujeres se están igualando en otros terrenos, la postura que reivindica la igualdad encuentra más resistencia que la que defiende la diferencia.

La americanización ha soslayado la reflexión sobre las consecuencias de la diferencia sexual, entendida en sus tres componentes del cuerpo (carne, mente e inconsciente) para privilegiar la perspectiva de género. Muchas académicas feministas, que han evadido el tema, se han cobijado en un rechazo al determinismo biológico. Pero no hay que tirar las aguas de la biología con todo y niño. No se trata de considerar “la naturaleza” como el origen y la razón de la situación de subordinación de las mujeres. Aunque hablar de biología parece enfrentarnos con algo inmodificable, ya Evelyne Sullerot (1976) señaló, en el coloquio al que convocó

Jacques Monod sobre “El hecho femenino”, que en ocasiones es más difícil cambiar los hechos sociales que los de la naturaleza.⁸

Lo que sí hay que hacer es asumir cabalmente lo que nos muestra la biología. Pongo un ejemplo elocuente. La preeminencia de un esquema simbólico dualista habla de que la especie humana está conformada por dos sexos. Sin embargo, la existencia de personas intersexuadas y hermafroditas hace que biólogas como Anne Fausto-Sterling (1992; 1993) afirmen que debe hablarse de por lo menos cinco sexos.⁹ Lo interesante, en todo caso, es que ante las variedades biológicas de la sexuación, que contradicen el énfasis binario de los esquemas de clasificación humana, la cultura construye una simbolización que opone dicotómicamente a mujeres y hombres. Tal vez un camino más fecundo para comprender la condición humana sea aceptar que hay varias formas de ser mujer y ser hombre, con traslapes y ambigüedades en sus biología, sus identidades psíquicas y sus prácticas sociales.

La hegemonía explicativa del género ha desalentado explorar las consecuencias biológicas de una diferencia fundante y estructurante como la sexual. Por eso, a pesar de que se distinguen las variadas y cambiantes formas de la simbolización, persisten ciertas dudas: ¿las prácticas son producto únicamente del proceso de simbolización o tal vez ciertas diferencias biológicas condicionan algunas de ellas? ¿Hay o no una relación contingente entre cuerpo de hombre y masculinidad y cuerpo de mujer y feminidad? Despejar esta incógnita es imprescindible para esclarecer qué supone la disimetría biológica entre los machos y las hembras de la especie. Lo masculino y lo femenino ¿son transcripciones arbitrarias en una conciencia neutra o indiferente? Es indudable que el hecho de que el cuerpo de mujer o el cuerpo de hombre tengan un valor social previo ejerce un efecto en la conciencia de las mujeres y los hombres. Pero

8. Evelyne Sullerot señaló que “la profunda reticencia –la mayor parte de las veces cabe hablar sin exageración de rechazo vehemente– ante la idea de hablar de genética sexual y, por lo tanto, de anclaje del sexo en lo ‘dado’, lo ‘innato’ más profundo, procede de un miedo comprensible a que tal conocimiento tenga como frutos sociales la detención del proceso de igualación de los sexos” (1976).

9. Fausto-Sterling plantea que existen, y que habría que nombrar, a las personas intersexuadas con predominancia de órganos femeninos *ferms*, a las que tiene predominancia de órganos masculinos *merms* y a las personas hermafroditas. Así, junto con mujeres y hombres, habría por lo menos cinco tipos de sexuación, o sea, cinco sexos.

aunque se reconozca el peso de la historia y la cultura, ¿en qué medida la significación del género tiene raíces en la biología?, ¿es posible vincular ciertos aspectos de la desigualdad social con la asimetría sexual? Estas interrogantes remiten a otra que tiene un cariz político: si tanto la feminidad como la masculinidad (en el sentido de “género”) son más que mera socialización y condicionamiento, si son algo más que una categoría discursiva sin referente material, o sea, si tienen que ver con la biología, ¿se podrá eliminar la desigualdad social de los sexos?

Resulta paradójico que, por la americanización de la perspectiva de género, persista la dificultad para reconocer que el lugar de las mujeres y de los hombres en la vida social humana no es un producto solo del significado que sus actividades adquieren a través de interacciones sociales concretas, sino también de lo que son biológica y psíquicamente. Por eso, resulta cada vez más crucial construir puentes entre las ciencias sociales, las naturales y el psicoanálisis. Freud fue de los primeros en señalar que ni la anatomía ni las convenciones sociales podían dar cuenta por sí solas de la existencia del sexo. Lacan fue más lejos al decir que la sexuación no es solo un fenómeno biológico, porque para asumir una posición sexuada hay que pasar por el lenguaje y la representación: la diferencia sexual se produce en el ámbito de lo psíquico, como bien lo demuestra hoy la existencia de personas transexuales.

La confusión que produce el malentendido del término *gender*, en su doble acepción de sexo y de construcción cultural, acaba remitiendo, por un lado, a la idea de una esencia y, por otro, alimentando la mistificación constructivista. Además, el voluntarismo inherente al constructivismo social ha tomado la categoría “género” como una de tantas diferencias entre los seres humanos: raza, clase, edad, etcétera, confundiendo otra vez en *gender* al sexo y sin considerar a la diferencia sexual como una diferencia fundante y estructurante.

Al privilegiar la perspectiva de género y olvidar sexuación y psiquismo se resbala a dos errores reduccionistas. Primero, el rechazo irracional a indagar las determinaciones biológicas parece plantear el temor de que si biología es destino, no hay posibilidad de igualdad. Pero el desafío es pensar la igualdad a partir de la diferencia: la desigualdad social y política entre los sexos es un producto humano, que tiene menos que

ver con la condición sexuada de los individuos que con las creencias que guían la manera en la cual la gente actúa y conforma su comprensión del mundo. La condición sexuada tiene consecuencias, pero estas no son las determinantes en la producción de desigualdad. Segundo, la ceguera ante lo psíquico dificulta entender cuestiones como el *habitus*, esa introyección inconsciente de esquemas de acción y percepción (Bourdieu, 1991). La paradoja es que el sujeto, al estar encarnado en un cuerpo sexuado, es construido socialmente en sistemas de significados y representaciones culturales, y los mandatos culturales son asumidos de manera inconsciente, dando pie a fenómenos como el de la violencia simbólica (Bourdieu, 2000).

Aceptar que el sujeto es carne, mente e inconsciente pone en cuestión que se use solo la construcción social (el género) para explicar su conducta. Es imprescindible incorporar lo biológico y lo psíquico para entender a los sujetos. La sexuación produce, además de las consecuencias biológicas conocidas, un universo de prácticas y representaciones simbólicas e imaginarias de un peso mucho mayor que el de las propias diferencias biológicas. A partir de un conocimiento que otorga significados diferentes al hecho de tener cuerpo de mujer o cuerpo de hombre, el yo relacional del sujeto genera identificaciones, sentimientos y pulsiones inconscientes. Por eso es que las conductas y prácticas de las mujeres y de los hombres son resultado más de procesos psíquicos y construcciones culturales, derivadas del lenguaje y las representaciones simbólicas, que expresiones de una esencia biológica. Esto no niega el hecho de que, como seres sexuados, mujeres y hombres tienen procesos biológicos diferenciados, cuyas consecuencias habría que precisar mucho mejor de lo que se ha hecho. Y de la misma manera que hay que explorar lo biológico y lo social, también hay que hacerlo con la dimensión psíquica. Para recuperar la integralidad de la diferencia sexual habría que entenderla con el énfasis psicoanalítico de que pertenece al orden de lo real, que rebasa lo biológico e implica lo inconsciente.¹⁰

10. Los tres órdenes lacanianos son: real, imaginario y simbólico. Lo real es “una verdadera cosa en sí”, es lo que no se puede describir, pero que se vive. Lo real no se puede expresar con palabras. Véase la entrada “real” en Evans (1997).

Para enfrentar la americanización en el campo de la academia feminista no basta con señalar el hecho indiscutible de que el sujeto no existe antes de las operaciones de la estructura social, sino que es producido por las prácticas y representaciones simbólicas dentro un contexto sociohistórico dado. Hay que estudiar los procesos que se dan entre mujeres y hombres tomando en consideración el dato fundante de la sexuación del cuerpo, con sus componentes fisiológicos y psíquicos.

Bibliografía

Boccia, Maria Luisa (1990). Equívocos y desacuerdos importantes. En *Debate Feminista*, 2, 243-248.

Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre y Loïc J.D. Wacquant (2001). *Las argucias de la razón imperialista*. Barcelona: Paidós.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge

Butler, Judith (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Programa Universitario de Estudios de Género/UNAM.

Butler, Judith (1993). *Bodies that Matter. On the Discursive Limits of "Sex"*. Nueva York: Routledge.

Butler, Judith (2004). *Undoing Gender*. Nueva York: Routledge.

Di Leonardo, Micaela (1991). *Gender at the Crossroads of Knowledge. Feminist Anthropology in the Postmodern Era*. Berkeley: University of California Press.

Dimen, Muriel (1991). Deconstructing difference: Gender, splitting and transitional space. *Psychoanalytical Dialogue*, 1, 335-352.

Echeverría, Bolívar (2007). *Claves para la comprensión de la 'modernidad americana'*. Inédito. Seminario de modernidad. México: UNAM.

Evans, Dylan (1997). *Diccionario introductorio de psicoanálisis lacaniano*. Buenos Aires: Paidós.

Fausto Sterling, Anne (1992). *Myths of Gender. Biological Theories about Women and Men*. Nueva York: Basic Books.

Fausto Sterling, Anne (1993). The Five Sexes. Why Male and Female are Not Enough. *The Sciences*, marzo-abril, 20-25.

Godelier, Maurice (1986). *La producción de Grandes hombres. Poder y dominación masculina entre los Baruya de Nueva Guinea*. Barcelona: Akal.

Goffman, Erving (1970). *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Tiempo Contemporáneo.

Goffman, Erving (1980). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Goldner, Virginia (1991). Toward a critical relational theory of gender. *Psychoanalytical Dialogue*, 1, 249-272.

Hawkesworth, Mary et al. (1997). Confounding Gender. *SIGNS: Journal of Women in Culture and Society*, 22(3), 649-686.

Hawkesworth, Mary et al. (1999). Confundir el género (Confounding Gender). *Debate Feminista*, 20, 3-48.

Illich, Ivan (1982). *Gender*. Nueva York: Pantheon Books.

Illich, Ivan (1990). *El género vernáculo*. México: Joaquín Mortiz Editores.

Izard, Michel y Pierre Smith (1989). *La función simbólica*. Madrid: Júcar Universidad.

Lamas, Marta (comp.) (1996). *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG/Miguel Ángel Porrúa.

Lamas, Marta (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco*, 7(18), 95-118.

Lamas, Marta (2002). *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México: Taurus.

Mascia-Lee, Frances, P. Sharpe y C. B. Cohen (1989). The Postmodernist Turn in Anthropology: Cautions from a Feminist Perspective. *SIGNS*, 15(1), 7-33.

Miller, Barbara Diane (1993). The Anthropology of Sex and Gender Hierarchies. En Barbara Diane Miller (comp.), *Sex and gender hierarchies* (pp. 3-31). Cambridge: Cambridge University Press.

Moliner, María (1983). *Diccionario del uso del español*. Madrid: Gredos.

Money, John (1955). Hermaphroditism. Gender and Precocity in Hyperadrenocorticism: Psychological Findings. *Bulletin of the Johns Hopkins Hospital*, 96 (6), 253-264.

Montecino, Sonia (2002). Understanding Gender in Latin America. En Rosario Montoya, Lessie Jo Frazier y Janise Hurtig (comps.), *Gender's Place. Feminist Anthropologies of Latin America*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Montoya, Rosario, Lessie Jo Frazier y Janise Hurtig (comps.) (2002). *Gender's Place. Feminist Anthropologies of Latin America*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Moore, Henrietta (1988). *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

Moore, Henrietta (1994). *A Passion for Difference*. Cambridge: Polity Press.

Moore, Henrietta (1994). Gendered persons. Dialogues between Anthropology and Psychoanalysis. En Suzette Heald y Ariane Deluz (comps.), *Anthropology and Psychoanalysis. An encounter through culture*. Londres: Routledge.

Moore, Henrietta (1999). Whatever Happened to Women and Men? Gender and Other Crises in Anthropology. En Henrietta Moore (comp.), *Anthropological Theory Today*. Cambridge: Polity Press.

Real Academia Española (2014). *Diccionario de la Lengua Española*. Madrid: RAE.

Rubin, Gayle (1975). The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex. En Rayna R. Reiter (comp.), *Toward an Anthropology of Women*. Nueva York: Monthly Review Press.

Saraceno, Chiara (1990). Diferencia sexual: ¿una jaula demasiado estrecha o un atajo demasiado fácil? *Debate Feminista*, 2, 234-242.

Schlegel, Alice (1990). Gender Meanings: General and Specific. En Reggy Reeves Sanday y Ruth Gallagher Goodenough (comps.), *Beyond the Second Sex: New Directions in the Anthropology of Gender*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press.

Scott, Joan W. (1986). Gender: A Useful Category of Historical Analysis. *American Historical Review*, 91, 1053-1075.

Scott, Joan W. (2015). El género: una categoría útil para el análisis histórico. En Marta Lamas (comp.), *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: PUEG-Miguel Ángel Porrúa.

Scott, Joan W. (1999). Some More Reflections on Gender and Politics. En Joan W. Scott (comp.), *Gender and the Politics of History*, edición revisada. Nueva York: Columbia University Press.

Stoller, Robert (1968). *Sex and Gender*. Nueva York: Science House.

Strathern, Marilyn (noviembre 1986). Dual models and Multiple Persons: Gender in Melanesia. Trabajo presentado en la *Reunión Anual* 85, de la American Anthropological Association, Filadelfia.

Strathern, Marilyn (1987). An Awkward Relationship: the Case of Feminism and Anthropology. *SIGNS*, 12(2), , 276-292.

Strathern, Marilyn (1988). *The Gender of the Gift*. Berkeley: University of California Press.

Visweswaran, Kamala (1994). *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Visweswaran, Kamala (1997). Histories of Feminist Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 26, 591-621.

Dimensiones de la diferencia*

En todo el mundo, los seres humanos enfrentan un hecho estructurante: la diferencia anatómica. En cada sociedad el cuerpo se vuelve materia básica de la cultura, y la oposición macho/hembra es clave en la trama de los procesos de significación (Heritier, 1996). Hoy se denomina *género* a la forma en que las sociedades simbolizan la diferencia anatómica, y esa lógica cultural es la fuerza subyacente que impide tratar a hombres, mujeres, heterosexuales, homosexuales, transexuales y personas intersexuadas como ciudadanos “iguales”. Las diferencias que los seres humanos manifiestan en torno a su sexuación, su identidad sexual y sus prácticas sexuales se han traducido socialmente en desigualdad, discriminación, estigmatización y, en ocasiones, en linchamiento social y muerte.

En estas líneas abordo varias cuestiones vinculadas con la diferencia sexual y su simbolización. Inicio explorando tres expresiones que introducen una disonancia en la esperada correspondencia entre el cuerpo, la identidad personal y el mandato cultural del género: la intersexualidad, la homosexualidad y la transexualidad. Estas manifestaciones de la condición humana exhiben la necesidad de transformaciones jurídicas que legitimen sus identidades atípicas. Luego reviso cómo la distinta sexuación de las mujeres y los hombres, en concreto el proceso gestacional de las mujeres, produce un conflicto mayúsculo en su tratamiento jurídico.

* Extraído de Lamas, Marta (2012). Dimensiones de la diferencia. En Rodolfo Vázquez (coord.), *Bioética y derecho. Fundamentos y problemas actuales*. México: Fontamara.

Finalmente, en este breve panorama sobre el complejo entramado del cuerpo, la psique, la cultura y la ley, planteo la importancia de ver a los seres humanos como resultado de su ubicación histórica y cultural y, al mismo tiempo, de sus procesos imaginarios. Y como el asunto es argumentar de manera más eficaz la defensa de los derechos humanos de todas las personas, concluyo que, además de usar una perspectiva que contemple su igualdad humana básica, a pesar de las diferencias biológicas, psíquicas o sociales específicas que existen, hay que comprender el “dilema de la diferencia”.

El cuerpo, la cultura y el género

A partir del dato biológico de la sexuación, las sociedades organizan la vida social con la idea de que hay ciertas capacidades, sentimientos y conductas que corresponden a los hombres y otras a las mujeres. Hoy se denomina “género”¹ a esta simbolización de la diferencia anatómica, mediante la cual se instituyen códigos y prescripciones culturales particulares para mujeres y hombres. La lógica cultural del género atribuye características “femeninas” y “masculinas” a las esferas de la vida y a las actividades de cada sexo, y estas atribuciones cobran forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que, a su vez, influyen y condicionan la conducta objetiva y subjetiva de las personas.

El género construye una pauta de expectativas y creencias sociales que troquela la organización de la vida colectiva y produce desigualdad

1. Existe gran confusión en torno al término *género* y su actual acepción académica y política. En español la confusión es aún mayor que en inglés, ya que en nuestra lengua “género” no es lo mismo que *gender* que apunta directamente a la diferencia sexual. En español, “género” tradicionalmente se refiere a la clase, especie o tipo a la que pertenecen las cosas, y con ese término se puede nombrar a un grupo taxonómico (género literario, género musical), a los artículos o mercancías que son objeto de comercio e, incluso, a las telas. La nueva categoría “género” surge en el campo de la psicología médica a finales de los cincuenta, y su entrada en el mundo de las ciencias sociales se da en los setenta. Su consolidación, que se da con la adquisición de un perfil público por su incorporación al ámbito político, en concreto con la aplicación de la “perspectiva de género” a las políticas públicas, ocurre en los noventa. Sin embargo, la confusión en torno al término “género” sigue vigente, pues en español se ha generalizado el uso de “género” para aludir a las mujeres y los hombres –“género femenino” y “género masculino”– sin que esto signifique comprender la lógica cultural del *género*. Véase Lamas (2007).

respecto de la forma en que se considera y se trata a los hombres y las mujeres. Al reproducir papeles, tareas y prácticas diferenciadas por sexo, mujeres y hombres contribuyen por igual en el sostenimiento de ese orden simbólico, con sus reglamentaciones, prohibiciones y opresiones recíprocas. Por definición, el *género* es una construcción histórica –lo que se considera propio de cada sexo cambia de época en época– y una expresión cultural –las prescripciones y atribuciones varían de una cultura a otra. Baste recordar que la sexuación de las mujeres y los hombres que viven en los países escandinavos, islámicos y latinoamericanos es la misma, mientras que el género –lo que culturalmente se considera propio de unas y otros– es absolutamente diferente en esas tres latitudes. Las distintas simbolizaciones de la diferencia anatómica –una constante biológica universal– producen variados esquemas de género que tienen consecuencias disímolas en el campo de la política, el trabajo, la educación y la salud.²

De esta manera, cada cultura engendra su propia versión de lo que les corresponde a las mujeres y a los hombres. Desde una variedad de esquemas culturales, el género funciona como una especie de “filtro” con el cual se interpreta al inundo, y también como una especie de armadura con la que se constriñen las decisiones y oportunidades de las personas. La diferente morfología cobra importancia en la comunicación entre los seres humanos. Siempre se habla desde un cuerpo de hombre o de mujer y la recepción de lo que se dice también afecta diferencialmente a mujeres y a hombres. Además, cuando la presencia del cuerpo es ambigua y no se distingue fácilmente si se trata de una mujer o de un hombre, provoca inquietud, rechazo o malestar. El cuerpo, un ente/artefacto simultáneamente físico y simbólico, experimenta en el sentido fenomenológico distintas sensaciones, placeres, dolores y pulsiones mientras la sociedad le impone acuerdos y prácticas psico-legales coercitivas. El hecho de que el cuerpo tenga un valor social previo y distinto por su sexuación y por el género tiene un efecto

2. El *World Economic Forum* mide la brecha del acceso de mujeres y hombres a la salud, la educación, el trabajo y la política de acuerdo con las estadísticas oficiales de todos los países. Las sociedades con esquemas rígidos de género tienen las brechas mayores. Véase www.weforum.org/issues/global-gender-gap.

en la mente de todos los demás seres humanos. La vivencia de lo social ocurre en el cuerpo.³

Pero la mente no es solo conciencia, y con frecuencia se olvida que el inconsciente tiene un papel crucial. Por eso, además de ser histórica y socialmente construido, el cuerpo tiene una psique cuyos procesos inconscientes no controla. Y así como la antropología subraya que el cuerpo humano nunca es un cuerpo “natural”, pues siempre tiene dimensiones simbólicas (Douglas, 1970; 1975), de la misma manera el psicoanálisis insiste en que los seres humanos producen elaboraciones psíquicas imaginarias a partir de sus cuerpos. En ese sentido la feminidad y la masculinidad psíquicas pueden transgredir los lineamientos culturales de la socialización. Con esto quiero decir que las operaciones del inconsciente no respetan la determinación de la identidad personal que opera en el nivel de la cultura.

La vivencia del propio cuerpo implica que las características que la sociedad marca (la diferencia de sexo, de pertenencia étnica, de raza, de clase social y de edad) se interpretan psíquicamente como identidad. Una antropóloga británica, Henrietta Moore, nombra “anatomía vivida” a la condición corporal de las identidades y habla de la experiencia como una forma de “intersubjetividad corporeizada” (1994a, p. 3). La definición del *habitus* como una “subjetividad socializada” es una clave interpretativa que ha sido de gran utilidad para explorar estas dimensiones (Bourdieu, 1991; 1997; 1999 y 2000).

Bourdieu advierte que el orden simbólico de género está tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone a sí mismo como autoevidente, y es considerado como “natural” gracias al acuerdo “casi perfecto e inmediato” que obtiene de estructuras sociales tales como la organización social de espacio y tiempo y la división sexual del trabajo y, por otro lado, de estructuras cognitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes. Las estructuras cognitivas perciben la *doxa*⁴ y conciben el

3. Esto es lo que Bourdieu denomina la *hexis* corporal. *Exis* o *hexis* es el término griego que se refiere a la manera de ser, al estado, la constitución, el temperamento y el hábito, y este autor subraya la manifestación corporal. Véase Bourdieu (2000).

4. En la antigua Grecia, *doxa* era la opinión mientras que *episteme* era el conocimiento. Bourdieu utiliza este concepto para aludir a lo que se toma por sentado, por “natural”, a opiniones prerreflexivas, que se

orden social como “natural” a través de “esquemas no pensados de pensamiento”: *habitus*. Así, cada cultura consagra su orden simbólico como “natural”. Esta “naturalización” dificulta tomar distancia y reflexionar sobre la socialización de las relaciones de dominación de género:

Al estar incluidos, hombres y mujeres, en el objeto que nos esforzamos en delimitar, hemos incorporado, como esquemas inconscientes de percepción y de apreciación, las estructuras históricas del orden masculino; corremos el peligro, por tanto, de recurrir, para concebir la dominación masculina, a unos modos de pensamiento que ya son el producto de la dominación (Bourdieu, 2000, p. 17).

Las sociedades son comunidades interpretativas que van armando un discurso social al compartir ciertos significados. Desde su infancia, los seres humanos perciben los mandatos culturales de “lo femenino” y “lo masculino” mediante el lenguaje, el trato y la materialidad de la cultura (los objetos, las imágenes, etcétera). En el desarrollo cognitivo infantil la información sobre el género antecede a la relativa diferencia sexual: entre los dos y los tres años, niñas y niños saben referirse a sí mismos en femenino o masculino y, aunque no tengan una noción clara de en qué consiste la diferencia genital, son capaces de diferenciar la ropa, los juguetes y los símbolos más evidentes de lo que es propio para un sexo y para el otro.

Al nacer dentro de una cultura determinada, con una lengua específica y en un grupo familiar donde ya están insertas las valoraciones y creencias sobre “lo propio” de los hombres y “lo propio” de las mujeres, los seres humanos introyectan esos esquemas de pensamiento y acción. En la forma de concebirse, en la construcción de la propia imagen, retoman los mandatos de género que circulan en su entorno y adquieren las disposiciones correspondientes. La percepción de los seres humanos está condicionada por el medio que habitan y por las creencias que circulan en su ámbito familiar, pero también por sus procesos psíquicos.

adquieren inconscientemente y determinan ciertas prácticas y actitudes. Textualmente dice: “Nada hay más dogmático, paradójicamente, que una *doxa*, conjunto de creencias fundamentales que ni siquiera necesitan afirmarse en forma de dogma explícito y consciente de sí mismo” (1999, p. 29).

Las mentes, moldeadas por la cultura y habitadas por el discurso social, realizan una operación constante de división: la oposición entre lo femenino y lo masculino. La manera en que las personas aprehenden esa división es mediante las actividades diarias imbuidas de sentido simbólico. La percepción se estructura de forma inconsciente por las valoraciones de género existentes y retorna los marcadores de la organización concreta y simbólica de toda la vida social. Desde esas pautas culturales, hombres y mujeres desarrollan un sistema de referencias comunes que contribuye al sostenimiento del orden simbólico. Los *habitus* cambian según el lugar o el momento, pero mujeres y hombres por igual reproducen el sistema de relaciones de género. Bourdieu define los *habitus* como “sistemas perdurables y transponibles de esquemas de percepción, apreciación y acción, resultantes de la institución de lo social en los cuerpos” (Bourdieu, 1995, p. 87).⁵ De esta manera se define al conjunto de relaciones históricas “depositadas” en los cuerpos individuales en forma de esquemas mentales y corporales, de disposiciones adquiridas que, mediante la crianza, inculcan la cultura y el lenguaje que las personas consideran “naturales”. El *habitus* reproduce estas disposiciones y se convierte en un mecanismo de retransmisión por el que las estructuras mentales de las personas “encaman” y toman forma en la actividad de la sociedad. Este trabajo de inculcación, a la vez sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador, suele imponer, mediante mandatos y valores tácitos, los rasgos y actitudes de la “masculinidad” a los machos humanos y los de la “feminidad” a las hembras humanas.

Bourdieu documenta cómo la dominación masculina está anclada en nuestros inconscientes, en las estructuras simbólicas y en las instituciones de la sociedad, entre las que se encuentran el sistema mítico ritual y el jurídico. Los *habitus* de género reproducen la dominación y la subordinación mediante la violencia simbólica, mecanismo sumamente

5. Bourdieu lo retoma de Marcel Mauss, quien desde 1936 explicó el sentido que le daba a *habitus*: “lo digo en latín, ya que la palabra traduce mucho mejor que ‘costumbre’, el *exis*, lo ‘adquirido’ y la ‘facultad’ de Aristóteles (que era un psicólogo). La palabra no recoge los hábitos metafísicos, esa misteriosa memoria, tema de grandes volúmenes o de cortas y famosas tesis. Estos *habitus* varían no solo con los individuos y sus limitaciones, sino sobre todo con las sociedades, la educación, las reglas de urbanidad y la moda. Hay que hablar de técnicas, con la consiguiente labor de la razón práctica colectiva e individual, allí donde normalmente se habla del alma y de sus facultades de repetición” (1971, p. 340).

eficaz que, según Bourdieu, es lo esencial de la dominación masculina. A través de la violencia simbólica las mujeres reproducen su propia subordinación de género. Bourdieu afirma que no se puede comprender la violencia simbólica, a menos que se abandone la oposición escolástica entre coerción y consentimiento, imposición externa e impulso interno, y se amplíe la conceptualización de Gramsci de hegemonía como dominación con consentimiento.

La lógica cultural de género da lugar a concepciones locales e históricas sobre lo que es propio de los hombres (la masculinidad) y lo que es propio de las mujeres (la feminidad), pero también instala la discriminación por sexo (sexismo), por prácticas sexuales (homofobia) y por identidades transexuales (transfobia). Las prescripciones normativas de género –lo que “les toca” a las mujeres o a los hombres– funcionan como mandatos que intentan ajustar los cuerpos al modelo hegemónico. Esto produce violencias distintas, las cuales ocurren cuando la identidad psíquica no concuerda con el dato biológico, cuando el deseo se orienta hacia un cuerpo “equivocado” y cuando la anatomía rebasa el modelo binario. También la ley incorpora mandatos de género cuando les niega a las mujeres el derecho a decidir sobre sus cuerpos. Por eso, cuando se trata de establecer reglas de convivencia democrática, es indispensable saber qué es el cuerpo y cómo opera su simbolización.

En el cuerpo juegan sexualidad e identidad, pulsión y cultura, carne e inconsciente. Dado que el sexo es, al mismo tiempo, sexo/sustancia y sexo/significación, el cuerpo funciona como una bisagra que articula lo social y lo psíquico. Las sociedades toman al cuerpo como la característica determinante del ser humano, y en todas las culturas el cuerpo, pilar básico del orden simbólico, es la fuente y el *locus* de la identidad (Moore, 1994a, p. 33). Pero como los seres humanos son seres bio-psico-sociales, esos tres elementos introducen cuestiones identitarias atípicas al orden normativo, entre las que destacan la transexualidad, la intersexualidad y la homosexualidad. Frente a estas expresiones de la condición humana se devela que no hay una correspondencia “natural” entre la identidad personal, el cuerpo y el género, lo que derrumba la suposición de que la corporeidad física es el rasgo lógico definitorio de la persona, del cual se desprenden en automático su género y su orientación sexual.

El rechazo y la discriminación de las identidades marginales o no hegemónicas remiten a *habitus* seculares, producidos por instituciones de carácter patriarcal, que troquelan las disposiciones y el psiquismo, y nutren los estereotipos de género vigentes. Por eso les resulta difícil a las sociedades aceptar el surgimiento de nuevas identidades vinculadas con la sexuación, como las de las personas transexuales. Sin embargo, si se toma la diferencia sexual en su acepción psicoanalítica de “cuerpo con inconsciente”, es posible comprender que la elaboración psíquica de la identidad puede no corresponder con el dato biológico. La psicoanalista francesa Françoise Dolto considera la imagen del cuerpo como “síntesis viva de nuestras experiencias emocionales” (1986, p. 21) y también como la “encarnación simbólica inconsciente del sujeto deseante” (1986, p. 21).⁶ Ambas definiciones son cruciales para analizar por qué la imagen inconsciente del cuerpo en ocasiones no coincide con lo que se ve y se nombra.⁷ Para comprender lo que les ocurre a las personas transexuales con su cuerpo es relevante entender que una cosa es el esquema corporal (carne y hueso) y otra la imagen inconsciente que se tiene de sí mismo.

La reflexión sobre el yo se nutre de la imagen inconsciente del cuerpo, pero tanto el cuerpo como el pensamiento son “capaces ambos de ser investidos y colonizados por fantasmas a su vez fuertemente cargados de libido sexual” (Green, 1995, p. 309). En realidad, la imagen inconsciente del cuerpo y el yo son dos expresiones posibles para designar el sentimiento más íntimo, el de sentirse uno/a mismo/a. El yo es una representación mental de la condición corporal, pero siempre está cruzada por elaboraciones psíquicas. Por eso la idea particular que un ser se forja de su cuerpo puede llegar a no coincidir con lo que mira en el espejo.

6. Ambas citas están en cursivas en el texto original.

7. Dolto estudia casos de niños cuyo cuerpo estaba sano, pero cuya imagen inconsciente del cuerpo estaba perturbada al grado de no permitirles funcionar corporalmente: “se trataba de niños sanos en cuanto a su esquema corporal; pero el funcionamiento de éste resultaba recargado por las imágenes patógenas del cuerpo. La herramienta, el cuerpo, o, mejor dicho, el mediador organizado entre el sujeto y el mundo, si cabe expresarse así, se hallaba potencialmente en buen estado, desprovisto de lesiones; pero su utilización funcional adaptada al consciente del sujeto estaba impedida. Estos niños eran teatro, en su cuerpo propio” (1986, p. 17). Creo que el dilema de la persona transexual, que sabe que su esquema corporal corresponde a determinado sexo, aunque ella anhele que su esquema sea del sexo opuesto, tiene que ver con la imagen inconsciente del cuerpo.

Concebir el cuerpo con inconsciente permite entender que el cuerpo expresa su psiquismo y, en ocasiones, de forma inesperada.⁸ Para el psicoanálisis es imposible hacer una clara división entre la mente y el cuerpo, entre los elementos llamados sociales o ambientales y los biológicos, pues ambos están imbricados constitutivamente con ese lado desconocido del inconsciente. La diferente sexuación es la base de la simbolización del *género*, una densa problemática cultural que en todas las sociedades es la base de la construcción de la identidad. Pero la idea de que los machos se convierten indefectiblemente en hombres heterosexuales e igualmente las hembras en mujeres se topa con una realidad donde existen las personas intersexuadas. Hay personas que sienten deseo sexual en formas que la normatividad cultural considera impropias, e incluso ciertas personas reivindican pertenecer al sexo contrario al que les corresponde biológicamente. La tarea epistemológica que subyace a estas situaciones es la de distinguir que una cosa es la dimensión fundante de la sexuación, otra la dimensión histórica-contingente del género y una más la dimensión psíquica individual.

El sujeto y su identidad

Para entender los procesos de construcción de la identidad hay que empezar por comprender el papel crucial que desempeña la manera en que se clasifica, nombra y ubica a una criatura en uno de los dos grupos normativos: mujer u hombre. El sexo distingue a las personas como machos o hembras a partir de elementos biológicos de la especie. Desde ese criterio se ha definido que básicamente hay dos sexos; sin embargo, en la actualidad, desde esa misma perspectiva, se registra la existencia de las personas intersexuadas. Las cinco áreas fisiológicas de las que depende lo que, en términos generales, se denomina el “sexo biológico” de una

8. Aquí vale la pena recordar cómo surge el psicoanálisis. En 1889, el neurofisiólogo Freud, asombrado ante el fenómeno de la histeria, lo describe tentativamente como un misterioso salto de la mente al cuerpo. La manera innovadora en que Freud interpretó la interacción entre cuerpo y mente en la persona histérica le permitió comprender el vínculo emocional del sujeto con su cuerpo, y así inauguró ese campo de saber que tomaría el nombre de psicoanálisis.

persona –genes, hormonas, gónadas, órganos reproductivos internos y órganos reproductivos externos (genitales)– arrojan más combinaciones. Estas áreas controlan distintos procesos biológicos en un *continuum*, y no en una dicotomía (Fausto-Sterling, 2000). Dentro de este *continuum* se encuentra una sorprendente variedad de posibilidades combinatorias, cuyo punto medio es el hermafroditismo. Las personas intersexuadas son las que conjuntan características fisiológicas que se mezclan de manera atípica. Una clasificación rápida, y todavía insuficiente, de estas combinaciones obliga a reconocer, por lo menos, cinco “sexos” biológicos.⁹ La intersexualidad muestra que la dicotomía hombre/mujer es una realidad simbólica o cultural, y no una realidad biológica, y que aquello que suele considerarse un reflejo de la biología es en realidad una clasificación humana (Lacqueur, 1991; Dormuat Dreger, 2000).

Desde el nacimiento se distingue a los seres humanos en función de la apariencia de sus genitales y de ahí se parte para iniciar el proceso de atribución de género. Cuando hay cuerpos cuya ambigüedad sexual es muy evidente, el peso de la normatividad binaria es tal que los médicos realizan cirugías para “ajustar” dichos genitales atípicos al modelo dual (Kessler, 1998). Otras veces, cuando la condición intersexuada se manifiesta hasta la adolescencia, el conflicto identitario es tan grave que con frecuencia desemboca en tragedias individuales.¹⁰

Otro elemento básico de la simbolización, en el proceso de atribución de género, es la complementariedad procreativa de mujeres y hombres. Indudablemente dicha complementariedad es un hecho fundante, con consecuencias en todas las dimensiones de la vida social. Por eso no es de

9. Desde un punto de vista biológico habría que hablar de por lo menos cinco sexos: 1) hombres (personas que tienen dos testículos); 2) mujeres (personas que tienen dos ovarios); 3) personas hermafroditas o *herms* (en las cuales aparecen al mismo tiempo un testículo y un ovario); 4) hermafroditas masculinos o *merms* (personas que tienen testículos, pero presentan otros caracteres sexuales femeninos); 5) hermafroditas femeninos o *ferms* (personas con ovarios, pero con caracteres sexuales masculinos). Esta clasificación funciona solo si se toman en cuenta los órganos sexuales internos y los caracteres sexuales “secundarios” como una unidad; pero si se imaginan las múltiples posibilidades a que pueden dar lugar las combinaciones de las cinco áreas fisiológicas señaladas, habría más sexos. Véase Fausto Sterling (2000).

10. El suicidio de Herculine Barbin es un caso paradigmático. Se trata de una persona hermafrodita, que se convirtió en un caso médico jurídico en el siglo XIX. Un médico dictamina que hay preponderancia de lo masculino y la ley rectifica su nombre y la obliga a asumir la identidad correspondiente. Barbin, que había sido criada como mujer, se mata. Véase Foucault (1980).

extrañar que la lógica de género haya extrapolado dicha complementariedad a otros aspectos de la vida y haya simbolizado a la mujer y al hombre con diferencias “naturales” que se “desprenden” de su actividad procreativa. Y aunque en los demás aspectos de la vida humana no existe una complementariedad igual, la fuerza simbólica de la complementariedad reproductiva de mujeres y hombres se extiende ideológicamente a cuestiones como el amor y el erotismo.¹¹ Bourdieu ha señalado que inscribir una condición humana en lo biológico es una forma eficaz de legitimación. Eso ha ocurrido con la heterosexualidad, a la que se le otorga una calidad de “natural” por su potencial procreativo. Pero al analizar la sexualidad humana a partir de dicha complementariedad se le ha otorgado a la heterosexualidad un estatus de “natural”. Tal visión “biologizada” de la sexualidad no reconoce la calidad indiferenciada de la libido sexual (Freud) y envía al lindero de lo “antinatural” todo lo que no se vincule con la vida reproductiva. Unir procreación y sexualidad restringe simbólicamente y normativamente el espectro de la sexualidad humana, lo que provoca el rechazo a la homosexualidad y discrimina a las personas con prácticas sexuales no dirigidas a la procreación.¹²

Si la lógica cultural del género le ha dado fuerza y coherencia al mandato heterosexual y ha producido homofobia, ¿qué ocurrió entonces para que en un lapso de veinte años la Unión Europea pasara de penalizar la homosexualidad a legitimarla jurídicamente y castigar la homofobia? Bajo la presión de múltiples demandas de discriminación que formularon las personas homosexuales, varias cortes y tribunales tuvieron que definir si la homosexualidad era o no una conducta delictiva o patológica. Al recurrir a instancias académicas y colegios profesionales para aclarar esta cuestión, los jueces fueron comprendiendo que ni la heterosexualidad ni la homosexualidad son buenas o malas en sí mismas, sino

11. Creer que hay tal complementariedad existencial entre mujeres y hombres ha servido para limitar las potencialidades de las mujeres y para coartar el desarrollo de ciertas habilidades en los hombres. Puesto que a ellos les toca realizar ciertas tareas y funciones, a ellas se les prohíben. Como bien señala Celia Amorós (1985), se prohíbe lo que se puede hacer, lo que no se puede hacer no es necesario prohibirlo. O sea, a los hombres no hay que prohibirles que se embaracen. Eso se comprueba con las prohibiciones históricas que se les hicieron a las mujeres: leer, estudiar, votar, gobernar.

12. Vale la pena recordar tanto el escándalo como los conflictos y batallas de todo tipo que se dieron al tratar de introducir los métodos anticonceptivos. Véase Gordon (2007).

que depende de las circunstancias y el contexto en que se ejerzan las prácticas sexuales para que se conviertan en delitos. Y así como los hombres heterosexuales que violan mujeres no ponen en cuestión la orientación heterosexual *per se*, de la misma forma la conducta de ciertos homosexuales pedófilos no debería estigmatizar la orientación homosexual en sí misma. El debate público sobre la homosexualidad que se inició en los países europeos en los años setenta condujo en los noventa a cambios legales que dieron un estatuto jurídico a la homosexualidad, legalizando las uniones civiles entre personas homosexuales y, posteriormente, borrando toda referencia al sexo en los contratos matrimoniales.¹³

En México, solo el Distrito Federal ha otorgado a la homosexualidad un estatuto legal similar al de la heterosexualidad al reglamentar el matrimonio entre personas del mismo sexo. Sin embargo, dicha reforma no ha provocado una discusión pública seria que abata la ignorancia gubernamental respecto a la orientación sexual, ni que erosione los prejuicios que se manifiestan cotidianamente.¹⁴ Vale la pena recordar que la tradición cultural hegemónica de México –la católica– plantea la inmoralidad intrínseca del acto sexual. El placer es malo y la sexualidad solo se redime como un medio para reproducir a la especie. En tal

13. El proceso arrancó cuando una comisión del Consejo de Europa hizo, en 1979, una propuesta de protección moral y jurídica a las personas homosexuales, sugiriendo suprimir las discriminaciones profesionales y garantizar el goce a los derechos y beneficios que tenían todos los demás ciudadanos. Esto condujo a modificar el artículo 14 de la *Convención europea de los derechos humanos*, añadir la orientación sexual como causal de no discriminación y exigir igualdad en el tratamiento de las personas homosexuales. El proceso culmina veinte años después, cuando los 15 países miembros de la Unión Europea ratifican el Tratado de Amsterdam, que incorpora la orientación sexual entre los motivos de discriminación que deben ser abolidos. Así, la Corte Europea, que a principios de los ochenta castigaba las relaciones homosexuales consentidas entre personas adultas, unos años después condena la intromisión del Estado en la vida privada y, actualmente, convierte la homofobia en materia de penalización. Véase Lamas (2005).

14. Un ejemplo reciente ocurrió en el Senado con los panistas, en relación con la inclusión del término “preferencias sexuales” entre los motivos de no discriminación que debían quedar asentados en el artículo primero de nuestra Carta Magna. En febrero de 2011, la Cámara de Diputados propuso la redacción siguiente: “Queda prohibida toda discriminación motivada por origen étnico o nacional, el género, la edad, las discapacidades, la condición social, las condiciones de salud, la religión, las opiniones, las preferencias sexuales, el estado civil o cualquier otra que atente contra la dignidad humana y tenga por objeto anular o menoscabar los derechos y libertades de las personas”. La bancada del PAN pidió más tiempo para revisar la propuesta, pues algunos de sus senadores consideraron inaceptable la inclusión de “preferencias sexuales”. El presidente de la Comisión de Atención a Grupos Vulnerables en el Senado, Guillermo Tamborrel (PAN), dijo: “debemos ser muy cuidadosos para no abrirle la puerta a los degenerados” (*Reforma*, 24 de febrero de 2011). Finalmente, la reforma fue aprobada.

concepción subyace una creencia: las prácticas sexuales tienen, por sí mismas, una connotación inmoral “natural”, expiable con culpa y sufrimiento. Además, al valorar fundamentalmente el aspecto reproductivo, se conceptualiza la sexualidad como la actividad de parejas heterosexuales, donde lo genital, especialmente el coito, tiene preeminencia sobre otros arreglos íntimos; todo esto en el contexto de una relación comprometida, sancionada religiosa y jurídicamente, y dirigida a fundar una familia. Por lo tanto, cualquier ejercicio de la sexualidad sin fines reproductivos, o fuera del matrimonio, es definido como perverso, anormal, enfermo o moralmente inferior. Ante personas que defienden la posibilidad de una relación sexual placentera, consensuada y responsable, con indiferencia de la sexuación que tenga el cuerpo de la pareja, resulta obsoleto, o al menos ineficaz, invocar una moral que restringe la sexualidad a sus fines reproductivos.

Hoy en día, las sociedades democráticas y defensoras de los derechos humanos establecen las premisas valorativas de una relación sexual en función del consentimiento voluntario y mutuo. La pluralidad de culturas y la diversidad humana socavan la idea de una práctica sexual “natural” y, al contrario, hacen que se desconfíe de ese término, pues suele encubrir una definición centrada en la propia cultura. El etnocentrismo desprecia y estigmatiza las prácticas “extrañas”. Además, una perspectiva etnocéntrica y heterocentrada conduce, con frecuencia, a intentos de “normalización” de los sujetos desviantes de la norma y, en algunos casos, a su represión o incluso su eliminación física.

Lo que define si un acto sexual es ético o no, radica en la relación de autodeterminación y mutuo acuerdo de las personas involucradas y no en un determinado uso de los orificios y los órganos corporales. Desde tal visión, es legítima la gran diversidad de prácticas sexuales que existen, siempre y cuando no resbalen a manifestaciones ilegales e indignas de consumir el deseo sexual, tales como la violación, el abuso sexual, los toqueteos, el hostigamiento y la seducción a menores. Por eso un valor imprescindible es el consentimiento, definido como la facultad que tienen las personas adultas, con ciertas capacidades mentales y físicas, de decidir su vida sexual. La existencia de un desequilibrio notable de poder, de maduración, de capacidad física o mental imposibilita que se

lleve a cabo un verdadero consentimiento. En el caso de los menores de edad, o de personas con una fuerte discapacidad mental, no existe la posibilidad real de consentir; en personas con una discapacidad física depende de las circunstancias.

La antropología ha mostrado que la vida sexual está imbuida de un conjunto de aspiraciones y regulaciones políticas, legales y sociales que inhiben o promueven ciertas formas de expresión sexual, al mismo tiempo que estigmatizan o valoran ciertos deseos y actos (Ortner y Whitehead, 1981; Herdt y Stoller, 1990; Ramet, 1996). Al diferenciar entre la sexualidad y los contenidos simbólicos que les adjudican las personas queda en evidencia la gran variación entre las fronteras de lo normal y lo anormal, las prácticas buenas o malas, naturales o antinaturales, decentes o indecentes. Sin embargo, todavía hay quienes creen que ciertas prácticas son ilegítimas en sí mismas y no consideran que el contexto ético del intercambio es lo que las vuelve aceptables o no. Por ejemplo, el coito obligado –débito conyugal– que se da en ciertos matrimonios no es ético desde esta postura, aunque desde una perspectiva tradicional no se conceptualice la coerción marital como inmoral.

El fenómeno de la globalización de la información ha ido ampliando la aceptación de la homosexualidad en capas cada vez más amplias. El término “*gay*” ha ganado respetabilidad, aunque persisten la ignorancia y la desinformación sobre estas identidades no hegemónicas. Tal vez hoy el fenómeno de la transexualidad es el que causa más desconcierto, inquietud o rechazo. La transexualidad plantea que es erróneo suponer que el cuerpo determina la identidad. Esta es una disonancia mayúscula con la *doxa*. Pero la idea de que si un ser humano nace macho será indefectiblemente hombre, y si nace hembra, mujer, es lo que la psicoanalista Virginia Goldner (1991) llama una verdad falsa: por un lado, eso es lo que ocurre en la inmensa mayoría de los casos, pero, por otro lado, existen multitud de ejemplos que no se ajustan a tal definición, por lo que esta idea es falsa en la medida en que las variaciones concretas de las vidas humanas rebasan cualquier esquema determinista.

La transexualidad resquebraja la idea de que el sexo determina al género como una relación primordial, transhistórica y esencialmente inmutable, y perfila una nueva perspectiva sobre la maleabilidad

humana.¹⁵ También cuestiona la vinculación de los enunciados formales sobre lo que es un hombre, o una mujer, con el imaginario psíquico. No todos los seres humanos que nacen machos se asumen después como hombres, ni todas las hembras, mujeres. En la condición transexual la identidad psíquica de una persona no corresponde con su cuerpo biológico, y más allá de definir si se trata de un delirio, de una patología o del resultado de una clasificación social deficiente, esta convicción es una muestra irrefutable de que no basta la biología para asumirse en correspondencia.

Tanto la transexualidad como su versión más actual, el transgenerismo o transgeneridad, hablan de que la significación de “hombre” y de “mujer” rebasa la biología.¹⁶ El hecho de que un número cada vez mayor de seres humanos –las personas transexuales– alegue una identidad psíquica en contradicción con su cuerpo biológico y logre “pasar por” hombre o por mujer, sin tener el sexo cromosómico correspondiente, introduce una distinción entre sexo, categoría sexual y género (West y Zimmerman, 1999).¹⁷ La “apariencia correcta” que se adecua a la categoría sexual requiere el despliegue y el reconocimiento de las insignias externas del sexo, tales como conducta, porte, vestido, peinado y modales. De manera muy parecida a lo que Erving Goffman plantea como la

15. Con referencia a lo inmutable, Bourdieu dice que lo que “en la historia aparece como eterno, solo es un producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones (interconectadas) tales como la Familia, la Iglesia, el Estado, la Escuela” (2000, p. 8). El trabajo de eternizar es similar al de naturalizar: hace que algo construido a lo largo de la historia por seres humanos se vea como “eterno” o “natural”.

16. *Trans* es un prefijo derivado del latín que significa “del otro lado”; se usa para decir más allá, sobre o a través y para marcar la transformación o el paso a una situación contraria. A quienes desean “pasarse” al sexo opuesto se las llama transexuales, y a quienes se pasan al género contrario, transgéneros. A diferencia de los travestidos, que ocasionalmente se ponen la ropa del sexo contrario, y de las personas transexuales, que cambian su figura física mediante hormonación y cirugía, los individuos transgénero modifican permanentemente su aspecto, adoptando el del sexo opuesto y sus marcas sociales, pero sin recurrir a la transformación hormonal o quirúrgica del cuerpo. Una diferencia fundamental entre quien recurre al travestismo y quien se asume como transgénero es que la primera persona suele conducir su vida cotidiana sin travestirse, haciéndolo de vez en cuando, mientras que la persona transgénero transgrede todo el tiempo los límites del género, sea vestida como del sexo opuesto, o maquillándose, o asumiendo una apariencia bizarra.

17. Garfinkel hace una definición de “pasar por” (*passing*) como: “El trabajo de lograr y asegurar sus derechos a vivir en el estatus de sexo elegido al mismo tiempo que se toman precauciones ante la posibilidad de detección y ruina promovida dentro de las condiciones sociales estructuradas en las que lleva a cabo ese trabajo” (1967, p. 118).

presentación del *self*: el *outlook, demeanor and orientation* (1970; 1980). O sea, la categoría sexual es la presentación social de la persona, a partir de la cual se infiere un sexo que biológicamente puede o no coincidir.

La relación entre la categoría sexual y el género es fundamental, pues para parecer mujer o parecer hombre hay que asumir los mandatos de género. El ejercicio de asumir ciertas concepciones culturales vigentes de conducta exhibe la relación entre la cultura y el proceso a través del cual los humanos, en tanto seres sexuados, se convierten en personas socialmente clasificadas como “mujeres” o como “hombres”. El género implica cierta conducta adecuada culturalmente –femenina o masculina– que lleva a desarrollar los atributos y actividades que surgen de la exigencia de pertenecer a la categoría sexual de “hombre” o de “mujer”; en cambio la categoría sexual se reconoce y se sostiene por las demostraciones socialmente requeridas de pertenecer a determinado sexo.

En algunas culturas existen formas de clasificación de los hombres y las mujeres que no priorizan la correspondencia de la identidad social con la biología.¹⁸ Estos casos señalan que los requisitos para el reconocimiento social como mujer, o como hombre, pueden consistir también en la realización de cierto tipo de actividades o tareas, o simplemente su deseo de pertenecer a determinado sexo (Herdt, 1994; Lang, 1998; Roscoe, 2000; Nanda, 2000). Que en ciertos grupos sociales la atribución social de la categoría “sexo” dependa del lugar social que se ocupa y del deseo personal que se manifiesta, y ya no solo de la existencia de determinados genitales, es una forma distinta de elaborar los significados que se le otorgan a la diferencia sexual, contraria a la normatividad hegemónica. Lo que habría que subrayar es que la identidad es una construcción imaginaria que requiere la confirmación simbólica del resto de la sociedad.

En nuestra sociedad cada vez son más las personas que no se ajustan a los esquemas heteronormativos y sexistas de género, y se sienten violentadas en su identidad y subjetividad por los códigos culturales y los estereotipos de género vigentes. De ahí la necesidad de conocer las interpretaciones intelectuales y científicas que esclarecen los procesos psíquicos y culturales mediante los cuales las personas, que viven dentro de un esquema

18. Para el caso de los muxes de juchitán véase Miano Borruso, 1998 y 2002.

simbólico que postula la complementariedad de los sexos y la normatividad de la heterosexualidad, lo aceptan (y se convierten en hombres y mujeres) o lo resisten, como las personas transexuales y transgéneros.

Del derecho a la diferencia al dilema de la diferencia

He sostenido a lo largo de estas líneas que el cuerpo humano es más que un ente biológico y siempre tiene dimensiones imaginarias (como la transexualidad) y simbólicas (como la intersexualidad). Los cuerpos provocan, en quienes los contemplan, una variedad de reacciones y sentimientos que van desde el deseo y el amor hasta la violación y el asesinato, pasando por la admiración, el desprecio o el asco.¹⁹ Pero también suscitan reacciones y emociones en los propios yos, pues los “cuerpos” jamás son “cuerpos” en abstracto, siempre son “cuerpo de mujer” o “cuerpo de hombre”. La articulación de la sexuación, el orden simbólico y las elaboraciones psíquicas producen una variedad inconcebible de seres humanos. Sin embargo, todavía el mundo sigue estructurado a partir de la diferencia entre mujeres y hombres, y esta diferencia tiene todo tipo de consecuencias.

Mujeres y hombres son iguales en tanto seres humanos, pero son diferentes en tanto sexos. La distinta sexuación produce una respuesta biológica absolutamente diferencial en el caso de la procreación. Aunque la creación de un ser humano requiere insumos masculinos (espermatozoides) y femeninos (óvulos), todo el proceso de concepción, gestación y parto se lleva a cabo exclusivamente en el cuerpo de la mujer. Esta actividad gestante puede ser vivida por las mujeres como algo deseado y gratificante, o también como algo no deseado que produce conflictos y sufrimiento. La desigualdad procreativa entre mujeres y hombres ha sido la base material sobre la cual se ha construido la subordinación social femenina, y ha resultado muy complejo introducir una mirada que “desnaturalice” la condición femenina como esencialmente reproductora y tome a las mujeres, no como hembras paridoras, sino como sujetos en

19. Rocío Silva Santiesteban (2000) ha analizado el asco como una reacción de “basurización simbólica”.

su propio derecho. Además de los alegatos del feminismo respecto del derecho a decidir sobre el propio cuerpo, desde una perspectiva jurídica también se argumenta la necesidad de instaurar un derecho exclusivo de las mujeres derivado de su diferencia anatómica.

El jurista italiano Luigi Ferrajoli (1999) plantea como un “derecho sexuado” que la maternidad sea voluntaria y no impuesta, lo que implica el acceso al aborto legal. Ferrajoli sostiene que para subsanar la discriminación producida por la sexuación, especialmente la instrumentación de las mujeres como medios de reproducción, es necesario elaborar ciertas “garantías sexuadas”, que justifican tratamientos diferenciados en todas las ocasiones en que un tratamiento igual penalice al sexo femenino. “La diferencia sexual debe traducirse en derecho desigual o, si se quiere, sexuado” (1999, p. 85). Ferrajoli declara que “la prohibición del aborto equivale a una obligación: la de convertirse en madre, soportar un embarazo, parir, criar un hijo” (1999, p. 85). Para Ferrajoli el que la maternidad sea voluntaria requiere de la instauración de la interrupción legal del embarazo. Aceptar el derecho sexuado de las mujeres de decidir si prosiguen o no un embarazo no pone en crisis el valor del principio de igualdad, ni quebranta el paradigma de la igualdad social entre mujeres y hombres, como tampoco exime de realizar una reflexión encaminada a subsanar las situaciones de subordinación provocadas por la diferente sexuación.

Un punto clave para deconstruir la lógica del género radica en cómo se piensa acerca de la diferencia sexual. Por eso hay que pasar de la reivindicación de un derecho a la diferencia (como lo hace Ferrajoli) hacia el esclarecimiento del dilema de la diferencia. Pensar en la igualdad a partir de la diferencia requiere pensar en la “diferencia” no como una afirmación ontológica o esencialista, como si existiera una verdad absoluta de la mujer, opuesta a la del hombre, o del heterosexual opuesta a la del homosexual, sino como una variación sobre el mismo sustrato humano. De ahí que se pueda tratar a hombres y mujeres, a heterosexuales y a homosexuales, a transexuales y personas intersexuadas como “iguales” sin que sean “idénticos”.

Al explorar vías concretas para enfrentar las discriminaciones y exclusiones que viven las personas diferentes, tales como las acciones afirmativas y las cuotas de representación política, se presenta el “dilema de la

diferencia” (Minow, 1990). Este consiste en que ignorar la diferencia en el caso de los grupos subordinados, o discriminados, produce una neutralidad defectuosa, pero centrarse en la diferencia puede acentuar el estigma. Tanto destacar la diferencia como ignorarla son prácticas que corren el riesgo de crear más diferencia. Este es el “dilema de la diferencia”.

Asumir que ignorar la diferencia o ponerla por delante implica el peligro de acentuarla convierte el hecho de definir las acciones ante la diferencia en un desafío sumamente complejo. Joan W. Scott señala que en el debate de la igualdad versus la diferencia es relativamente fácil caer en la trampa de elegir una de las dos opciones, pero cuando igualdad y diferencia se plantean dicotómicamente, estructuran una elección imposible (1992, p. 100). Si una persona opta por la igualdad, está forzada a negar su diferencia; si opta por la diferencia, parece que admite que la igualdad es inalcanzable. Scott dice que las mujeres no pueden negar su diferencia ni pueden renunciar a la igualdad, al menos mientras se refiera a los principios y valores del régimen político democrático. Su propuesta es pensar en la igualdad a partir de la diferencia, sin negar la existencia de las relaciones de poder entre los sexos. En vez de permanecer dentro de los términos del discurso jurídico-político existente, ella propone realizar un examen crítico que permita comprender cómo funcionan los conceptos que construyen y constriñen significados específicos. Esto tiene que ver con reconocer, en primer lugar, que no hay que caer en las trampas de la igualdad entendida como similitud y, al mismo tiempo, hay que saber que tratar con igualdad a personas desiguales no elimina su desigualdad.

Para desechar la idea “tramposa” de que las mujeres tienen que igualarse con los hombres (o de que los homosexuales deben desear de manera heterosexual, las personas intersexuales ajustar sus genitales a los de los dos sexos reconocidos y las personas transexuales conformarse con su cuerpo y renunciar a su identidad psíquica), algunas sociedades democráticas avanzadas han adaptado sus leyes incorporando esa nueva formulación del género.²⁰ El resultado ha sido la despenalización

20. El proceso de “igualación” de las mujeres en el mundo público no ha alentado a los hombres a un proceso similar de entrada en el espacio privado.

del aborto, los matrimonios entre personas del mismo sexo, las leyes de reconocimiento de la identidad de género de las personas transexuales y la normatividad que prohíbe intervenir quirúrgicamente el cuerpo de las personas intersexuales sin su consentimiento. Pero aunque reconocer las diferencias y abordarlas jurídicamente ha abierto el camino a una mayor equidad, centrarse en la diferencia identitaria ha producido los efectos perversos de la política de la identidad.²¹ La exclusión sociopolítica y económica de las personas con identidades distintas a las hegemónicas y normativas ha conducido a una participación política identitaria que con frecuencia favorece un discurso ideológico cercano al esencialismo (Bondi, 1996) y cuyas reivindicaciones se limitan generalmente a acciones afirmativas y otras medidas nivelatorias como las cuotas de representación política.²² Ese es otro aspecto del dilema de la diferencia. Y aunque la política de la identidad nace como respuesta a la exclusión y como demanda de un trato igualitario, también tiene consecuencias negativas cuando se encierra en un razonamiento autorreferencial.

Benjamín Arditi (2009) plantea que, así como el debate sobre la diferencia reubicó a la izquierda igualitaria en la defensa de las identidades particulares, ubicándolas en el marco de la opinión pública y de la política democrática liberal, los grupos que reivindicaron la diferencia alimentaron su reverso: el “esencialismo de la diferencia”. Así se sustituyó un esquema de exclusión por otro, y el “esencialismo de la diferencia” provocó obstáculos a una postura política incluyente tales como la victimización, la autorreferencia y el relativismo. El riesgo inminente de dicha perspectiva es el de no encontrar un espacio de articulación política común. Arditi reflexiona sobre cómo construir códigos compartidos que

21. “Equidad” es una palabra que ingresó hace poco al vocabulario democrático, pero que tiene orígenes muy antiguos. Proviene del latín *aequus*, que quiere decir “igual”, y su acepción está vinculada totalmente con el ámbito de la justicia: equidad es la cualidad de los fallos, juicios o repartos en que se da a cada persona según corresponda a sus méritos o deméritos. O sea, es la cualidad por la que ninguna de las partes es favorecida de manera injusta en perjuicio de otra. Lograr equidad es lograr igualdad con reconocimiento de las diferencias.

22. Recuérdese el caso de las “juanitas”, las diputadas que en la LXI Legislatura (2009) entraron por cuota de género para luego renunciar a favor del suplente hombre. El apelativo “juanita” se les puso por el caso de Rafael “Juanito” Acosta, el candidato del PRD a la Delegación de Iztapalapa, que con un acuerdo previo a la elección aceptó dejar el puesto a Clara Brugada. Las “juanitas” fueron inicialmente nueve diputadas y luego se sumaron dos más.

transformen las reglas de la democracia y así lograr una participación activa, con ciudadanas y ciudadanos sensibles a la micropolítica, la particularidad y el derecho a ser diferentes. Por eso propone “recuperar la idea de ciudadanía como contrapartida de la identidad cimentada en la pertenencia a un grupo particular” (2009, p. 70).

Arditi reconoce que las subjetividades desempeñan una función dinámica en la *agency* humana, pero piensa que para romper la dominación es indispensable que los activistas se conviertan en auténticos agentes políticos. Este politólogo formula una pregunta fundamental: ¿hasta qué punto la demanda de derechos especiales para grupos especiales es compatible con la reivindicación de derechos iguales para todos?

Indudablemente la política es una actividad donde se pueden alentar procesos de significación más abiertos que en otros ámbitos sociales, como lo demuestran las recientes reformas de la Asamblea Legislativa del D. F.. Sin embargo, es indispensable impulsar líneas sólidas de reflexión contra la persistencia de la discriminación. Dar cuenta de la complejidad humana en un ámbito conceptual no es fácil, y el potencial emancipador de una vía hacia una transformación democrática radical requiere, además de una mirada crítica e incluyente, estar sustentada intelectualmente. Es muy duro reconocer que la acción de la sociedad civil, con sus luchas acerca de las identidades de sus activistas organizados, es insuficiente para eliminar las desigualdades.

Quizás una política dispuesta a partir de la identidad ciudadana sería capaz de reconocer objetivos comunes más amplios, superar las autorreferencias y estimular la acción colectiva hacia un proyecto democrático radical. Aunque la mera existencia de las personas “atípicas” denuncia la rigidez de la lógica tradicional de género, hay que desatar procesos de reflexión que erosionen el simplismo de quienes, sea por rechazo o ignorancia, reiteran que solo hay dos formas tradicionales de ser humano. Por eso un elemento básico para la construcción de una sociedad verdaderamente democrática requiere entender que las identidades sexuales y de género no se construyen voluntariamente, sino que están cruzadas por procesos psíquicos inconscientes. Cuando la particularidad de la diferente sexuación, identidad de género u orientación sexual se convierte en el aspecto central de la identidad, lo más probable es que las personas

que se movilicen políticamente por dicha particularidad queden encerradas en su gueto.

Por lo pronto hay que difundir y defender una idea: ningún ser humano debe ser discriminado ni perseguido por los mandatos culturales del género. El género es cultura, y la cultura se transforma con la intervención humana. Las personas reciben y transmiten significados culturales, pero también los pueden reformular. Y cuando las normas de género recibidas son discriminatorias, cuestionar la lógica cultural que las valida es una tarea impostergable. La exigencia democrática de igualdad de trato y de oportunidades lleva a enfrentar la discriminación de las personas en función de su sexo, su orientación sexual o su identidad de género. Actualizar la forma en que se concibe la relación entre los cuerpos y las identidades conduce a encarar críticamente los efectos discriminatorios de la simbolización y a interpretar positivamente las resistencias y rupturas que los sujetos llevan a cabo.

La indiferencia generalizada ante el sufrimiento y la desigualdad de recursos y poder sigue provocando rabia e indignación en las personas y grupos que la padecen. ¿Qué hacer? Para empezar, comprender la fuerza de la *doxa* y aprovechar las herramientas intelectuales que explican los insidiosos mecanismos de exclusión, como la violencia simbólica. Una herramienta principalísima es la perspectiva de género, que permite comprender los procesos culturales que otorgan legitimidad a ciertas identidades y prácticas. Al deconstruir la determinación situacional y relacional de los seres humanos se muestran los procesos de representación y de producción de conocimiento cruzados por los *habitus* de género. Es imperativo seguir la propuesta de reflexividad de Bourdieu a este respecto. Con la reflexividad se obtiene una mirada autocrítica capaz de, por ejemplo, comprender el “dilema de la diferencia”. Si tanto centrarse en la diferencia como ignorarla puede recrearla, ¿cuál es la estrategia para lograr incidir en una transformación social? Es evidente que no basta con la crítica y la deconstrucción de las creencias, prácticas y representaciones sociales que discriminan, oprimen o vulneran a las personas en función del género. Es necesario formular, simbólicamente y políticamente, una nueva definición del ser humano, y ello significa plantear como dato crucial que el sujeto sexuado asume, inconsciente

e imaginariamente, su diferencia de sexo y de género. Reformular así la lógica cultural de género llevaría a trascender las rígidas definiciones tradicionales de qué es ser mujer y qué es ser hombre.²³

Ahora bien, no es nada fácil lograr esta perspectiva libertaria. La sociedad no se cambia por decreto. La sociedad se constituye y modifica mediante los significados y valores de quienes viven en ella, por lo cual hay que formular modos de razonamiento y estrategias de acción para que la sociedad pueda cambiar ciertas conductas y actitudes hacia comportamientos colectivos más libres y solidarios, más democráticos y modernos. Por otro lado, las resistencias subjetivas hacen que los seres humanos no comprendan un amplio número de cuestiones vitales que los afectan. Bourdieu (1991) plantea que todas las personas tienen cierto interés en desconocer los significados de la cultura en que viven. Esa forma de ignorancia voluntaria, distinta al proceso de represión inconsciente, hace que las personas no entiendan cuestiones de su vida cotidiana. Este desconocimiento “involuntario” –o alienación– es una parte funcional del proceso de mantenimiento y reproducción del orden social.

Uno de los anhelos más antiguos del ser humano es construir un mundo más justo y equitativo. Al igual que en la Edad Media, los seres humanos que se salen de los parámetros (en este caso los de sexo y género) despiertan furias y terrores. Por eso, para Paolo Flores d'Arcais (1990), un objetivo principalísimo de las democracias es que los “herejes” puedan vivir sin riesgos. Ante el rechazo irracional, la indignación moral y el miedo visceral que despierta una persona que desea vivir en una categoría sexual diferente de la que le corresponde por su sexo, o una que desea a personas de su propio sexo, hay que garantizar su derecho a que vivan sin riesgos. Cuando el orden simbólico deje de ver a las personas atípicas como herejes, el riesgo se eliminará.

La realización de este sueño también requiere transformaciones de tipo socioeconómico, pero el cambio político puede iniciarse al comprender que el cuerpo abarca tres dimensiones: la carne, la psique y la

23. Ese es el caso justamente del movimiento cultural *trans* que está poniendo en cuestión la normatividad de género al introducir variaciones atípicas y no estereotipadas de identidades y categorías sexuales. Al contrario, la mayoría de las personas transexuales confirma con su estereotipo que solo hay dos sexos: las mujeres “femeninas” y los hombres “masculinos”.

mente. Es crucial desechar la idea arcaica de una esencia de mujer y otra de hombre, y adoptar una concepción moderna del ser humano como un sujeto relacional, que perpetúa la *doxa* y reproduce los *habitus* de su cultura (de su género y clase social). Entender así la condición humana es un primer paso para atisbar otras identidades y maneras de estar y ser en el mundo, y así legitimar la multiplicidad de posiciones de sujeto y de nuevas identidades humanas existentes. De esta manera, el desafío político de las distintas dimensiones de la diferencia humana se perfila un poco más claro: hay que construir un piso común de igualdad ciudadana que, reconociendo todas las diferencias (además de las sexuales, identitarias y culturales, también las étnicas, religiosas, etarias y de clase), sea capaz de trascenderlas. La reivindicación de la condición de humanidad que comparten todas las personas es lo que finalmente lleva a reconocer sus derechos humanos y también obliga a dar oportunidades y trato iguales a todas.

Bibliografía

- Amorós, Celia (1985). *Crítica de la razón patriarcal*. Barcelona: Anthropos.
- Arditi, Benjamín (2009). *La política en los bordes del liberalismo*. México: Gedisa.
- Bondi, Liz (1996). Ubicar las políticas de la identidad. *Debate Feminista*, 14.
- Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.
- Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (1999). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.
- Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- Caplan, Pat (ed.) (1987). *The cultural construction of sexuality*. Nueva York: Tavistock Publications.
- Csordas, Thomas J. (1994). Introduction: the body as representation and being in the world. En Thomas J. Csordas (ed.), *Embodiment and Experience. The Existential Ground of Culture and Self*. Cambridge: Cambridge University Press.
- Dolto, Françoise (1986). *La imagen inconsciente del cuerpo*. Buenos Aires: Paidós.

Domurat Dreger, Alice (2000). *Hermaphrodites and the medical invention of sex*. Cambridge y Londres: Harvard University Press.

Douglas, Mary (1970). *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza.

Douglas, Mary (1975). *Implicit meanings. Essays in Anthropology*. Londres: Routledge.

Evans, David (1993). *Sexual Citizenship. The material construction of sexualities*. Nueva York: Routledge.

Fausto-Sterling, Anne (2000). *Sexing the body. Gender politics and the construction of sexuality*. Nueva York: Basic Books.

Ferrajoli, Luigi (1999). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Editorial Trotta.

Flores D´Arcais, Paolo (1990). *El individuo libertario*. Barcelona: Seix Barral.

Foucault, Michel (1980). *Herculine Barbin*. Nueva York: Pantheon.

Freud, Sigmund ([1905] 1983). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras completas*. Tomo VII. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, Sigmund ([1931] 1981). El malestar en la cultura. En Néstor A. Braunstein (ed.), *A medio siglo de El malestar en la cultura de Sigmund Freud*. México: Siglo XXI.

Garfinkel, Harold ([1967] 1984). *Studies in Ethnomethodology*. Los Angeles: University of California.

Goffman, Erving (1970). *Ritual de la interacción*. Buenos Aires: Ed. Tiempo contemporáneo.

Goffman, Erving (1980). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Goldner, Virginia (1991). Toward a critical relational theory of gender. *Psychoanalytical Dialogue*, 1, 249-272.

Gordon, Linda (2007). *The Moral Property of Women. A History of Birth Control Politics in America*. Chicago: University of Illinois Press.

Green, André (1995). *La causalité psychique. Entre nature et culture*. Paris: Editions Odile Jacob.

Herd, Gilbert y Robert J. Stoller (1990). *Intimate Communications. Erotics and the Study of Culture*. Nueva York: Columbia University Press.

Herd, Gilbert (1994). *Third Sex, Third Gender. Beyond Sexual Dimorphism in Culture and History*. Nueva York: Zone Books.

Héritier, Françoise (1996). *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Madrid: Ariel.

Izard, Michel y Pierre Smith (1989). *La función simbólica*. Madrid: Júcar Universidad.

Kessler, Suzanne J. (1998). *Lessons from the Intersexed*, New Jersey: Rutgers University Press.

Lamas, Marta (2000). Diferencias de sexo, género y diferencia sexual. *Cuicuilco*, 7(18), 95-118.

Lamas, Marta (2005). Orientación sexual, familia y democracia. *Nexos*, 335.

Lamas, Marta (2007). Complejidad y claridad en torno al concepto género. En Angela Giglia, Carlos Garma y Ana Paula de Teresa (comps.), *¿Adónde va la antropología mexicana?* México: UAM-Ixtapalapa, División de Ciencias Sociales y Humanidades.

Lang, Sabine (1998). *Men as Women, Women as Men: Changing Gender in Native American Cultures*. Austin: University of Texas Press.

Laqueur Thomas (1990). *Making Sex. Body and gender from the greeks to Freud*. Cambridge: Harvard University Press.

Mauss, Marcel ([1936] 1971). Técnicas y movimientos corporales. Conferencia dada el 17 de mayo de 1934 en la Sociedad de Psicología. *Journal de Psychologie* XXXII 3-4, 1936. Incluida en *Sociología y Antropología*. Madrid: Editorial Tecnos.

Minow, Martha (1990). *Making All the Difference. Inclusion, Exclusion and American Law*. Ithaca: Cornell University Press.

Moore, Henrietta (1994a). *A Passion for Difference*. Cambridge: Polity Press.

Moore, Henrietta (1994b). Gendered persons. Dialogues between anthropology and psychoanalysis. En Suzette Heald y Ariane Deluz (eds.), *Anthropology and Psychoanalysis. An encounter through culture*. Londres: Routledge.

Nanda, Serena (2000). *Gender Diversity: Crosscultural Variations*. Illinois: Weave Land Press Inc.

Ortner Sherry B. y Harriet Whitehead (eds.) (1981). *Sexual Meanings: The Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ramet, Sabrina Petra (ed.) (1996). *Gender Reversals and Gender Cultures. Anthropological and historical perspectives*. Londres: Routledge.

Roscoe, Will (2000). *Changing Ones: Third and Fourth Genders in Native North America*. Nueva York: St. Martin's Griffin Editorial.

Scott, Joan W. (1992). Igualdad versus diferencia: los usos de la teoría postestructuralista. *Debate Feminista*, 5, 87-107.

Silva Santisteban, Rocío (2008). *El factor asco*. Lima: Universidad del Pacífico, Instituto de Estudios Peruanos y Pontificia Universidad Católica del Perú.

Turner, B. S. (1994). *The Body and Society*. Oxford: Blackwell.

Walzer, Michel (1983). *Spheres of Justice: A Defense of Pluralism and Equality*. Nueva York: Basic Books.

West, Candance y Don H. Zimmerman ([1987] 1999). Haciendo género. En Marysa Navarro y Catharine Stimpson (comp.), *Sexualidad, Género y Roles Sexuales*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Identidad, psiquismo y cultura*

Hablar sobre la racionalidad de las identidades es como hablar del tamaño de los colores: un error de categoría.

(Kwame Anthony Appiah).

La pregunta gravita en el aire: ¿qué nos hace sentirnos mujer u hombre? Comúnmente un ser humano que nace sexuado como hembra se asume mujer, o uno que nace con sexuación de macho se asume hombre. Pero hay quienes sienten haber nacido en un cuerpo equivocado y reivindican su identidad psíquica por encima de su condición biológica. A estas personas, hoy en día, se las llama transexuales.

Todo en la vida social transmite la creencia de que las hembras biológicas se convierten en mujeres y los machos biológicos en hombres, sin embargo el número de personas con la atípica condición transexual aumenta cada vez más. Lo que la transexualidad y el creciente fenómeno transgénero están mostrando expresa un cambio cultural anclado en procesos de subjetivación que transgrede la clasificación binaria convencional. En estas páginas analizo la identidad transexual no solo como suma de procesos psíquicos sino también como una expresión de las condiciones sociohistóricas contemporáneas que han modificado la forma en la cual muchos sujetos se conciben a sí mismos. Para ello, retomo planteamientos de autores que estudian la potencia del género en la formación identitaria. El conocimiento es fundamental para contrarrestar la transfobia y frenar la discriminación, por lo cual es indispensable comprender el proceso de construcción de las identidades de género.

* Extraído de Lamas, Marta (2017). *Identidad, psiquismo y cultura* (Cuadernos de la Coordinación de Humanidades). México: Coordinación de Humanidades, UNAM. <http://www.librosdehumanidades.unam.mx/libro.php?id=PUB-002058>

Sexuación e identidad

El cuerpo es la materia existencial del ser humano, una entidad simultáneamente física y simbólica. El cuerpo es el soporte de las vivencias, de los intercambios afectivos y de los pensamientos. Además de *locus* de pulsiones y razonamientos, de deseos y angustias, de placeres y dolores, el cuerpo –el propio y el ajeno– es el objeto más inmediato que se ofrece al conocimiento. Todos los seres humanos hacen cultura –simbolizan y clasifican– tomando al cuerpo como punto de partida y referencia principal. Por ello, el cuerpo es un signo fundamental de la diferencia y también es un espejo ante el otro: podemos reconocernos en la similitud como “iguales” o mirarnos en la otredad como “diferentes”. Y esa primera constatación de “igualdad” o “diferencia” la provoca la sexuación.

Nuestra sociedad encuentra en el cuerpo sexuado, y en sus procesos reproductivos diferenciados, la causa determinante de una supuesta forma “natural” y universal de identidad de las hembras y los machos. Esta creencia olvida, como señala Bolívar Echeverría, que la existencia se caracteriza fundamentalmente por una dimensión cultural que “trasciende la realización puramente ‘funcional’ de las funciones vitales del ser humano” (2010, p. 25). Así, una comprensión más afinada de las formas que desarrolla la identidad requiere tomar en cuenta no solo la existencia de funciones anatómicas sino la manera en que estas son simbolizadas. Precisamente la simbolización es lo que la antropología estudia como lo específicamente humano: la cultura.

Roger Bartra dice que “el mundo simbólico que rodea a los seres humanos les abre la posibilidad de escapar del espacio biológico determinista para entrar en un mundo en el que es posible, aunque difícil, elegir libremente” (2014, p. 260). A esta dificultad se refiere Pierre Bourdieu (1991) cuando plantea que los esquemas de percepción y acción que los seres internalizan –y que él denomina *habitus*– condicionan las representaciones, las prácticas y los sentimientos. Estos *habitus* son usos y costumbres que las personas conciben como “naturales”, y Françoise Héritier los llama “anclajes simbólicos que pasan inadvertidos a los ojos de los pueblos que los ponen en práctica” (1996, p. 17) por lo cual los individuos los toman como algo personal y “natural”.

¿Cómo asumen la identidad de mujeres y de hombres las hembras y los machos humanos? Kwame Anthony Appiah (2007) dice que las sociedades establecen identidades colectivas, lo que conlleva a la creación de “etiquetas” sobre las “clases de personas”. Esto a su vez genera expectativas que responden a convenciones sobre la forma en que deben comportarse esas clases de personas. En el proceso de construcción de la propia identidad se recurre a las “clases de personas” que la sociedad pone a su disposición, y se aplican las etiquetas de los “libretos” culturales. Así, Appiah plantea tres momentos: la existencia en el discurso público de “etiquetas” que designan cierta identidad; la existencia de características y pautas de conducta asociadas a la etiqueta, y la internalización de las etiquetas y sus definiciones. Sin embargo, la capacidad de agencia –de reflexión consciente– permite a los seres humanos cuestionarse sobre las etiquetas, resistir las expectativas sociales que conllevan y actuar de maneras distintas a las que les correspondería según la etiqueta. Esto no es frecuente, pero ocurre cada vez más.

Ahora bien, aunque todas las culturas construyen su entramado social a partir de la simbolización binaria de la sexuación, los sujetos producen elaboraciones imaginarias en el inconsciente. “La mente y el mundo se comportan como un sistema cognitivo acoplado en el sentido de que los objetos funcionan como procesos internos” (Díaz, 2015, p. 365). La representación que algunas personas elaboran en el inconsciente sobre su propio cuerpo discrepa con la clasificación normativa que opera en la cultura. Y precisamente como las creencias deterministas respecto a la sexuación ignoran la fuerza del psiquismo, amplios sectores de la población se niegan a aceptar esas identidades atípicas por “anormales”.¹

La sexuación tiene una materialidad incuestionable, pero desde una perspectiva que se fundamenta en el conocimiento, hoy es posible comprender las identidades de “mujer” y de “hombre” como constructos humanos y no como esencias determinadas por la biología. Gilberto Giménez define las representaciones que cada persona formula sobre su propia identidad como identidades internamente definidas (subjetivas,

1. No solo las personas transexuales viven ese rechazo y menosprecio; también lo sufren las personas transgénero o simplemente *queers*. Véase Stryker y Whittle (2006).

percibidas o privadas) y las que los demás se hacen de nosotros las distingue como identidades externamente imputadas (objetivas, actuales o públicas) (2002, p. 39). Este autor dice que la identidad es resultado de una “especie de compromiso o negociación” entre la autodefinición y la asignación que se recibe de fuera. Hay discrepancias y desfases entre la “autoidentidad” y la “exoidentidad” (la que se asigna por otros), y justamente el conflicto transexual radica en que la identidad que se percibe internamente choca con la identidad externamente imputada. Giménez también plantea la identidad como un objeto de disputa por la “clasificación legítima”, y señala que “la prevalencia de la autoafirmación o de la asignación externa” depende de la correlación de fuerzas (2002, p. 40); y coincide con Bourdieu (1980), cuando asegura que solo quienes disponen de la autoridad que confiere el poder pueden imponer la definición de sí mismos. De ahí que Giménez sostenga que el Estado se reserva la administración de la identidad, “para lo cual establece una serie de reglamentos y controles” (2002, pp. 40-41).

Roger Bartra plantea que la identidad es:

una condición que suele ser vista como un enjambre de símbolos y procesos culturales que giran en torno a la definición de un yo, un ego que se expresa primordialmente como un hecho individual pero que adquiere dimensiones colectivas muy variadas: identidades étnicas, sociales, religiosas, nacionales, sexuales y otras muchas (2014, p. 11).

Esto alude a la forma en que se construye el vínculo entre los procesos identitarios individuales y los procesos de etiquetación social. Que algunas personas rechacen que su dimensión biológica determine su género, como corresponde a la clasificación cultural, demuestra que sentirse mujer u hombre no depende automáticamente de tener cuerpo de hembra o de macho. Y aunque la identidad de género de la gran mayoría de la gente está en concordancia con la clasificación normativa del orden simbólico en el cual vive, ¿qué significa que el proceso identificatorio de una minoría tome otro camino? Como sugiere Freud, la excepción, lo extraño, es lo que nos ofrece pistas acerca de la constitución del ser humano

y de lo dado por sentado de los significados sexuales. En consecuencia, resulta necesaria una posición autoconscientemente desnaturalizada para visualizar cómo está constituida la apariencia de naturalidad.

En la actualidad, el orden simbólico hegemónico está constreñido por el paradigma que plantea la existencia de únicamente dos tipos de seres humanos –mujeres y hombres–, que excluye de tal simbolización a las personas intersexuadas y las transexuales.² Esta exclusión simbólica se deriva de un problema de clasificación, pues tanto la realidad biológica (la intersexualidad) como la realidad psíquica (la transexualidad) rebasan la taxonomía binaria.³ Lo que constituye a los seres humanos son cuestiones de tres órdenes distintos: lo biológico (cromosomas, hormonas, anatomía); lo psíquico (deseos, pulsiones, imaginarios, inconsciente), y lo social (cultura, prescripciones sociales, tradiciones); tres dimensiones de lo humano que con frecuencia son reducidas a dos –mente y cuerpo– cuando no se registra la existencia de la dimensión inconsciente.

Como ente bio-psico-social, el ser humano no puede ser comprendido solamente por la sexuación de su cuerpo. El yo es la instancia donde confluyen el cuerpo, la cultura y la psique. Los seres humanos se hacen una representación de su cuerpo en el psiquismo, que debe ser validada por los demás. Y aunque la sexuación (una dimensión biológica) es la piedra de toque de la clasificación cultural, no determina la identidad. Sorprende que, a pesar del avance en el conocimiento de la condición humana, persista la dificultad para reconocer que la identidad de las hembras y de los machos no es producto de su anatomía, sino de sus elaboraciones psíquicas y del significado que estas adquieren en la interacción con los demás. Dicha interacción, además, está atravesada por la valoración diferencial de los sexos en el orden simbólico, o sea, por el género.

2. Una rigurosa reflexión sobre la intersexualidad en México se encuentra en Alcántara (2012).

3. Por las combinaciones cromosómicas desde la biología, hoy se habla de por lo menos cinco sexos. Véase Fausto Sterling (1992).

Género e identidad

En nuestros días, a la simbolización que culturalmente se formula de la sexuación se le denomina género.⁴ Respecto de este concepto –al que me he referido en otras oportunidades– suele generarse una confusión, pues existen tres homónimos que significan cosas distintas: uno es el concepto taxonómico clásico, que se refiere a la clase, el tipo, o la especie (género musical, género literario); el otro es la traducción de *gender* y se refiere al sexo; y el tercero nombra lo que culturalmente se considera “lo propio” de los hombres y “lo propio” de las mujeres, o sea, la simbolización que cada cultura instaure a partir de la diferente sexuación.

La distinción entre la sexuación y el género (*sex* y *gender*) es de enorme pertinencia con referencia a las diferencias identitarias. Universalmente las hembras biológicas humanas (cromosomas XX) tienen la misma sexuación, independientemente de la cultura a la que pertenezcan; lo mismo ocurre con los machos biológicos (cromosomas XY). Pero dependiendo de la cultura en la que se desarrollan y viven, los seres humanos asimilan mandatos culturales diferentes referidos a “lo propio” de los hombres y “lo propio” de las mujeres. Un ejemplo sencillo ocurre con las mujeres y los hombres que viven en países escandinavos e islámicos: los cuerpos de las mujeres y los hombres de ambas culturas están sexuados de igual manera (con vaginas y con penes), pero el género (el conjunto de atribuciones, tareas y actitudes que se consideran privativas de unas y otros) es absolutamente diferente. Es el género, y no la sexuación, lo que troquela la organización de la vida colectiva, construye un determinado discurso social y alienta determinadas identidades que producen mayor o menor desigualdad entre los hombres y las mujeres.

Vale la pena recordar que la nueva categoría género surge vinculada a investigaciones sobre la identidad. Desde mediados de los años cincuenta, en el campo de la psicología médica, John Money –un psicólogo de la unidad endocrinológica pediátrica del Hospital Johns Hopkins en la Universidad de Baltimore– se ve en la necesidad de desarrollar una interpretación más

4. Para una explicación más amplia sobre el proceso que llevó al concepto tradicional de género hasta convertirse en una categoría nueva que nombra el proceso de simbolización, véase Lamas (2016).

rigurosa sobre la construcción de las identidades femeninas y masculinas. Al tratar de explicarse por qué ciertas criaturas sienten pertenecer al sexo opuesto, Money, junto con Jean y John Hampson (1955; 1957), inicia el proceso de distinción conceptual entre sexo y género. Money instala el concepto de papel de género (*gender role*) para calificar todo lo que una persona dice y actúa para mostrarse con el estatus de niño u hombre, o de niña o mujer. Posteriormente Robert Stoller, psicoanalista y médico psiquiatra de la Gender Identity Research Clinic (GIRC) en la Universidad de California en Los Ángeles (UCLA), profundizará la distinción entre sexo y género a partir de un incidente que modifica su perspectiva profesional. En 1958, Agnes, una jovencita de 19 años, esbelta, con senos bien desarrollados, amplias caderas, cintura estrecha y medidas 38-25-38, blanca, pelo rubio largo, complexión tersa, cejas depiladas y nada de maquillaje, excepto lápiz labial, se presenta a la GIRC y solicita a Stoller una operación para corregir un gran defecto: sus genitales masculinos. Luego de algunos exámenes, el equipo médico de la UCLA concluye que el caso de Agnes se trata de la feminización en la pubertad de un macho genético, y ubica su condición como un raro caso de intersexualidad.

El caso interesa al sociólogo Harold Garfinkel, quien se dedica a investigar la manera en que Agnes, pese a tener pene y testículos, ha construido su feminidad. La perspectiva de análisis de Garfinkel –la etnometodología– explora la parte activa que juegan los miembros de un grupo social en la estructuración de las modalidades de su vida diaria.⁵ Para esclarecer cómo Agnes había ido armando su sentido de lo que es “una mujer” y había construido su identidad femenina pese a la “anormalidad” de tener genitales masculinos, Garfinkel graba cerca de 35 horas de conversación con ella.⁶ Así, analiza la forma en que Agnes produce actividades

5. Compuesta de *ethnos* y *logos*, la etnometodología explora las actividades cotidianas y comunes de los miembros de determinado grupo social en calidad de “métodos” que se desarrollan a partir del sentido común de las personas y su razonamiento práctico.

6. Hoy en día se le imputa a Garfinkel un exceso de atención en los aspectos contextuales de la situación de la vida cotidiana de Agnes, con una consiguiente ausencia de las dimensiones psíquicas, institucionales e históricas. Sin embargo, esto no es consecuencia de un olvido sino de la orientación teórica general de su perspectiva etnometodológica. Si bien es cierto que, en su análisis, elude la transformación histórica e institucional en la sociedad, esto no ocurre porque niegue la importancia de la socialización sino simplemente porque no es su objeto de estudio.

y conductas femeninas (de género) pese a sus genitales masculinos, y logra un relato etnometodológico sobre la producción social de género. Según este sociólogo, la vida cotidiana se aprehende, entiende y organiza a través de una constelación de procedimientos y recursos que parten de que lo “normal” y “natural” es la existencia de dos, y solo dos, sexos. Si bien tener una vagina o un pene consiste en el requisito para ser reconocido dentro de dicha clasificación, en la vida social la gente no anda desnuda. Por ello las personas simplemente se guían por lo que Garfinkel denomina el “genital cultural”, o sea, el aspecto. Así ciertas “insignias” de género (el pelo, la ropa y los gestos) transmiten la información de si se trata de un hombre o una mujer. En el caso de Agnes, su “genital cultural” es lo que cuenta para que, pese a la existencia de su pene y testículos, Garfinkel y Stoller la tomen por mujer.

Debido a su perspectiva psicoanalítica, Stoller prohíbe operar a personas transexuales en la GIRC; a diferencia de Money, quien en 1965 logra la apertura de la primera clínica dedicada a realizar cirugías de reasignación sexual en Johns Hopkins.⁷ Sin embargo, al creer que se trata de un caso de intersexualidad, Stoller permite la cirugía de Agnes consistente en la castración del pene, extirpación del escroto y la hechura de una vagina artificial. Juntos Garfinkel y Stoller escriben sobre el caso;⁸ y justo cuando el libro está en prensa –en octubre de 1966–, Agnes confiesa que en realidad es un varón que desde los 12 años ha ingerido los estrógenos de la terapia hormonal de su madre, provocando así su feminización.⁹ O sea, Agnes es transexual y necesitaba desembarazarse de su pene y tener una vagina para “ajustar” su anatomía a su identidad psíquica. Su caso convierte el artículo de Garfinkel y Stoller en algo que jamás sospecharon: una referencia clásica en el estudio de la transexualidad.

En 1968, Stoller publica *Sex and Gender. The development of feminity and masculinity*, donde señala que “se puede aludir a la masculinidad y la

7. Un recuento de las diferencias conceptuales entre Money y Stoller se encuentra en Goldie (2014).

8. En una nota a pie de página del quinto capítulo de *Studies in Ethnometodology* (1967), Garfinkel señala que ese capítulo fue escrito en colaboración con el doctor en medicina Robert Stoller, adscrito al Instituto Neuropsiquiátrico de la Universidad de California en Los Ángeles.

9. En un apéndice del libro, Garfinkel revela que Stoller le comunicó la condición transexual de Agnes (1967, p. 285).

feminidad sin hacer referencia alguna a la anatomía o a la fisiología” (1968, pp. viii-ix). Posteriormente, Stoller prosigue su investigación sobre el género y estudia a fondo la transexualidad; en 1975 publica el segundo tomo: *Sex and Gender II. The Transsexual Experiment*. Ahí describe a la transexualidad como una “identidad *per se*”, como “la expresión del verdadero yo del sujeto” (*true self*) y la nombra un desorden “espectacular” (1975, p. 2). También señala que esta condición es un “experimento” que permite el estudio de los procesos que contribuyen al desarrollo de la masculinidad y la feminidad, y que se encuentran enmascarados, y por lo tanto sin descubrir, en las personas más normales” (1975, p. 3). Y aunque cuantitativamente, como enfermedad psiquiátrica, la transexualidad es insignificante en su impacto en la sociedad, Stoller considera que cualitativamente es importante por cuanto aporta en el plano teórico (1975, p. 3).

Ya en la década de los años setenta, con el impulso del feminismo, se fortalece una reflexión sobre el género como una lógica primordial de la cultura que convierte las hembras y los machos de la especie en mujeres y hombres sociales. Desde diversas disciplinas, muchas académicas exploran las diferencias sociales entre los hombres y las mujeres, y la eferescencia feminista inquieta a otros campos disciplinarios. En Francia, la socióloga Evelyne Sullerot impulsa un coloquio para que científicos de varias disciplinas definan en qué consisten las diferencias de las mujeres respecto de los varones. La idea de realizar el coloquio y el empeño de publicar un libro, posteriormente, surgen a partir de conversaciones que Sullerot sostiene con Jacques Monod, Premio Nobel de Medicina y creador del Centro Royaumont para una Ciencia del Hombre. La intención es obtener una *summa* del conocimiento sobre “el hecho femenino” desde una perspectiva incluyente de lo biológico, lo psicológico y lo social. Si bien Monod no vive para asistir al coloquio, otro premio Nobel de Medicina, André Lwoff, toma su lugar.

El coloquio se lleva a cabo en la antigua abadía de Royaumont,¹⁰ en septiembre de 1976, y participan 35 personalidades del más alto nivel

10. La abadía de Royaumont, construida durante el siglo XII, se localiza a 30 kilómetros de París, en la villa de Asnières-sur-Oisem, y aloja a la Fundación Royaumont (establecida en 1964 por la familia Gouin).

científico, de siete nacionalidades y ocho diferentes disciplinas.¹¹ El objetivo, en palabras de Sullerot, es:

tratar de hacer el balance de los conocimientos actuales sobre lo que es el sexo femenino, reuniendo los hechos establecidos por las diferentes disciplinas, las observaciones efectuadas objetivamente, mencionando las lagunas y las dudas; de introducir hipótesis de explicación para abrir caminos a la reflexión, aunque conservándoles su carácter de hipótesis; de intentar tender puentes entre una disciplina y otra, pero guardándose de las teorías globalizadoras que pretenden abarcar demasiado (1979, p. 23).

En el libro editado tras el coloquio, el apartado sobre los aspectos psicológicos trata la cuestión de la identidad como el sentimiento íntimo que experimenta una criatura de pertenecer a un sexo o a otro. La ponencia que abre la sección de psicología es justamente la de John Money, quien plantea el desafío de la transexualidad:

El verdadero transexual tiene la morfología reproductora y la fecundidad de un sexo, y una aspiración constante al papel y los privilegios del otro. Dicha aspiración puede ser vivida con una tal intensidad que no soportará ningún obstáculo, ni sucumbirá a ningún intento de persuasión. Un desfase tan marcado entre la aspiración y la morfología constituye un desafío lanzado a las creencias y las hipótesis habituales respecto del carácter absoluto de las diferencias entre los sexos. De hecho, el transexualismo nos obliga a examinar de nuevo las similitudes entre los sexos, en lugar de empeñarnos en maximalizar las diferencias, como se ha hecho tradicionalmente (1979, p. 231).

Money concluye su reflexión señalando que los roles codificados según el sexo se arraigan tan profundamente como constituyentes de la

11. Los investigadores participantes pertenecían a las siguientes disciplinas: antropología, bioquímica, genética, historia, lingüística, medicina, psicología y sociología.

identidad de género que, para mucha gente, ver su descodificación en otras personas implica una amenaza peligrosa e insoportable, por lo que

en la práctica reaccionan como si estuviese en juego su misma identidad y como si el resultado pudiera ser su metamorfosis en bisexual, homosexual, travesti o transexual. Por eso la liberación de uno y otro sexo choca con una resistencia semejante (1979, p. 237).

El opio de las masas

En las ciencias sociales, la inquietud sobre las diferencias de conducta entre mujeres y hombres se alimenta de la lucha feminista que va en aumento, y así el activismo feminista y la discusión académica en torno al género se fortalecen mutuamente.¹²

En 1977, un año después del Coloquio de Royaumont, aparece publicado un ensayo de Erving Goffman con el título “El arreglo entre los sexos”, donde analiza las causas de esas tan evidentes diferencias conductuales. El eminente sociólogo toma la sexuación como la base de un código fundamental, según el cual se construyen las estructuras sociales; y subraya que el código sobre “lo propio” de los hombres y “lo propio” de las mujeres (la simbolización de género) establece las concepciones que los individuos tienen sobre su naturaleza humana fundamental (1977, p. 301). Goffman considera las diferencias biológicas como “muy leves” (*very slight*) e insiste en que debemos explicarnos la manera en que las diferencias en la sexuación se usan para certificar los arreglos sociales y, lo más importante de todo, la forma en que el funcionamiento institucional de la sociedad garantiza que esa narrativa suene correcta (1977, p. 302). Por eso supone que tal vez el logro mayor del movimiento feminista (lo escribe a finales de los años setenta) no es el mejoramiento del

12. Un ejemplo paradigmático es la antropología feminista, dedicada a investigar y comprender las diferencias entre mujeres y hombres en distintas culturas. Esta rama de la disciplina llevó a una amplia producción de investigaciones que desmontaron las creencias pseudoevolucionistas que afirmaban la persistencia de papeles sexuales universales. Existen muchas reflexiones al respecto, en especial las de McKinnon (2012).

destino de las mujeres sino el debilitamiento de las creencias doctrinarias que desde tiempos pasados apuntalan la división sexual del trabajo.

Goffman describe lo que denomina la *sex-class placement*, o sea, la ubicación en una categoría sexual, como el hecho de colocar a una criatura desde que nace en la clase de las niñas o de los niños, a partir de lo cual recibe un tratamiento diferenciado y adquiere diferentes experiencias. Sobre la condición biológica se impone una forma específica de mostrarse, actuar y sentir –el género– y así, en la medida en que el ser humano construye un sentido de quién es, lo hace con referencia a su clase sexual y en términos de los ideales culturales de la masculinidad o la feminidad; por eso la identidad de género es la fuente de autoidentificación más profunda que ofrece nuestra sociedad (1977, p. 304). Cada sociedad desarrolla sus concepciones distintivas sobre lo que es esencial y característico de cada una de las dos clases sexuadas, y sus ideales de masculinidad y feminidad ofrecen una fuente de relatos para justificar, explicar o desaprobar la conducta de un ser humano o el arreglo que establece con los demás. Para Goffman este funcionamiento de la sociedad no es una consecuencia biológica sino una producción social.

Goffman previene sobre la utilización del término *sexo* y califica de peligroso que se hable de “los sexos” o de “el otro sexo”, porque encaja con los estereotipos culturales que tenemos. El autor subraya la importancia de pensar al sexo (la sexuación) como una propiedad de los organismos y no como una clase de personas, pues hacerlo así implica pensar que se puede definir a todas las personas por cuestiones biológicas (1977, p. 305).

A las dos clases biológicas se les vinculan muchos atributos y prácticas de conducta no biológicos, lo que resulta problemático, ya que esta forma de organización social basada en la sexuación es el fundamento para la elaboración de un trato diferenciado (1977, p. 306).

La clasificación de “categoría sexual” se establece y mantiene por las demostraciones socialmente definidas y requiere del despliegue y del reconocimiento de las “insignias” externas del sexo, tales como conducta, porte, vestido, peinado, modales (lo que Garfinkel llama “el genital cultural”). La categoría sexual supone que la persona tiene determinada sexuación, pero pueden existir personas que, sin tener el sexo correspondiente, pertenezcan a dicha categoría sexual, como es el caso de las

personas transexuales. Lograr la congruencia entre la categoría sexual (verse como mujer o como hombre) y la de género (comportarse femenina o masculinamente) requiere el acatamiento de las concepciones culturales vigentes de conducta con relación a las supuestas naturalezas esenciales de las hembras y los machos. Según Goffman, esta reproducción del binarismo no expresa diferencias naturales, sino que, en sí misma, produce la diferencia binaria.

El mismo año de publicación del artículo de Goffman, los jóvenes sociólogos Candance West y Don Zimmerman presentan una ponencia en la reunión de la American Sociological Association titulada: “Haciendo género”.¹³ Su argumento coincide con Goffman en que el *género* implica “un complejo de actividades perceptivas, interactivas y micropolíticas socialmente guiadas que conforman actividades particulares como expresiones de la *naturaleza* femenina y de la masculina” (1999, p. 111). Asimismo, West y Zimmerman también consideran al género “la razón fundamental de los arreglos sociales” y lo ven como un “medio de legitimar una de las divisiones más fundamentales de la sociedad” (1999).

Estos expertos cuestionan que se hable de roles de género, puesto que los roles son papeles que se admiten o desechan según se requiere, y no son identidades. Toman como ejemplo el caso de Agnes, y señalan que para preservar su clasificación como mujer, Agnes debía estar alerta ante la amenaza de ser descubierta, por lo que tenía que “hacer género” correctamente, o sea, manejarse en todas las situaciones de forma apropiada como mujer. Ahora bien, según West y Zimmerman es imposible no hacer género. Es inevitable hacer género, aunque a veces se hagan transgresiones. Y al hacer género los seres humanos mantienen, reproducen y legitiman los acuerdos institucionales que se basan en la categoría sexual. Si lo hacen inadecuadamente, causan desconfianza e incluso pueden ser agredidos, verbal y físicamente. Así, para West y Zimmerman el género produce, reproduce y legitima los límites culturales que se establecen según la categoría sexual. Igual que Goffman, estos

13. La ponencia se rechaza para su publicación en varias revistas, hasta que logra publicarse en 1987 (y en español aparece en 1999). Veinte años después se realiza un simposio para elaborar un balance sobre el texto de West y Zimmerman. La revista *Gender and Society* dedica una sección especial al encuentro, en su número 23 (2009).

especialistas consideran que hacer género es crear diferencias entre mujeres y hombres desde que nacen, diferencias que no son naturales aunque se las vea como tales, y que una comprensión de cómo se produce el género esclarece el andamiaje interactivo de la estructura social y los procesos de control social que lo sostienen.

De las ideas relativas al proceso de “hacer género” se deriva a la interrogante sobre cómo deshacer el género. ¿Será posible que el género se vuelva irrelevante en las interacciones sociales? Para responder a esta duda es necesario el desarrollo de investigaciones sobre cuándo y cómo las interacciones sociales tienen menos género; cuándo se salen de los estereotipos de género; cuándo rompen las barreras de género.¹⁴

Además de estas investigaciones, surge una importante deliberación teórica donde destaca la filósofa Judith Butler que desarrolla un alegato sobre la construcción de la identidad y –desde una perspectiva foucaultiana– define al género como el efecto de un conjunto de prácticas disciplinarias y regulatorias complementarias que buscan ajustar las identidades al modelo dualista hegemónico: la matriz heterosexual.¹⁵ En su razonamiento, Butler da un giro clave al postular que “el género resulta ser performativo, es decir, que constituye la identidad que se supone que es” (1990, p. 25). O sea, lo performativo del género implica que el significado es construido por los mismos términos binarios que participan en su definición. Su propuesta coincide con la formulación de *habitus* de Bourdieu, quien habla al mismo tiempo de un principio generador de disposiciones y prácticas y de su resultado (el entramado cultural y la subjetividad individual). También Butler retoma el pensamiento de Freud y Lacan para reivindicar la flexibilidad de la orientación sexual que, con la fuerza del inconsciente, se resiste a aceptar el mandato cultural heterosexista. Toda su reflexión posterior va dirigida a deconstruir las creencias esencialistas en torno a qué es ser mujer u hombre, y a “deshacer el género” (Butler, 2004).

14. La bibliografía de investigaciones al respecto es amplísima, pero por su incorporación de la perspectiva psicoanalítica me parece muy relevante la de la antropóloga británica Henrietta Moore (1994, 1999 y 2007).

15. Su famosísimo libro *Gender Trouble. Feminism and the Subversion of Identity* (1990) sería traducido al español diez años después como *El género en disputa. Feminismo y la subversión de la identidad* (2000).

Indudablemente el género –la lógica de la cultura que establece “lo propio” de mujeres y hombres a partir de la diferente sexuación– deviene central en el proceso de adquisición de la identidad y de estructuración del psiquismo. En la forma de pensarse, en la construcción de su propia imagen, de su autoconcepción, los seres humanos utilizan las categorías y los códigos de su cultura, presentes en los *habitus* y en el lenguaje.

Ya desde los años setenta, Goffman apuntaba cómo las arraigadas prácticas de género, los mandatos de género y las simbolizaciones de género, tienen el efecto de transformar las situaciones sociales en escenas para la actuación de actitudes y deseos de género (1977, p. 325). Este sociólogo ve al género como un recurso ideológico que produce, reproduce y legitima las elecciones y los límites que se afirman en la categoría sexual, y señala que el arreglo de género, el binarismo y la pseudocomplementariedad entre los hombres y las mujeres se mantienen por dispositivos de control social. La ley es uno de ellos; otros, la desaprobación y la condena moral, la amenaza de obtener mala fama o de degeneración o de ir contra “lo natural”. Goffman se asombra –e indigna– ante la fuerza que las propias personas le dan a ese “arreglo entre los sexos” que, a todas luces, califica de injusto. Y aunque omite reflexionar sobre la transexualidad, sin abordar ese aspecto de la identidad de género, su crítica es de tal radicalidad que lo lleva a soltar una frase contundente: “El género, no la religión, es el opio de las masas” (1977, p. 315).

Cultura y psiquismo

Las sociedades son comunidades interpretativas que comparten significados culturales, y sus habitantes aprenden y apprehenden la división entre lo femenino y lo masculino mediante las actividades diarias imbuidas de sentido simbólico. Al nacer en el seno de un grupo familiar y de una cultura específica, donde ya están insertas las creencias sobre “lo propio” de los hombres y “lo propio” de las mujeres, los seres humanos internalizan los *habitus* que describía Bourdieu. Bartra lo señala cuando habla de “el pequeño mundo que nos rodea, el mundo de la familia, el hogar, la comida y el vestido, nos ayuda a entender la inmediatez del

enjambre de símbolos que nos envuelve” (2014, p. 251). Ese “enjambre de símbolos” es el orden simbólico que, por el proceso de inculcación de la cultura, introduce también la lógica cultural de género: un sistema de referencias comunes, a la vez sexualmente diferenciado y sexualmente diferenciador, con el que las personas construyen su identidad. Esta lógica de género produce expectativas y reglas tácitas diferenciadas –“lo propio” de las mujeres y de los hombres– que se perciben mediante el lenguaje, el trato y la materialidad de la cultura (los objetos, las imágenes, etc.). Así, al desarrollar y reproducir al sistema de género con sus papeles, creencias y prácticas diferenciadas, los seres humanos sostienen el orden simbólico con sus reglamentaciones, prohibiciones y opresiones. La percepción se estructura con los elementos simbólicos de la vida social que las personas internalizan, y con lo que Bartra denomina “prótesis culturales” (2014). Pero, además, los elementos culturales que se internalizan también se elaboran psíquicamente de manera inconsciente.

Ante la interrogante sobre el proceso que lleva a asumir determinada identidad de género, la teoría psicoanalítica plantea que el sujeto realiza actos de “traducción psíquica” tomando los elementos que lo rodean y creando representaciones imaginarias propias en el campo de su actividad simbolizadora (Laplanche, 1989). La criatura, desde su condición limitada, procesa emocionalmente los mensajes que se le envían directamente y los que circulan en su contexto, y con ellos lleva a cabo una “traducción psíquica”. En ese proceso de elaboración propia, que está fuera de la racionalidad y la voluntad del sujeto, el yo se va estructurando psíquicamente, y las representaciones que elabora se mezclan con sensaciones y desatan asociaciones imaginarias entre aquello que se incorpora de la cultura y lo que el yo imagina (Laplanche, 1989).

El yo es la identidad propia, es el sentimiento de ser uno mismo. El psicoanálisis parte de la premisa de que el yo carece de una esencia; más bien se va constituyendo dentro de las estructuras del lenguaje y su desarrollo está amarrado a un mundo de sensaciones, imágenes y representaciones. Juan David Nasio (2008) considera que el yo está compuesto por dos imágenes corporales diferentes pero indisociables: la imagen mental de nuestras experiencias corporales y la imagen que nos devuelve el espejo. Por su lado, Françoise Dolto plantea que la imagen que nos

hacemos de nuestro cuerpo es la “síntesis viva de nuestras experiencias emocionales” (1986, p. 21). Dolto distingue entre el esquema corpóreo y la imagen inconsciente, y pone el énfasis en la potencia que tiene la imagen inconsciente del cuerpo. Esta “imagen inconsciente del cuerpo” es un elemento crucial para comprender el conflicto que las personas transexuales tienen con su cuerpo. La imagen inconsciente del cuerpo se forma en la psique cuando la criatura es pequeña, pero continúa activa toda la vida. En el caso de las personas transexuales, la imagen que les devuelve el espejo es cuestionada por dicha representación interna. La persona transexual sabe que su cuerpo biológico corresponde a sus cromosomas, pero anhela transformarlo ya que, como asevera Nasio, la imagen inconsciente que se tiene de sí mismo es “la sustancia misma de nuestro yo” (2008, p. 56). En realidad, la imagen de sí mismo y el yo son dos expresiones posibles para designar el sentimiento más íntimo: el de sentirse uno mismo. En este proceso el inconsciente del sujeto juega un papel fundamental.

En el caso de la transexualidad, la imagen inconsciente del cuerpo se construye en oposición a la evidencia biológica. La convicción de una persona transexual de que no pertenece a la categoría que le corresponde en función de su sexuación proviene del terreno de la creencia íntima, del imaginario, del inconsciente. Para vislumbrar la fuerza del inconsciente es necesario comprender que, además de la realidad biológica, existe una realidad psíquica. Castoriadis dice que pensar la pregunta por el sujeto nos enfrenta a una nebulosa: “estamos siempre frente a una realidad humana en la cual la realidad social (la dimensión social de esta realidad) recubre casi totalmente la realidad psíquica” (1992, p. 119). Pero la realidad psíquica existe y se manifiesta de distintas maneras. La realidad psíquica tiene lo que el psicoanalista André Green (1995) nombra una causalidad psíquica: una dinámica de los contenidos pulsionales, imaginarios y simbólicos de la vida psíquica. Green plantea que aunque pensáramos que la cultura modela al individuo, esto no podría realizarse con independencia de la estructura psíquica de cada quien (1995, p. 236).

Biología y cultura siguen siendo los parámetros dentro de los cuales se ubica a la condición humana, pero biología y cultura no sirven para explicar la actividad psíquica pues, como señala Green: “Aun nutriéndose

de una y otra, lo psíquico procede a crearse a sí mismo” (1995, p. 283). Green se desmarca del debate clásico entre lo biológico y lo cultural, y señala que “resulta rigurosamente imposible establecer qué parte le corresponde a uno u otro en el ser humano” (1995, p. 118). Coincide así con lo que señaló el antropólogo Roger Larsen en el Coloquio de Royaumont: “El comportamiento no es ni innato ni adquirido, sino ambas cosas al mismo tiempo” (1979, p. 352). Biología, cultura y psiquismo fundan la condición humana.

En el proceso de constituir al yo interaccionan la cultura (el aprendizaje y la socialización) y el inconsciente (la fantasía, el deseo, el imaginario). Por eso, una parte del proceso de identificación es accesible a la mente consciente y otra parte no, pues queda en el inconsciente. El psicoanálisis plantea que nos constituimos psíquicamente como sujetos sexuados no por nuestra biología, sino por un proceso psíquico que se realiza fuera de la conciencia y de la racionalidad. Esto coincide con la concepción de Gilberto Giménez sobre la identidad como

una eflorescencia de las formas interiorizadas de la cultura, ya que resulta de la interiorización selectiva y distintiva de ciertos elementos y rasgos culturales por parte de los actores sociales (2002, p. 389).

Lo primordial es que parte de esa “interiorización selectiva” es inconsciente. La identidad psíquica se estructura con deseos y simbolizaciones inconscientes que el psicoanálisis intenta descifrar. El amplio panorama de fantasías, deseos e identificaciones, detectado por la clínica psicoanalítica, describe la necesidad de poseer una identidad, al mismo tiempo que exhibe la inestabilidad de dicha identidad. Justamente el psicoanálisis muestra desde una perspectiva individualizante –cualitativa e interpretativa–, que las formas adquiridas por esa identidad jamás son fijas. Cuando se explora la intrincada trama del proceso mediante el cual los sujetos se someten –pero también resisten– a ciertos mandatos culturales, es crucial visualizar los procesos inconscientes existentes.

Una reflexión antropológica central –¿cómo opera la cultura en el yo?– es respondida por la antropóloga Marilyn Strathern (1995) al postular la idea de un yo creativo que habla en un dialecto cultural. El yo se expresa

recurriendo a los léxicos o dialectos culturales disponibles, tanto para dar significados como para expresar las experiencias, los sentimientos, los deseos y las ideas. Roger Bartra va más lejos en su disertación sobre el vínculo entre la cultura y el cerebro, y plantea que “el yo no solamente está empotrado en un cuerpo, sino que también forma parte del mundo circundante” (2014, p. 253). Por eso, para él, las “prótesis culturales” son capaces de afectar radicalmente la vivencia humana; y destaca:

la cultura no puede ser reducida al conjunto de “habilidades” socio-cognitivas que permiten a los humanos manejar sistemas simbólicos, identificarse con otras personas, predecir su comportamiento, aprender y practicar una conducta caracterizada por actos sociales (2014, p. 68).

Sin embargo, Bartra, que piensa a la conciencia como “un impulso que permite a las personas darse cuenta de su yo, [que] forma parte de un circuito que no se aloja solamente dentro del cerebro” (2014, p. 264), no se pregunta por el psiquismo inconsciente. Y es imposible comprender la formación de la identidad si no vemos cómo la causalidad psíquica, con sus elementos inconscientes, atraviesa todo el proceso de su constitución.

Transexualidad y condición humana

A lo largo de estas páginas he insistido en que históricamente la sexualidad ha sido –y todavía sigue siendo– un elemento de gran fuerza simbólica que refuerza una concepción binaria sobre la especie humana. El cuerpo ha servido para clasificar a los seres humanos como mujeres y hombres, a los que a su vez corresponden atributos, prácticas y sentimientos femeninos y masculinos. He subrayado que es fundamental comprender que, aunque cada uno elabore una identidad singular y única, las identidades de género se forman en el marco de la cultura, por lo que los seres humanos construyen las narrativas individuales de su yo según las convenciones de la matriz social en la que viven.

Las representaciones psíquicas que se construyen dependen tanto de los elementos del orden simbólico circulantes como del momento cultural y político en que transcurre cada existencia.¹⁶ Hoy en día, los sujetos desarrollan su identidad en un contexto de “radicalización democrática”, consistente en el surgimiento de reclamos identitarios que reivindicán “lo personal como político”. Según Ernesto Laclau y Chantal Mouffe, esto lleva a una politización de las relaciones sociales mucho más radical que nada que hayamos conocido en el pasado, puesto que nos enfrenta a “la emergencia de un pluralismo de los sujetos, cuyas formas de constitución y diversidad solo es posible pensar si se deja atrás la categoría de ‘sujeto’ como esencia unificada y unificante” (1987, p. 205). Este “pluralismo de los sujetos” que se fortalece con los reclamos ciudadanos particularistas, desata una crisis de las identidades tradicionales. Ernesto Laclau (2002) caracteriza esta situación como específica de la transición de la modernidad a la posmodernidad: una “hibridación” general de categorías y distinciones, con elementos de gran ambigüedad. Por eso han surgido identidades “nómadas” y variaciones identitarias en los híbridos posmodernos (García Canclini, 1990).

Enriquece el proceso David Le Breton (1995) cuando destaca el peso que tiene el individualismo en la trama social. Para este antropólogo, el ser humano occidental tiene, en la actualidad, el sentimiento de que el cuerpo es como un objeto muy especial e íntimo, pero de alguna manera diferente de él, por lo cual la identidad de sustancia entre el ser humano y su arraigo corporal se separa debido a una singular relación de propiedad: “poseer el cuerpo” (1995, p. 97).

Según Le Breton, la concepción individualista de la persona –que le hace decir al sujeto “mi cuerpo”– utiliza como modelo la posesión y distingue entre la persona y su cuerpo: “Yo soy alguien y este es mi cuerpo”. La perspectiva de Le Breton permite comprender que tal distinción está en la persona transexual que afirma: “Yo soy alguien y este NO es mi cuerpo”. Ante tal situación existencial la solución cultural que se perfila

16. Acertadas interpretaciones sobre el impacto del capitalismo neoliberal en la producción de nuevas identidades y formas de comportamiento se encuentran en Debord (1969), Lyotard (1979), Lasch (1991) y Giddens (2000).

es la de modificar el cuerpo.¹⁷ Y al igual que existen nuevas tecnologías médicas que rebasan los límites biológicos, como los trasplantes de órganos y la reproducción asistida, existe también un dispositivo médico para “ajustar” el aspecto de las personas transexuales: la llamada “cirugía de reasignación sexual”. Este dispositivo médico expresa la dificultad cultural para admitir estados intermedios entre los seres humanos, estados mixtos o incluso estados con una identidad provisoria: “ayer fui hombre, hoy soy mujer”.

La transexualidad representa un desafío para los esquemas sociales de género, igual que la transgeneridad.¹⁸ La democratización comunicativa instaurada por internet reproduce y difunde mundialmente a gran velocidad los discursos y estrategias de lucha de las personas *trans* por su reconocimiento. Según Nancy Fraser (1997), la batalla por el reconocimiento se ha convertido rápidamente en la forma paradigmática del conflicto político. Ahora bien, el Estado ha necesitado regular legalmente lo que está ocurriendo con estas identidades transgresoras. Toda aplicación de la ley requiere una identidad, y la reivindicación transexual en varios países ha conducido a una revisión de los fundamentos jurídicos del “cambio de sexo” y a establecer leyes que amparen esa nueva identidad. Las personas transexuales son seres humanos, y su reclamo consiste precisamente en ser tratados con los mismos derechos que los demás. Cuando la ley reconoce las transformaciones en las prácticas humanas y en las nuevas aspiraciones éticas, consolida el avance que implica defender la diversidad humana y el respeto a la autodeterminación en el desarrollo de la personalidad. Sin embargo, en la actualidad, a pesar del cúmulo de transformaciones socioculturales con relación a la propia imagen, todavía se ve a las personas transexuales como una rareza, como una aberración o como una patología.

17. Existe una división entre las propias personas transexuales sobre si la solución es cambiar el cuerpo o ampliar la clasificación cultural. Véanse Butler (2004) y Sullivan (2015).

18. Transgeneridad es la traducción de *transgenderism*, la postura que deliberadamente se propone ir más de los límites que establece el género. Las personas que se reivindican como transgéneros combinan características, insignias y conductas tanto masculinas como femeninas, desestiman la cirugía y reclaman los mismos derechos humanos. Véase Stryker y Whittle (2006).

Vinculado a este reclamo identitario, en ciertos ámbitos disciplina-rios ya se piensa la condición humana como una condición que integra una mezcla de características femeninas y masculinas. Esto se da en el psicoanálisis, desde el planteamiento de Freud (1905) sobre la bisexualidad innata, hasta en la filosofía; e implica que “cada humano, hombre y mujer, lleva en sí la presencia más o menos sofocada, más o menos fuerte, del otro sexo. Cada cual es en cierta manera hermafrodita. Lleva esta dualidad en su unidad” (Morin, 2003, p. 94).

Visualizar esa “dualidad” omnipresente representa un paso necesario para construir otras taxonomías, desarrollar otras categorías sociales y, sobre todo, fortalecer intervenciones contra la discriminación y la transfobia. Hay muchas formas de asumirse “mujer” u “hombre”, pero como suelen ignorarse las causas por las cuales las personas llegan a sentirse “mujer” u “hombre”, sobreviene el rechazo, el miedo e incluso la agresión ante las personas *trans*. Y aunque hoy en día la transexualidad se multiplica y gana visibilidad social, como es fácil advertir con la difusión de películas y novelas sobre el tema, así como con figuras públicas (cantantes, actores, incluso hombres de negocios) que se admiten transexuales o transgénero, la transfobia persiste como una lamentable realidad.¹⁹

Las expresiones identitarias provocan fascinación cuando se observan desde lejos, pero de cerca producen rechazo, por lo que en el día a día muchas personas transexuales experimentan discriminación, ofensas y maltratos. Por inferencia, una de las reivindicaciones de los activistas transgénero se basa en acentuar la importancia de que la sociedad comprenda ese aspecto de la diversidad humana. El dolor que provocan las identidades *trans* en las propias personas, en sus familiares y amistades, junto con las expresiones de repudio de los grupos conservadores, requiere de la definición clara y de la instrumentación efectiva de políticas públicas que aborden y atiendan la problemática específica de este grupo de la población. Y un paso fundamental de la política pública es la comprensión del problema que pretende resolver.

19. Como Martine Rothblatt, la directora ejecutiva (CEO) mejor pagada de Estados Unidos, según la revista *New York* de septiembre de 2014. Véase Núñez (2014).

El dilema que provoca la condición transexual no radica en si alguien puede vivir con las normas que rigen la vida del otro género, sino si puede entrar dentro del discurso cultural que estipula lo que son dichas normas (Butler, 2004). O sea, el *quid* de lo que plantea la condición *trans* es si una persona puede definirse fuera del orden simbólico binario que establece la existencia solamente de hembras/mujeres y machos/hombres. El valor potencial de la condición transexual radica en aportar una prueba de la falsedad de una verdad establecida socialmente: la natural correspondencia entre la sexuación y la identidad. Así, la condición transexual obliga a reflexionar sobre qué es lo que nos hace sentirnos mujer u hombre.

No basta saber que la capacidad de simbolizar y el equipamiento neurológico han favorecido que las personas desarrollen un nivel de complejidad cognitiva infinitamente superior a la de los demás primates, sino que es imperioso comprender, muy en el sentido de lo que subraya Bartra (2014), el potente vínculo que existe entre el cerebro y el entorno social.

Finalmente, si la transexualidad altera el orden simbólico según el cual todos somos clasificables en función de la sexuación, es porque precisamente ese orden está en proceso de transformación. La pregunta que habría que tratar de responder no es por qué existe la transexualidad, sino cuál es el significado de que cada vez más personas rechacen ajustarse a los modelos convencionales de ser hombre y ser mujer. En su mirada política sobre los conflictos culturales, Eagleton plantea:

Solo hay una cosa peor que tener una identidad, y es no tener ninguna. Derrochar energía para afirmar una identidad propia es preferible a sentir que se carece de identidad, aunque siempre es preferible no encontrarse en ninguna de esas dos situaciones. Como todas las políticas radicales, las políticas de identidad se trascienden a sí mismas: uno es libre cuando ya no necesita preocuparse mucho de quién es (2009, p. 118).

Más adelante este crítico cultural británico dice:

Las formas menos estimulantes de política de la identidad son aquellas para las que una identidad completamente desarrollada está siendo reprimida por otras. Las formas más estimulantes, en cambio, son aquellas en las que reclamas igualdad con los otros, igualdad para ser libre de decidir lo que te gustaría llegar a ser (2009, p. 119).

La voluntad de las personas transexuales de lograr la congruencia entre su psiquismo y su cuerpo expresa el anhelo de libertad que todos compartimos. Y, como dice Eagleton: “Una auténtica afirmación de diferencia siempre encierra una dimensión universal” (2009, p. 119).

Bibliografía

Alcántara, Eva (2012). *Llamado intersexual. Discursos, prácticas y sujetos en México*. Tesis para obtener el doctorado en Ciencias Sociales con especialidad en Psicología Social de Grupos e Instituciones. México: UAM-Xochimilco.

Alcántara, Eva (2013). Identidad sexual/rol de género. *Debate Feminista*, 47, 172-201.

Appiah, Kwame Anthony (2007). *La ética de la identidad*. Buenos Aires: Katz.

Bartra, Roger (2014). *Antropología del cerebro. Conciencia, cultura y libre albedrío*. México: FCE.

Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Madrid: Paidós.

Bourdieu, Pierre (1980). L'identité et la représentation. *Actes de la Recherche en Sciences Sociales*, 35, 63-72.

Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Butler, Judith (1990). *Gender Trouble: Feminism and the Subversion of Identity*. Nueva York: Routledge.

Butler, Judith (2001). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Programa Universitario de Estudios de Género/UNAM.

Butler, Judith (2004). *Undoing Gender*. Nueva York: Routledge.

Castoriadis, Cornelius (1992). El estado del sujeto hoy. En *El psicoanálisis, proyecto y elucidación*. Buenos Aires: Nueva Visión.

- Debord, Guy (2005). *La sociedad del espectáculo*. Valencia: Pre-textos.
- Díaz, José Luis (2015). La conciencia por dentro y por fuera. El exocerebro y la neurociencia. En Mabel Moraña e Ignacio Sánchez Prado (coords.), *Democracia, otredad, melancolía. Roger Bartra ante la crítica*. México: FCE/Conaculta.
- Dolto, Françoise (1986). *La imagen inconsciente del cuerpo*. Barcelona: Paidós.
- Eagleton, Terry (2009). *La idea de cultura. Una mirada política sobre los conflictos culturales*. Madrid: Paidós.
- Echeverría, Bolívar (2001). *Definición de la cultura*. México: FCE.
- Elias, Norbert (1994). El cambiante equilibrio de poder entre los sexos. En *Conocimiento y poder* (pp. 121-166). Madrid: La Piqueta.
- Fausto-Sterling, Anne (1992). *Myths of Gender. Biological Theories about Women and Men*. Nueva York: Basic Books.
- Fine, Cordelia (2010). *Delusions of Gender. How Our Minds, Society and Neurosexism Create Difference*. New York: Norton.
- Fraser, Nancy (1997). *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Post-socialist" Condition*. Nueva York: Routledge.
- Freud, Sigmund ([1905] 1983). Tres ensayos de teoría sexual. En *Obras completas*. Tomo VII. Buenos Aires: Amorrortu.
- García Canclini, Néstor (1990). *Culturas híbridas. Estrategias para entrar y salir de la modernidad*. México: Grijalbo.
- Garfinkel, Harold (1967). Passing and the Managed Achievement of Sex Status in an "Intersexed" Person. En *Studies in Ethnomethodology* (pp. 116-185). Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Garfinkel, Harold (1967). Appendix to Chapter Five. En *Studies in Ethnomethodology* (pp. 285-288). Englewood Cliffs: Prentice Hall.
- Giddens, Anthony (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Madrid: Taurus.
- Giménez, Gilberto (2002). Paradigmas de identidad. En Aquiles Chihu Amparán (coord.), *Sociología de la identidad*. México: UAM-Iztapalapa/Miguel Ángel Porrúa.
- Goffman, Erving (1977). The arrangement between the sexes. *Theory and Society*, 4-3, 301-331.
- Goldie, Terry (2014). *The Man Who Invented Gender. Engaging the Ideas of John Money*. Vancouver/Toronto: UBC Press.

Green, André (1995). *La causalité psychique. Entre nature et culture*. París: Odile Jacob.

Green, André (2005). *Ideas directrices para un psicoanálisis contemporáneo*. Buenos Aires: Amorrortu.

Héritier, Françoise (1996). *Masculino/Femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.

Laclau, Ernesto (2002). Prefacio. En Leonor Arfuch, *El espacio biográfico*, Buenos Aires: FCE.

Laclau, Ernesto y Mouffe, Chantal (1987). *Hegemonía y estrategia socialista*. México: Siglo XXI.

Lamas, Marta (2002). *Cuerpo: diferencia sexual y género*. México: Taurus.

Lamas, Marta (2016). Género. En Fernando Castañeda, Laura Baca Olamendi y Alma Imelda Iglesias (coords.), *Léxico de la vida social*. México: UNAM.

Laplanche, Jean ([1987] 1989). *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis: La seducción originaria*. Buenos Aires: Amorrortu.

Larsen, Roger (1979). Los fundamentos evolucionistas de las diferencias entre los sexos. En Evelyne Sullerot (ed.), *El hecho femenino. ¿Qué es ser mujer?* Barcelona: Argos Vergara.

Lasch, Christopher (1991). *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Andrés Bello.

Le Breton, David (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión SAIC.

Liotard, Jean-François ([1979] 1984). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.

McKinnon, Susan (2012). *Genética neoliberal. Mitos y moralejas de la psicología evolucionista*. México: FCE.

Money, John (1979). El transexualismo y los principios de una feminología. En Evelyne Sullerot (ed.), *El hecho femenino. ¿Qué es ser mujer?* Barcelona: Argos Vergara.

Money, John; Joan G. Hampson y John L. Hampson (1955). An examination of some basic sexual concepts. *Bulletin Johns Hopkins Hospital*, 97, 301-319.

Money, John; Joan G. Hampson y John L. Hampson (1957). Imprinting and the establishment of gender role. *American Medical Association Archives of Neurology and Psychiatry*, 77, 333-336.

Moore, Henrietta (1994). Gendered persons. Dialogues between Anthropology and Psychoanalysis. En Suzette Heald y Ariane Deluz (eds.), *Anthropology and Psychoanalysis. An encounter through culture* (pp. 131-152). Londres: Routledge.

Moore, Henrietta (1999). Whatever happened to women and men? Gender and other crises in Anthropology. En Henrietta Moore (ed.), *Anthropological Theory Today* (pp. 151-171). Cambridge: Polity Press.

Moore, Henrietta (2007). *The Subject of Anthropology. Gender, Symbolism and Psychoanalysis*. Cambridge: Polity Press.

Morin, Edgar (2003). *El Método V. La humanidad de la humanidad. La identidad humana*. Madrid: Cátedra.

Nasio, Juan David (2008). *Mi cuerpo y sus imágenes*. Buenos Aires: Paidós.

Núñez Jaime, Víctor (27 de diciembre de 2014). Martine, la mujer que llegó del futuro. *El País*.

Stoller, Robert J. (1968). *Sex and Gender I: On the Development of Masculinity and Femininity*. Nueva York: Science House.

Stoller, Robert J. (1975). *Sex and Gender II: The Transsexual Experiment*. Nueva York: Jason Aronson.

Strathern, Marilyn (1995). *Shifting Contexts. Transformations in Anthropological Knowledge*. Londres: Routledge.

Stryker, Susan y Stephen Whittle (eds.) (2006). *The Transgender Studies Reader*. Nueva York: Routledge.

Sullerot, Evelyne (1979). *El hecho femenino. ¿Qué es ser mujer?* Barcelona: Argos Vergara.

Sullivan, Nikki (2015). Reorienting transsexualism: from brain organization theory to phenomenology. En *Fuckology. Critical Essays on John Money's Diagnostic Concepts*. Chicago: The University of Chicago Press.

West, Candance y Don H. Zimmerman ([1987] 1999). Haciendo género. En Marysa Navarro y Catharine Stimpson (comps.), *Sexualidad, género y roles sexuales*. Buenos Aires: FCE.

West, Candance y Don H. Zimmerman (2009). Accounting for doing gender. *Gender and Society*, 23(1), 112-122.

¿Activismo académico?

El caso de algunas etnógrafas feministas*

El giro hacia una antropología políticamente comprometida con los sujetos a los que se investiga cobra visibilidad durante el movlizado contexto político de finales de los años sesenta y principios de los setenta.¹ La propuesta implicó fuertes críticas que fueron más allá de la denuncia por el uso colonialista que se le había dado a la disciplina² y la crítica a la antropología aplicada por su estrecha relación con el Estado.³ A partir de entonces hubo variadas iniciativas para transformar la perspectiva de abordaje del trabajo de investigación, ampliar los temas a investigar y modificar la relación de quienes hacen investigación con los grupos estudiados. Uno de los principales impulsos de esta renovación fue el de las feministas, que comenzaron por cuestionar las perspectivas androcéntricas que teñían, tanto las teorizaciones como las investigaciones, para luego impulsar –teórica y prácticamente– un sentido distinto, más colaborativo y comprometido con la antropología.⁴

* Extraído de Lamas, Marta (2018). ¿Activismo académico? El caso de algunas etnógrafas feministas. *Cuicuilco*, 25(72), 9-30.

1. Tres fechas clave: en México, 1970, cuando se publica *De eso que llaman antropología mexicana* (Warman, Nolasco, Bonfil, Olivera y Valencia, 1970); en América Latina, en enero de 1971, cuando los antropólogos participantes en el *Seminario sobre la Fricción Interétnica en América del Sur* proclamaron la *Primera Declaración de Barbados: Por la Liberación del Indígena*; y en Estados Unidos, 1972, cuando se llevó a cabo la primera reunión del grupo *Anthropologists for Radical Political Action* (ARPA).

2. Un pionero de dicha crítica fue el etnógrafo francés Michel Leiris, quien en 1950 publicó sus apreciaciones críticas en la revista *Les Temps Modernes*.

3. Esta crítica llevó a la propuesta de “reinventar la antropología” (Hymes, 1974).

4. Un primer acercamiento al proceso que revisa textos fundacionales de la antropología feminista que arranca a mediados de los años setenta y principios de los ochenta, lo hace Mary Goldsmith en la revista

Durante mucho tiempo, quienes hacían investigación etnográfica consideraron poco aceptable asumir abiertamente su posición política (aunque esta se filtrara en su trabajo), pues se pensaba que el interés personal debía quedar al margen de la investigación. Sin embargo, a partir de los años noventa muchas etnógrafas feministas pasaron de ser “activistas circunstanciales”, concepto que acuñó George E. Marcus (1995) para nombrar a quien realiza un tipo de investigación que pone a prueba los límites de la Etnografía, a asumirse como “académicas activistas”. Esta transición ha supuesto que quien investiga aborde procesos de reflexividad, así como que cuestione epistemológicamente la perspectiva etnográfica tradicional. En estas páginas rastreo algunas coincidencias que se han desarrollado entre varias antropólogas feministas anglosajonas y ciertas antropólogas mexicanas, o que trabajan en México, y que conforman hoy esa tendencia que se denomina “antropología feminista activista”.⁵ Sin duda, ha habido antropólogas interesadas en investigar la situación de las mujeres que no se asumen como feministas y otras que aunque se asumieron como feministas, no dieron el giro al activismo que hoy caracteriza al *activist scholarship*.⁶ Aunque el hecho de no utilizar la etiqueta de activista no implica no estar comprometida con ciertas causas, aquí acoto mi reflexión al caso de las antropólogas feministas que se asumen abiertamente como activistas.

El resurgimiento de la etnografía

A partir de que la antropología se suma a la creciente tendencia hacia la autorreflexividad en todas las ciencias sociales, en parte debido al impulso del feminismo, el postestructuralismo y los estudios culturales, el

Nueva Antropología. Seis años más tarde, Goldsmith (1992) revisa la distinción entre antropología de la mujer, antropología de género y antropología feminista. Para una puesta al día de la antropología feminista anglosajona véanse Lewin (2006) y Lewin y Silverstein (2013). Para una antropología feminista descolonizada véase Suárez y Hernández Castillo (2008).

5. Una compilación especial sobre este punto es la de Craven y Davis (2014).

6. En ese sentido, Martha Patricia Castañeda (2012) diferencia dos contextos: el primero es la conformación de líneas de investigación interesadas en la situación de las mujeres; y, el segundo, la incorporación de la teoría feminista y la perspectiva de género dentro de la antropología.

análisis sobre la científicidad de sus resultados da paso a una preocupación por la etnografía. Según Bob Scholte, una valoración de las asunciones insertas en la etnografía implica hacer algo más que una reflexión epistemológica, pues su praxis también es sintomática o expresiva de un mundo cultural del cual es parte integral. Por lo tanto, la etnografía, al estar mediada culturalmente, también depende de la sensibilidad personal de quien trabaja en campo, de la especificidad de sus métodos descriptivos, del arte o habilidad de los nativos y de la credibilidad de su información (Scholte 1974, p. 438).

Renato Rosaldo dice que la práctica etnográfica implica el aspecto discursivo de la representación cultural: ¿quién habla?, ¿cuándo y cómo lo hace?, ¿quién escribe?, ¿cuándo y cómo lo hace? Aunque Rosaldo ubica el “uso consciente de la narrativa” (2011, p. 64) en el campo de la etnografía a fines de los años setenta, será con la publicación en 1986 de *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* de James Clifford y George Marcus, cuando se la vea como “un fenómeno interdisciplinario emergente” (1986, p. 3), que surge a partir de la crisis en la antropología. La declaración de Clifford sobre que “las verdades etnográficas son inherentemente parciales, comprometidas e incompletas” (1986, p. 7) expresará una perspectiva crítica que irá en aumento.

Clifford reconoce en ese libro que se “da poca atención a las nuevas posibilidades etnográficas que surgen de la experiencia no occidental y de la teoría y política feministas” (1986, p. 19), y ofrece una disculpa por la omisión de las feministas y las personas “no occidentales”.⁷ Dice que cuando se organizó el seminario que daría pie al libro, se dio cuenta lamentablemente de que el feminismo no había contribuido mucho al análisis de las etnografías como textos (1986, p. 20). Pese a que varias etnógrafas se habían dedicado a reescribir el *canon* masculinista, y a que el feminismo había contribuido a la teoría antropológica, no existían debates feministas sobre las prácticas textuales etnográficas. Según Clifford, era en el contenido y no en la forma, donde las feministas y los no occidentales habían aportado más (1986, p. 21); para él,

7. Al final de la frase, Clifford pone una nota (la 9) donde además de enumerar a una amplia gama de pensadoras feministas de diversas disciplinas, cita a las antropólogas feministas ya clásicas en esos momentos: Ortner (1974); Lamphere (1974); Rubin (1975); MacCormack y Strathern (1980); Rosaldo (1980).

la antropología feminista se había dedicado a “completar la información faltante sobre las mujeres, o a revisar las categorías antropológicas (como la oposición naturaleza/cultura), pero sin producir formas no convencionales de escritura o una reflexión más desarrollada sobre la textualidad etnográfica en tanto tal” (1986, p. 21). Clifford declaró que las razones de tal práctica requerían de una cuidadosa exploración y que ese no era el lugar para hacerlo.⁸

Pronto hubo reacciones de quienes argumentaban que, desde el des-punte de la antropología feminista, las colegas enfrentaban el desafío, no solo de reflexionar críticamente acerca de problemas derivados del sesgo androcéntrico en las investigaciones, sino también de cómo escribir ciencia social de manera creíble, crítica, empática, sin reproducir discursos polarizantes, y sin idealizar a los sujetos estudiados. Asimismo, se dijo que la teorización feminista tenía una gran significación potencial para repensar la escritura etnográfica, pues cuestionaba la construcción histórica y política de las identidades y de las relaciones entre el Yo y los otros, además de que ponía a prueba las posiciones generizadas que vuelven todos los relatos ineludiblemente parciales. El debate se llevó a cabo principalmente con artículos en revistas especializadas hasta que, diez años después, aparecieron publicados simultáneamente dos libros con el mismo título *Women Writing Culture*, aunque con un sentido distinto: el de Gary Olson y Elizabeth Hirsh (1995), que publicó la University of New York Press, y el de Ruth Behar y Deborah Gordon (1995), publicado por la University of California. El de Olson y Hirsh consiste, además de un prólogo de Donna Haraway y un epílogo de Henry Giroux, en seis conversaciones sobre la escritura, el discurso y la praxis con Sandra Harding, Donna Haraway, Mary F. Belenky, bell hooks (apelativo escrito en minúsculas, que aparece también en sus publicaciones), Luce Irigaray y Jean-François Lyotard, mientras que el de Behar y Gordon (1995), que es casi el triple de grueso, incluye a 22 colaboradoras, 16 de ellas antropólogas, y las demás provenientes de los estudios culturales o de los estudios de la mujer. En su ensayo ya clásico sobre la “Etnografía

8. También enfureció a las antropólogas feministas el hecho de que únicamente aparecía una mujer, Mary Louise Pratt –que no era antropóloga sino crítica literaria feminista–, por cierto con un espléndido texto (véase Pratt, 1986).

feminista”, Martha Patricia Castañeda (2010) revisa el debate que se despliega en el volumen de Behar y Gordon suscitado por el *dictum* de James Clifford.⁹ En la conclusión de Gordon ya se expresa el deseo de propiciar una investigación que se oponga al funcionamiento empresarial de las universidades, y que prefigura una vía alternativa (1995, p. 430) que suaviza lo que en 1987 Marilyn Strathern calificó de una relación *awkward* (torpe/incómoda/inoportuna/delicada/difícil) entre el feminismo y la antropología. Gordon –que no es antropóloga– relata la forma en que los estudios culturales asumieron la etnografía y obligaron a la antropología a ir a los lugares donde los educadores, los activistas y los legisladores de derecha habían estado trabajando intensamente. Se dio una transdisciplinización de la etnografía, y el cruce de ida y vuelta (una fertilización cruzada) entre investigadoras de distintas disciplinas que alentó un aumento del trabajo académico activista (*activist scholarship*).

La antropología activista

La actividad política de las antropólogas feministas ha estado presente dentro del campo académico desde principios de los setenta, aunque sin duda ha habido una evolución en la forma en que se han insertado y la manera en que se han comprometido. No obstante, una característica de la antropología feminista ha sido, desde el inicio, establecer un compromiso político con los grupos o las personas que estudia. Hasta mediados de los años ochenta había una clara distinción entre el activismo feminista y la investigación antropológica. Las etnógrafas feministas que deseaban visibilizar la experiencia de las mujeres y teorizar sobre el lugar de las mujeres en otras culturas, usaban las metodologías clásicas de observación participante y entrevistas a profundidad para producir

9. El ensayo de Castañeda da cuenta del panorama de la investigación del momento, en especial de los procedimientos de la etnografía feminista. Ella no aborda la problemática más reciente sobre el activismo feminista decolonial, y esto se debe simplemente a una cuestión de tiempo, ya que su ensayo se publica en 2010, por lo que supongo que ella debe de haber escrito su texto entre 2008 y 2009. Sus citas llegan a 2008 y como los procesos de dictamen en la universidad son largos, no es extraño que ella no registre el giro que, dentro de la etnografía feminista, ocurrió después.

su escritura etnográfica. Pese a que inicialmente algunas antropólogas (Stacey, 1988 y Strathern, 1987) dudaron acerca de si era posible hacer compatible el feminismo y la investigación, después de los noventa otras colegas transformaron su praxis etnográfica gracias a perspectivas teóricas sobre el poder y la agencia, especialmente a partir de autores como Foucault y Butler.

De esta manera, surgió una investigación feminista en el campo antropológico que alienta la colaboración, prioriza temas sociales urgentes de abordar políticamente, valida la escritura etnográfica dialógica que ubica en el texto tanto a quien investiga como a quien es investigado, y enfatiza las voces, opiniones y agencia de las mujeres (Sanford y Angel-Ajani, 2006; Suárez y Hernández, 2008; Phillips y Cole, 2013; Craven y Davis, 2014; Leyva *et al.*, 2015). En paralelo, toda la disciplina de la antropología se ha desplazado hacia esa dirección y cada vez hay más antropología colaborativa.

Louise Lamphere (2016) revisa el caso de la antropología feminista en Estados Unidos en el lapso que va desde los años setenta, y señala que desde el 2000 han ido en aumento los llamados a realizar una antropología feminista más comprometida, o incluso abiertamente activista. Según ella, las feministas han transformado el trabajo de campo y la escritura etnográfica revisando las dinámicas de poder entre quien investiga y el grupo estudiado, con análisis más sofisticados sobre las relaciones de poder que se establecen y las posibilidades de agencia. Los cambios en la teoría han impactado la práctica y se enmarcan en un activismo que ha incrementado la colaboración. Lamphere (2016) identifica seis formas distintas en las que las feministas desarrollan su compromiso:

- a) La intervención personal¹⁰
- b) La narración de contra-historias¹¹

10. Las antropólogas que intentan ayudar a sus entrevistadas a negociar cuestiones de su situación personal, usando su tiempo para acompañarlas a realizar trámites, explicarles las políticas, darles consejos, y conseguirles acceso a servicios. Gran parte de este activismo queda sin ser registrado ni escrito. Quienes hacen antropología han efectuado este tipo de trabajo de mediación desde hace mucho tiempo.

11. El uso de narraciones personales para contrarrestar la invisibilidad o la estigmatización de grupos de mujeres marginales. Estas contranarrativas legitiman las demandas y los objetivos de mujeres en

- c) La crítica al neoliberalismo¹²
- d) La participación dentro de las ONG o del movimiento social como activistas¹³
- e) La estrategia de colaboración¹⁴
- f) Las formas de hacer accesible su investigación al público¹⁵

Según Lamphere, los tres primeros tipos de trabajo comprometido (intervenciones personales, contranarrativas y críticas del neoliberalismo) han sido parte de investigaciones que son tangencialmente activistas, y desde los años setenta ya existían las primeras dos formas de activismo –la intervención personal para apoyar las necesidades individuales o grupales de las personas que estaban en el campo a investigar y las contranarrativas dirigidas a erosionar los estereotipos e incluir la diversidad de voces de mujeres– pero escasamente se destacaban.¹⁶ En cambio, la reciente etnografía calificada de *activista* se caracteriza por las siguientes tres formas: participar en las ONG o el movimiento social como activistas; utilizar la perspectiva de la colaboración; y, hacer accesible su investigación al público.

los movimientos sociales contemporáneos. Además, muestran la agencia de las mujeres y valoran sus saberes. El libro de Lynn Stephen (2013) sobre la huelga de maestros en Oaxaca en 2006 es un ejemplo.

12. En el neoliberalismo, con el adelgazamiento del Estado y el recorte a los servicios sociales del Estado de Bienestar, muchos grupos sociales han resultado afectados, y la antropología investiga estas consecuencias. Un claro ejemplo es la antología de Craven y Davis (2014).

13. Trabajar dentro del movimiento social –en ocasiones como “voluntaria”– le ofrece a la antropóloga feminista la posibilidad de hacer avanzar la agenda o los objetivos del movimiento social, además de acceder a información de primera y conocer las luchas cotidianas.

14. En esta tendencia, la antropóloga no determina las preguntas o la agenda de investigación, sino que trabaja con los líderes de la organización o con la red de activistas para formular un proyecto que tenga que ver con sus necesidades. Presenta nuevos dilemas éticos: interpretaciones de los datos, análisis de las decisiones de política y de las estrategias. A los líderes les incomoda escuchar críticas sobre decisiones equivocadas o programas que fracasaron. Es más rara la colaboración en la escritura, más fácil hacerlo con activistas clase media.

15. Esto incluye varias posibilidades: escribir editoriales, presentarse en ámbitos comunitarios, hacer reportes para legisladores o funcionarios; inclusive, haciendo *lobby* (cabildeo).

16. En México, un caso es la antropóloga feminista Mary Goldsmith (1986, 1992), quien desde su llegada al país fusiona su investigación sobre las trabajadoras del hogar con un activismo de apoyo absoluto a ellas. Así, impulsa la fundación del Colectivo de Acción Solidaria con Empleadas Domésticas (1975), y hasta la fecha acompaña a las empleadas del hogar.

La transformación clave en las investigaciones –la colaboración– se ha nutrido de teorías que, además de incorporar una verdadera perspectiva de género y de interseccionalidad, toman como punto central la relación entre el poder y la agencia. Pensar las relaciones de poder insertas en el campo de investigación ha conducido no solo a desarrollar metodologías que incrementen la colaboración, sino a trabajar con muchas ong feministas que inciden para cambiar la política pública (Craven y Davis, 2014). Lo que inició como un proceso en los márgenes de la disciplina, se ha convertido paulatinamente en una práctica central de muchos antropólogos progresistas, políticamente hablando, al grado de que hoy se acepta que la colaboración con los sujetos de estudio produce buenas investigaciones.¹⁷

Luke Eric Lassiter (2005a y 2005b) describe la etnografía colaborativa como una etnografía que pone el acento en una colaboración en cada paso del proceso etnográfico, desde la conceptualización del proyecto hasta el trabajo de campo y la escritura.

Por su lado, Charles Hale señala que para hacer investigación colaborativa “el primer paso es alinearse con un grupo organizado que lucha y establecer relaciones de colaboración de producción de conocimiento con integrantes de ese grupo” (2008, p. 20). Como bien apunta Joanne Rappaport (2015), esta forma de trabajo hace tiempo que se viene llevando a cabo en América Latina, aunque los antropólogos estadounidenses desconocen “la existencia de las múltiples aproximaciones latinoamericanas a la etnografía en colaboración, que muy rara vez entran en diálogo con las corrientes colaborativas norteamericanas” (2015, p. 323). Así, los antropólogos del Sur¹⁸ y las antropólogas feministas han ido impulsando un tipo de investigación comprometida, que reivindica la importancia de una colaboración deliberada y explícita entre las personas que estudian y las que son estudiadas.

17. Joanne Rappaport (2015) señala que el creciente interés en los métodos etnográficos colaborativos condujo a que la IASA (Asociación de Estudios Latinoamericanos, por sus siglas en inglés) introdujera la iniciativa *Other Americas/Otros Saberes*, con el fin de financiar la investigación colaborativa entre académicos y organizaciones latinoamericanas indígenas y de afrodescendientes. En otro campo –el de la comunicación– también se plantea la importancia de la colaboración intercultural (véase Martín Barbero y Corona Berkin, 2017).

18. Esteban Krotz (2015) hace una muy buena distinción entre antropólogos del Sur y en el Sur.

Antropología colaborativa en Abya Yala¹⁹

Un ejemplo relevante de la antropología activista y de colaboración en nuestro continente son los tres tomos de *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras* (Leyva et al., 2015) que, como señala Arturo Escobar (2015, p. 9), es una obra única en las ciencias sociales de América Latina. Con cincuenta autores, de 11 países de América Latina, seis países de Europa, Canadá y Estados Unidos y una red (Red Transnacional Otros Saberes, retos), distribuidos a lo largo de tres tomos, esta obra representa un paradigma de la antropología activista en el Sur, con sus riquezas y complejidades. Si bien se trata de una obra colectiva, el motor de tal hazaña es Xochitl Leyva Solano, antropóloga feminista y activista en las redes neozapatistas.²⁰

Leyva habla de construir una nueva relación entre la investigación social y la acción política de pueblos originarios y poblaciones afrodescendientes, sustentada en una metodología colaborativa que sitúa el conocimiento en: “La intersección de la clase, la raza, la etnia y el género para la producción del conocimiento académico y para la vida concreta de mujeres investigadoras indígenas feministas” (Leyva 2015b, p. 39). Así, ella propone una “investigación intercultural crítica transformativa” (2015b, p. 43); y denuncia los mecanismos múltiples de domesticación, disciplinamiento y cooptación (2015b, p. 44). Además, narra actos de desobediencia civil, de represión política y desobediencia epistémica y de violencia y racismo epistémico (2015b, p. 45). También reconoce como “compañeros de viaje” a ciertos académicos mestizos o extranjeros comprometidos (2015b, p. 48). La propuesta de Leyva describe un nuevo campo político y epistémico, ontológico, y desde una etnografía doblemente reflexiva: “una mirada académica acompañante y una mirada autoreflexiva activista” (2015b, p. 51) busca un diálogo en el cruce de las ciencias sociales y el feminismo descolonizador.

19. *Abya Yala* es un término de los indios kune de Colombia; con él nombran al continente americano. Ciertas tendencias de los antropólogos del Sur lo han retomado, y en especial las feministas decoloniales (véase Gargallo, 2014).

20. Es doctora en Antropología Social por la Universidad de Manchester, Reino Unido, y trabaja en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) Unidad Regional Sureste.

Imposible dar cuenta de todos los trabajos que integran este valioso esfuerzo, pero quiero destacar a tres autoras, que encarnan el feminismo activista que hace etnografía: Mercedes Olivera, Rosalva Aída Hernández y Sabine Masson. Olivera, quien se identifica “más como militante feminista y enseñante que como investigadora” (2015, p. 122) es un referente en la antropología mexicana.²¹ Su capítulo “Investigar colectivamente para conocer y transformar” es un rico testimonio del proceso que la fue convirtiendo en feminista. Ella narra cómo la cruda realidad que iba enfrentando hizo explotar la contradicción entre la academia y la práctica política, y entonces se convirtió “en activista política, con cierta capacidad para investigar”. Olivera relata su experiencia con el equipo de investigadoras feministas del Centro de Investigación y Acción para Mujeres de Centroamérica (ciam) y las dirigentes de Mamá Maquín, un grupo de mujeres vinculado a las más de 15 mil mujeres guatemaltecas refugiadas en campamentos en Chiapas, Campeche y Quintana Roo.²² El Alto Comisionado de Naciones Unidas para Refugiados (acnur) contrató al ciam para trabajar con Mamá Maquín, pero luego esta organización pidió capacitación para ser ellas quienes recibieran el financiamiento. El proceso fue complicado y estuvo intervenido por escisiones internas y conflictos políticos y personales. Olivera reflexiona sobre lo que dicha experiencia le significó en la construcción de relaciones horizontales –donde se enseña y se aprende al mismo tiempo–, y sobre su propio proceso de deconstrucción de su “pensamiento colonizado” (2015, p. 122). Su autocrítica es una joya pedagógica que esclarece el razonamiento por el cual ella concluye diciendo que “la investigación puede ser más un instrumento de la vida colectiva que una profesión” (Olivera 2015, p. 122).

Rosalva Aída Hernández Castillo tiene una larga trayectoria en el feminismo y en la antropología. En este libro, su capítulo aborda “los retos metodológicos y políticos que implica la práctica de una antropología

21. Integrante del grupo de *Los Siete Magníficos*, con Guillermo Bonfil, Daniel Cazés, Margarita Nolasco, Ángel Palerm, Enrique Valencia y Arturo Warman, es coautora del libro *De eso que llaman Antropología Mexicana* (Warman et al., 1970).

22. El grupo tomó el nombre en homenaje a Adelina Caal Maquín (*Mamá Maquín*), dirigente campesina asesinada en Panzós, Alta Verapaz, Guatemala (Olivera, 2015, p. 117).

feminista socialmente comprometida en el contexto latinoamericano contemporáneo” (Hernández Castillo, 2015, p. 83). Ella se asume como académica y como activista, y dice que ha enfrentado descalificaciones de la academia positivista y desconfianza de los activismos antiacadémicistas. Hernández Castillo critica las reformas estructurales que imponen nuevas lógicas neoliberales en los espacios de investigación, cuestiona la supuesta neutralidad académica y habla del desarrollo de un nuevo tipo de estudios etnográficos, que se contextualizan en el marco del capitalismo transnacional, la geopolítica y los discursos globales hegemónicos. Define su desafío como el de construir una agenda política a partir del diálogo y la negociación, para colaborar en la lucha de los movimientos que trabajaban por la justicia social. Muchas antropólogas feministas se han propuesto, desde instituciones académicas u organizaciones independientes, apoyar desde la investigación los procesos de empoderamiento y concientización de las mujeres de sectores populares; pero ella –entre otras– ha optado por hacerlo por la vía de la investigación colaborativa (2015, p. 88).

Para Hernández Castillo, mediante un verdadero diálogo se puede elaborar de manera conjunta una agenda de investigación que genere conocimiento relevante para los movimientos o actores sociales. Ella contrasta su anterior investigación-acción en Chiapas con una más reciente sobre mujeres indígenas, justicia comunitaria y justicia penal, y analiza el desafío de desarrollar esta última a partir de metodologías colaborativas, puesto que no se trataba de trabajar con mujeres organizadas que luchan por la justicia social, ni de acompañar procesos organizativos de los que ella había sido parte. Convencida de que “es importante salir del reducido espacio de la academia y de los oscuros entramados de la teoría y recuperar la trinchera del lenguaje creando puentes de comunicación entre nosotros(as) y la gente de a pie”, concluye diciendo: “Todo científico social es un periodista en potencia y hay que recuperar esa identidad” (2015, p. 101).

La tercera etnógrafa feminista es Sabine Masson, que se describe como una mujer blanca de clase media y nacionalidad suiza, que vivió años en Chiapas e hizo de su tesis doctoral una investigación activista

comprometida.²³ Masson hace una espléndida narración en primera persona donde entreteje elementos teóricos y metodológicos, además de que plantea cómo su compromiso político da sentido a su investigación. Al igual que Olivera y Hernández Castillo, ella menciona su posición contradictoria en la academia debido a ser activista. Relata que a partir del año 2000 inicia su investigación desde la perspectiva feminista poscolonial, con el fin de hacer un trabajo educativo, organizativo y etnográfico de largo plazo junto con un grupo de mujeres indígenas. Su encuadre era el de la epistemología feminista interseccional, pero su interrogante sobre “¿qué ocurre en la práctica?” (Masson, 2015, p. 66) la llevó a hacer una etnografía colaborativa feminista.

Masson señala que los principios que guiaron su trabajo etnográfico están arraigados en tradiciones socialmente comprometidas y de crítica del saber/poder en las ciencias sociales. Y describe su visión como “fundada principalmente en la antropología feminista, poscolonial e interpretativa, así como en la sociología cualitativa” (2015, p. 66). Ella se pregunta: “¿Fue relevante mi posición feminista poscolonial para construir un trabajo de co-labor en cada etapa del proceso de investigación? ¿Me acerqué a una forma de co-teorización o mi propuesta se quedó en el nivel formal?”. Su respuesta es muy autocrítica y dice que aunque abordó “el poder, la subjetividad, la reflexividad como elementos centrales de la investigación” (2015, p. 66), no cree que su trabajo sea integralmente colaborativo. Entre sus limitaciones señala que aunque trató de ensamblar el trabajo etnográfico y pedagógico en un objetivo común ella sola hizo la redacción final (2015, p. 71). En su conclusión, que subtitula: “Etnografía descolonial y práctica feminista transnacional”, habla de que la posicionalidad, la reflexividad y la subjetividad fueron sus principios al encontrarse con mujeres indígenas, y que al construir con ellas un trabajo educativo, organizativo y científico, se ubicó en “un proceso constante de desaprendizaje y aprendizaje” (2015, p. 74). Y, citando a Rappaport, lamenta que no alcanzó a dar el salto teórico metodológico

23. Luego la publicaría como libro, en coautoría con las mujeres tojolabales: *Tzome Ixuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha. Etnografía de una cooperativa en el marco de los movimientos sociales de Chiapas* (2008).

determinante: “el desplazamiento del control de la investigación de las manos de la etnógrafa hacia la esfera colectiva” (2015, p. 71).

Lamento reducir la riqueza del trabajo de estas investigadoras activistas en este somero resumen. Sus contribuciones son muchas y su compromiso data desde hace tiempo.²⁴

A guisa de conclusión: ponerle dientes a la etnografía

¿Cómo se responden hoy las preguntas que se formula Mercedes Olivera y que representan inquietudes que se han venido planteado personas que hacen investigación vinculadas a proyectos libertarios de grupos y pueblos? Ella se interroga:

¿hasta dónde hacemos realmente investigación comprometida? ¿Cuáles son los límites de nuestro compromiso? ¿Hasta dónde lo que hacemos es útil para el cambio? ¿Cómo evitar que mediante nuestro compromiso político de colaboración nos coloquemos o nos coloquen a las y los investigadores en posiciones de poder? ¿En qué momento la investigación se transforma en acción y qué papel podemos desempeñar los investigadores en las diferentes etapas del proceso? (2015, p. 116).

Si bien hace rato que en México y en otros países de América Latina la mayoría de quienes hacen antropología tiene un claro compromiso político con los grupos que investigan, resulta evidente que al asociar directamente sus investigaciones a la vida ética y política de las sociedades en las que están insertas, encaran un dilema persistente: ¿hasta dónde su activismo implica un sesgo o representa una amenaza para la validez de su trabajo? Obvio que hoy en día persisten ciertas inquietudes relativas a si asumir objetivos políticos afecta al rigor metodológico y la validez científica. Pese al evidente uso político que se le ha dado a la disciplina,

24. De las tres autoras citadas, es Hernández Castillo quien tiene más publicaciones, sola y en colaboración. Para una visión amplia de su perspectiva, véanse Shannon Speed, Rosalva Hernández Castillo y Lynn Stephen (2006); y, Liliana Suárez y Rosalva Hernández Castillo (2008).

hoy esa inquietud cobra relevancia, tal vez porque quienes hacen lo que antes se llamaba “antropología aplicada” en la actualidad lo hacen en contra del Estado.

Craig Calhoun (2008) señala que, no obstante el “trabajo académico activista” (*activist scholarship*) se sigue viendo como raro o sorprendente, es muy antiguo (él cita a Aristóteles, Maquiavelo y Marx). Calhoun habla de las dificultades que genera este tipo de investigación, pues los comités dictaminadores no están seguros sobre la forma de evaluar la investigación activista, por tres razones básicas:

1. La ciencia moderna (y más generalmente, la epistemología moderna) ha desarrollado un ideal del conocimiento basado en la observación objetiva, imparcial;
2. La universidad incluye una proporción mucho más amplia de trabajo académico que en el pasado (aunque no tanta como los académicos creen), y por lo tanto el trabajo académico está más contenido en agendas académicas y estructuras de carrera; y,
3. Se considera que el activismo expresa intereses individuales, o emociones, o compromisos éticos, en lugar de una perspectiva más reflexiva y más intelectualmente informada acerca de las cuestiones sociales (Calhoun, 2008, p. xiii).

Calhoun considera que la investigación activista va más allá del trabajo de incidencia (*advocacy*) y que le sirve a los grupos o movimientos sociales a mejorar el mundo, pues pone nuevos temas en la agenda pública y en la agenda de investigación, además de que fuerza la confrontación entre distintas perspectivas, lo que hace avanzar la ciencia social al crear conocimiento y abrir nuevas formas de pensamiento antinarcisista.²⁵

Además de reivindicar la riqueza epistemológica que conlleva hacer investigación en alianza o colaboración con movimientos sociales o grupos que luchan, varias personas que hacen investigación activista plantean que ese tipo de investigación contribuye al desarrollo del pensamiento crítico y a la desestabilización de los discursos del poder,

25. Ya Bourdieu, quien es un notable ejemplo de académico activista, planteó: “La forma de reflexividad que yo preconizo es paradójica, por el hecho de ser fundamentalmente *antinarcisista*” (Bourdieu y Wacquant, 1995, p. 46).

además de que puede producir efectos políticos sustantivos. Pongo como ejemplo de ello el Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan, que se llevó a cabo por el Día Internacional de la Mujer, del 8 al 10 de marzo del 2018 en el Caracol de Morelia, zona Tzots Choj. Tengo la impresión de que el trabajo que las antropólogas feministas activistas han estado desarrollando desde hace años en Chiapas tuvo mucho que ver con su impulso. Desde diciembre de 2017, en una misiva suscrita por las *comandantas* Jessica, Esmeralda, Lucía, Zenaida y una niña que firma con el nombre de “Defensa Zapatista”, el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) convocó a la realización de este encuentro donde estarán “mujeres que luchan, resisten y se rebelan en contra del sistema capitalista machista y patriarcal”. Miles de mujeres indígenas de todos los caracoles zapatistas, así como de mujeres de 27 estados del país y 34 países del mundo llegaron para participar, convocadas todas por el Comité Clandestino Revolucionario Indígena-Comandancia General (CCRI-CG) del ezln “y a nombre de las niñas, jóvenes, adultas, ancianas, vivas y muertas, *concejales*, juntas, promotoras, milicianas, *insurgentas* y bases de apoyo zapatistas”. La fertilización cruzada de ideas con feministas que llevan años de trabajo político y de investigación en Chiapas se expresó en el discurso de cierre del encuentro:

Por eso este encuentro es por la vida. Tenemos que luchar por la vida.
 ¡Que vivan todas las mujeres del mundo! ¡Que muera el sistema patriarcal!
 Desde las montañas del Sureste Mexicano. Las mujeres zapatistas.

Desde el título y el esquema incluyente de participación, este *Primer Encuentro... de Mujeres que Luchan* retoma la aspiración que muchas feministas han expresado desde hace años: lograr una acción feminista transnacional solidaria entre diversas luchas de las mujeres en el mundo.

En la actualidad, la discusión sobre la responsabilidad inherente a un trabajo académico feminista contempla cómo incide hoy el proceso de globalización neoliberal en las vidas de los seres humanos, y en los últimos lustros muchas antropólogas feministas activistas han investigado aspectos de la brutal desigualdad existente y sus múltiples consecuencias. Así, varias antropólogas activistas han avanzado en reflexiones y

propuestas sobre lo que conlleva hoy el aspecto ético de hacer investigación, en especial cuando implica presenciar situaciones dolorosas e injustas. Nancy Scheper-Hughes (2006), quien reivindica la “primacía de lo ético”, señala que esto requiere tener una *accountability* (“responsabilidad/rendición de cuentas”) moral ante ciertas situaciones extremas que presencian las personas que hacen antropología.²⁶ A ella le preocupó la actitud de muchos de sus colegas, fascinados con símbolos, metáforas y signos, pero incapaces de registrar la materialidad del sufrimiento humano. Scheper-Hughes comenta que

aunque la idea de una antropología activa, comprometida políticamente y moralmente implicada a muchos antropólogos les parece desagradable, viciada, incluso los atemoriza, esto ocurre menos en América Latina, India y ciertos países de Europa, como Italia y Francia, donde el proyecto antropológico es, a la vez, etnográfico, epistemológico y político, y donde quienes hacen antropología se comunican ampliamente con la “polis” y con el “público” (2006, p. 506).

Obvio que asumir y desarrollar esta perspectiva implica, inevitablemente chocar con incómodos obstáculos ideológicos y fuertes barreras académicas y políticas; y aún más hoy, cuando según Gustavo Lins Ribeiro la antropología se vuelve una “cosmopolítica” (Lins, 2011, p. 69). De ahí resulta ineludible la necesidad de construir amplios canales de comunicación mediante un largo contacto interpersonal que aliente la confianza. Con todo, queda pendiente un asunto toral: ¿qué hacer ante los horrores en campo que llegan a presenciar quienes hacen antropología? Este dilema llevó a Philippe Bourgois a recuperar una demanda del campo político para plantear que es necesario aplicarla al campo de estudio: “Ponerle dientes políticos a la etnografía” (Bourgois, 2006, p. xi). Esa se perfila hoy como una tarea pendiente del activismo académico feminista.

26. Nancy Scheper-Hughes recuerda que cuando ella empezó a escribir sobre el hambre crónica entre los cortadores de caña de Brasil y la manera en que se medicaba a sus criaturas, con una mezcla de mala fe y complicidad que provocaba los fallecimientos infantiles, muchos de sus colegas reaccionaron con enojo. En una sesión de la American Anthropological Association, Paul Riesman le preguntó si lo que había hecho era “una antropología del mal” dejando de lado a la antropología (Scheper-Hughes, 2006).

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila (1990). Can there be a feminist ethnography? *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory*, 5(1), 7-27.

Abu-Lughod, Lila (2006). Writing against Culture. En Ellen Lewin (ed.). *Feminist Anthropology. A Reader* (pp. 153-169). Londres: Blackwell Publishing.

Behar, Ruth y Deborah A. Gordon (1995). *Women Writing Culture*. Berkeley: University of California.

Bell, Diane (1993). Yes Virginia, there is a feminist ethnography: reflections from three Australian fields. En Diane Bell, Pat Caplan y Karim Wazir Jahan (eds.), *Gendered Fields. Women, Men & Ethnography* (pp. 28-43). Nueva York y Londres: Routledge.

Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Taurus: Madrid.

Bourdieu, Pierre (coord.) (1999). *La miseria del mundo*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, Pierre y Loïc J. D. Wacquant (1995). *Respuestas. Por una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

Bourgois, Philippe (2006). Foreword. En Victoria Sanford y Asale Angel-Ajani (comps.), *Engaged Observer. Anthropology, Advocacy and Activism*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.

Calhoun, Craig (2008). Foreword. En Charles R. Hael (coord.), *Engaging Contradictions. Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship* (pp. XII-XXVI). Berkeley: University of California.

Castañeda, Martha Patricia (2010). Etnografía feminista. En Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 233-257.) México: UNAM.

Castañeda, Martha Patricia (2012). Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de Antropología Social*, (36), 33-49.

Clifford, James (1986). Introduction: Partial Truths. En James Clifford y George E. Marcus (coords.). *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 1-26.) Berkeley: University of California Press.

Craven, Christa y Dána-Ain Davis (2014). *Feminist Activist Ethnography. Counterpoints to Neoliberalism in North America*. Maryland: Lexington Books.

Escobar, Arturo (2015). Presentación. En Xochitl Leyva Solano *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo I* (pp. 9-11). San Cristóbal Las Casas: Cooperativa Editorial Retos.

Gargallo, Francesca (2014). *Feminismos desde Abya Yala. Ideas y proposiciones de las mujeres de 607 pueblos en nuestra América*. México: Editorial Corte y Confección.

Goldsmith, Mary (1986). Debates antropológicos en torno a los estudios sobre la mujer. *Nueva Antropología*, 30, 149-171.

Goldsmith, Mary (1992). Antropología de la mujer: ¿antropología de género o antropología feminista. *Debate Feminista*, 6, 341-346.

Grimson, Alejandro, Silvina Merenson y Gabriel Noel (comps.) (2011). *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Hale, Charles R. (coord.) (2008). *Engaging Contradictions. Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. Berkeley: University of California Press.

Hernández Castillo, Rosalva (2001). Entre el etnocentrismo feminista y el esencialismo étnico. Las mujeres indígenas y sus demandas de género. *Debate feminista*, 24, 206-230.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2008). Feminismos poscoloniales: reflexiones desde el sur del Río Bravo. En Liliana Suárez y Rosalva Aída Hernández C. (eds.), *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes* (pp. 75-113). Madrid: Cátedra.

Hernández Castillo, Rosalva Aída (2015). Hacia una antropología socialmente comprometida desde una perspectiva dialógica y feminista. En Xochitl Leyva Solano *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo II* (pp. 83-106). San Cristóbal Las Casas: Cooperativa Editorial Retos.

Hymes, Dell (ed.) (1974). *Reiventing Anthropology*. Nueva York: Vintage Books.

Krotz, Esteban (1993). La producción de la antropología en el Sur: características, perspectivas, interrogantes. *Alteridades*, 3(6), 5-11.

Krotz, Esteban (2015). En el Sur y del Sur: sobre condiciones de producción y genealogías de la antropología académica en América Latina. En Xochitl Leyva Solano *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo II* (pp. 403-432). San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos.

Lamphere, Louise (1974). Strategies, Cooperation, and Conflict Among Women in Domestic Groups. En Michelle Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society* (pp. 97-112). Stanford: Stanford University Press.

Lamphere, Louise (2016). Feminist Anthropology Engages Social Movements. Theory, Ethnography and Activism. En Ellen Lewin y Leni M. Silverstein (eds.), *Mapping Feminist Anthropology in the Twenty-First Century* (pp. 41-64). Nueva Jersey: Rutgers University Press.

Lassiter, Luke Eric (2005a). Collaborative Ethnography and Public Anthropology. *Current Anthropology*, 46(1), 83-106.

Lassiter, Luke Eric (2005b). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: The University of Chicago Press.

Leiris, Michel (1950). L'ethnologue devant le colonialisme. *Les Temps Modernes*, 58, 357-374.

Lewin, Ellen (ed.) (2006). *Feminist Anthropology. A Reader*. Oxford: Blackwell Publishing.

Lewin, Ellen y Leni M. Silverstein (eds.) (2016). *Mapping feminist anthropology in the Twenty-first Century*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.

Leyva Solano, Xochitl (2007). ¿Antropología de la ciudadanía?... étnica. En construcción desde América Latina. *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, 5(1), 35-59.

Leyva Solano, Xochitl (2015a). Breve introducción a los tres tomos. En Xochitl Leyva et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo I.* (pp. 23-34). San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos.

Leyva Solano, Xochitl (2015b). Una mirada al Tomo I. En Xochitl Leyva et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo I.* (pp. 36-103). San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos.

Leyva Solano, Xochitl (2015c). ¿Academia versus activismo? Repensarnos desde y para la práctica teórico-política. En Xochitl Leyva et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo II* (pp. 199-222). San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos.

Leyva Solano, Xochitl (2015d). La obra que camina. En Xochitl Leyva et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo III.* (pp. 9-11). San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos.

Leyva Solano, Xochitl; Araceli Burguete y Shannon Speed (coords.) (2008). *Gobernar (en) la diversidad: experiencias indígenas desde América Latina. Hacia la investigación de co-labor*. México: CIESAS/Flacso Ecuador y Flacso Guatemala.

Leyva Solano, Xochitl y Sharon Speed (2015). Hacia la investigación descolonizada: nuestra experiencia de colabor. En Xochitl Leyva et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo I* (pp. 451-480). San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos.

Lins Ribeiro, Gustavo (2011). La antropología como cosmopolítica: globalizar la antropología hoy. En Alejandro Grimson, Silvina Merenson y Gabriel Noel (comps.). *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad* (pp. 69-96). Buenos Aires: Siglo XXI.

MacCormack, Carol y Marilyn Strathern (1980). *Nature, Culture and Gender*. Cambridge: Cambridge University Press.

Marcus, George E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, 24, 95-117.

Martín Barbero, Jesús y Sarah Corona Berkin (2017). *Ver con los otros. Comunicación intercultural*. México: FCE.

Mascia-Lees, Frances E. y Nancy Johnson Black (2000). *Gender and Anthropology*. Illinois: Waveland Press.

Masson, Sabine (con María Aguilar, Catalina Aguilar, Martha Aguilar, Juana Cruz Jiménez, María Cruz Jiménez y Teresa Jiménez López) (2008). *Tzome Ixuk: una historia de mujeres tojolabales en lucha. Etnografía de una cooperativa en el marco de los movimientos sociales de Chiapas*. México: Plaza y Valdés.

Masson, Sabine (2015). Transformar la investigación desde las prácticas feministas poscoloniales. De vuelta a mi experiencia etnográfica y activista con Tzome Ixuk. En Xochitl Leyva et al. *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo II* (pp. 59-82). San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos.

Moore, Henrietta L. (1988). *Feminism and Anthropology*. Cambridge: Polity Press.

Moore, Henrietta L. y Todd Sanders (eds.) (2006). *Anthropology in Theory. Issues in Epistemology*. Oxford: Blackwell Publishing.

Nabudere, Dani Wadada (2008). Research, Activism and Knowledge Production. En Charles R. Hale (coord.), *Engaging Contradictions Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship* (pp. 62-87). Berkeley: University of California Press.

Okely, Judith (1992). Anthropology and autobiography: participatory experience and embodied knowledge. En Judith Okely y Helen Callaway (coords.), *Anthropology and Autobiography* (pp. 1-28). Londres: Association of Social Anthropologists/Routledge.

Olivera Bustamante, Mercedes (1995). Práctica feminista en el movimiento zapatista de liberación nacional. En Rosa Rojas (ed.), *Chiapas ¿y las mujeres qué?*, vol. ii (pp. 168-184). México: CICAM.

Olivera Bustamante, Mercedes (2015). Investigar colectivamente para conocer y transformar. En Xochitl Leyva et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo II* (pp.105-124). San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos.

Olson, Gary A. y Elizabeth Hirsh (coords.) (1995). *Women Writing Culture*. Nueva York: University of New York Press.

Ortner, Sherry (1974). Is Female to Male as Nature is to Culture? *Feminist Studies*, 2(I), 5-31.

Ortner, Sherry (1974). Is Female to Male as Nature is to Culture? Revisado. En Michelle Zimbalist Rosaldo y Louise Lamphere (eds.), *Women, Culture and Society* (pp. 67-87). Stanford: Stanford University Press.

Ortner, Sherry (1995). Resistance and the problem of ethnographic refusal. *Comparative Studies in Society and History*, 37 (1), 173-193.

Ortner, Sherry (1996). *Making Gender. The Politics and Erotics of Culture*. Boston: Beacon Press.

Ortner, Sherry y Harriet Whitehead (eds.) (1981). *Sexual Meanings: the Cultural Construction of Gender and Sexuality*. Cambridge: Cambridge University Press.

Phillips, Lynne y Sally Cole (comps.) (2013). *Contesting Publics. Feminism, Activism and Ethnography*. Londres: Pluto Press.

Pratt, Mary Louis (1986). Fieldwork in Common Places. En James Clifford y George E. Marcus (eds.), *Writing Culture* (pp. 27-51). Berkeley: University of California Press.

Rappaport, Joanne (2015). Más allá de la observación participante: la etnografía colaborativa como innovación teórica. En Xochitl Leyva *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo I* (pp. 323-352). San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos.

Reiter, Rayna R. (ed.) (1975). *Toward an Anthropology of Women*. Nueva York/ Londres: Monthly Review Press.

Rosaldo, Michelle Zimbalist (1980). The Use and Abuse of Anthropology: Reflections on Feminism and Cross Cultural Understanding. *Signs*, 5 (3), 389-417.

Rosaldo, Michelle Zimbalist y Louise Lamphere (eds.) (1974). *Women, Culture and Society*. Stanford: Stanford University Press.

Rosaldo, Michelle Zimbalist y Louise Lamphere (1975). The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex. En Rayna R. Reiter (ed.), *Toward an Anthropology of Women*. Nueva York: Monthly Review Press.

Rosaldo, Renato (2011). La narrativa en la etnografía: el imaginario asimétrico, el punto de vista y la desigualdad. En Alejandro Grimson, Silvina Merenson y Gabriel Noel (comps.), *Antropología ahora. Debates sobre la alteridad* (pp. 61-68). Buenos Aires: Siglos XXI.

Sacks, Karen (1982). *Sisters and Wives. The Past and Future of Sexual Equality*. Chicago: University of Illinois Press.

Sanday, Peggy (1981). *Female Power and Male Dominance*. Cambridge: Cambridge University Press.

Sanday, Peggy Reeves y Ruth Gallagher Goodenough (eds.) (1990). *Beyond the Second Sex. New Directions in the Anthropology of Gender*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Sanford, Victoria y Asale Angel-Ajani (2006). *Engaged Observer. Anthropology, Advocacy and Activism*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.

Scheper-Hughes, Nancy (2006). The Primacy of the Ethical: Propositions for a Militant Anthropology. En Henrietta L. Moore y Todd Sanders (comps.), *Anthropology in Theory. Issues in Epistemology* (pp. 506-512). Oxford: Blackwell Publishing.

Scholte, Bob (1974). Toward a Reflexive and Critical Anthropology. En Dell Hymes (coord.), *Reinventing Anthropology* (pp. 430-458). Nueva York: Vintage Books.

Speed, Shannon (2006). At the Crossroads of Human Rights and Anthropology: Toward a Critically Engaged Activist Research. *American Anthropologist*, 108(1), 66-76.

Speed, Shannon (2015). Forjado en el diálogo: hacia una investigación activista críticamente comprometida. En Xochitl Leyva *et al.*, *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras. Tomo II.* (pp. 237-298). San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos.

Speed, Shannon, Rosalva Aída Hernández Castillo y Lynn M. Stephen (comps.) (2006). *Dissident Women: Gender and Cultural Politics in Chiapas*. Austin: University of Texas.

Stacey, Judith (1988). Can there be a feminist ethnography? En *Women's Studies International Forum*, 11(1), 21-27.

Stephen, Lynn (2013). *We Are the Face of Oaxaca: Testimony and Social Movements*. Durham: Duke University Press.

Strathem, Marilyn (1987). An Awkward Relationship: the Case of Feminism and Anthropology. *Signs*, 12(2), 276-292.

Suárez Navaz, Liliana y Rosalva Aída Hernández (eds.) (2008). *Descolonizando el feminismo. Teorías y prácticas desde los márgenes*. Madrid: Cátedra.

Visweswaran, Kamala (1994). *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota.

Warman, Arturo *et al.* (1970). *De eso que llaman antropología mexicana*. México: Nuestro Tiempo.

Warren, Kay B. (2006). Perils and promises of engaged anthropology. Historical transitions and ethnographic dilemmas. En Victoria Sanford y Angel-Ajani (eds.), *Engaged Observer. Anthropology, Advocacy and Activism* (pp. 213-227). Nueva Jersey: Rutgers University Press.

De la investigación circunstancial al activismo académico

Una reflexión *post facto**

Nunca sirve, con el mero fin de consolarse de él,
ennoblecere un destino que es forzoso padecer.

(Gesualdo Bufalino, *Perorata del apestado*).

Hace años, George E. Marcus acuñó el concepto “activista circunstancial” para nombrar a quien realiza un tipo de investigación que pone a prueba los límites de la etnografía, al adaptar “formas antiguas de prácticas etnográficas de campo a objetos de estudio más complejos” (1995, p. 95). En estas páginas me inspiro en el concepto de Marcus para narrar el proceso por el cual pasé de activista feminista a investigadora “circunstancial” para, finalmente, asumirme como investigadora activista (*activist scholar*). Un objetivo en este capítulo es, a partir de una autorreflexión, mostrar algunos momentos de ese proceso, pues considero relevante dar cuenta de ciertos factores psíquicos y políticos que confluyen en la investigación antropológica. En la primera parte relato el inicio del acompañamiento político que di a una trabajadora sexual que estaba comprometida en la lucha contra el virus de la inmunodeficiencia humana-síndrome de inmunodeficiencia adquirida (VIH-sida). Luego explico cómo, de ser su asesora política, me integré a una investigación internacional sobre el uso del condón entre las trabajadoras sexuales. En la tercera parte narro la forma en que nuestra relación se quebró por diferencias políticas. En la cuarta sección hablo acerca de la transformación

* Extraído de Lamas, Marta (2021). De la investigación circunstancial al activismo académico. Una reflexión *post facto*. En Rodrigo Parrini y Karine Tinat (coords.), *El sexo y el texto. Etnografías de la sexualidad en América Latina*. México: COLMEX.

de mi activismo político en una parte sustantiva de mi trabajo académico. En la quinta concluyo con una breve reflexión acerca del activismo académico feminista y de cómo la intersubjetividad al mismo tiempo que potencia el proceso de investigación también impone restricciones en la escritura.

Mi llegada al campo del comercio sexual callejero

A finales de la década de 1980 yo había interrumpido mi formación profesional en la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y era lo que el argot universitario califica de “fósil”: una estudiante que mantiene una presencia intermitente en su casa de estudios, sin avanzar en el proceso de titulación de la carrera. En ese entonces laboraba en la revista *Nexos*, cuyo ambiente intelectual me resultaba muy estimulante; en paralelo, mantenía mi activismo feminista.¹ Carlos Monsiváis me había transmitido la importancia de que las feministas nos involucráramos en la lucha contra el VIH-sida, y seguramente él influyó para que el director de. Consejo Nacional de Prevención y Control del Sida (Conasida) —el doctor Jaime Sepúlveda— me invitara a participar en el *I Encuentro Nacional de Sida y Participación Social* que se llevó a cabo en 1989. En la mesa donde me tocó exponer me sentaron junto a Claudia Colimoro, una guapa rubia platinada que declaró públicamente ser “prostituta” y habló de la importancia de concientizar a sus compañeras sobre el uso del condón. Al terminar la sesión, pedí que me presentaran con ella y le manifesté mi interés por acompañarla en su trabajo de concientización sobre el uso del condón; le di mi teléfono y le pedí que por favor me llamara para que platicáramos. Me miró con extrañeza y nos despedimos.

Para entonces yo ya había leído sobre los procesos de colaboración que se daban entre feministas y trabajadoras sexuales en Estados Unidos y en varios países de Europa, y racionalicé mi interés como parte de un proyecto político feminista. A lo largo de mi activismo feminista, había

1. Aunque trabajé como asistente de la dirección de la revista *Nexos* de enero de 1986 a diciembre de 1993, gracias a la solidaridad de mi jefe, Héctor Aguilar Camín, simultáneamente sostuve mi activismo: en 1990 fundé la revista *Debate Feminista* y, en 1992, el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE).

acompañado políticamente a mujeres muy distintas (obreras, trabajadoras del hogar, enfermeras, secretarias y empleadas universitarias), pero no a trabajadoras sexuales, tan olvidadas por la izquierda y por las feministas de México. En el encuentro fortuito con Claudia, vislumbé que se abriría un campo de intervención política novedosa y fértil en la capital del país. A los pocos días, una madrugada, recibí su llamada: estaba detenida en una delegación y esperaba que yo, que tenía aspecto de “licenciada”, llegara a confirmar que el trabajo de difusión del condón que ella hacía estaba avalado por el gobierno. Hoy interpreto esa petición como una forma de ponerme a prueba. Esos telefonemas a altas horas de la noche se repitieron y, a partir de mi respuesta, Claudia me permitió ir con ella en las rondas que hacía por ciertos *puntos* para hablar de la epidemia e impulsar el uso del condón.²

Cuando empecé a acompañar políticamente a Claudia, ella lideraba un grupo de “representantes” de las trabajadoras sexuales e intentaba lograr acuerdos con las autoridades de las tres delegaciones con el índice más alto de “prostitución” visible: Cuauhtémoc, Miguel Hidalgo y Venustiano Carranza.³ Ella aceptó mi compañía, aunque no dilucidó claramente qué era lo que yo quería; entendió que yo no andaba detrás de una comisión, ni pretendía abrir un *punto* por mi cuenta, y que ni siquiera me interesaba ligarme a un cliente. Ahora bien, no iba por dinero, ni tampoco por “aventuras”, entonces, ¿qué buscaba? No bastó asumirme como feminista. Al no encajar dentro de los roles establecidos, surgen dudas sobre quién eres y qué quieres: ¿era una espía de la competencia, una periodista o una agente del gobierno?

Poco a poco, pese a sospechar de mi propósito, Claudia fue comprobando las ventajas que implicaba la relación conmigo. Parte de mi “capital” era mi relación con Carlos Monsiváis. Gracias a él, le conseguí a Claudia cita con dos delegados importantes, el de la Cuauhtémoc

2. Se llamaban *puntos* los lugares “tolerados” por las autoridades delegacionales para que las trabajadoras sexuales se “pararan” a ofrecer sus servicios.

3. Las autoridades delegacionales llamaban “representantes” a quienes las chicas calificaban de “madrotas”. Luego, a partir de que Conasida impulsó el trabajo de difusión sobre VIH-sida, también se las siguió nombrando como “representantes”. Desde una perspectiva laboral, estas microempresarias eran las “jefas” de sus empleadas, quienes no tenían derechos laborales.

(Ignacio Vázquez Torres) y el de la Venustiano Carranza (Roberto Albores Guillén). También por Monsiváis tuvimos acceso al entonces procurador de Justicia del Distrito Federal, Ignacio Morales Lechuga. Claudia vio que yo era una aliada útil, con buenos contactos y con cierto margen de influencia, y me aprovechó como “asesora política”, la figura con la que algunas feministas hacíamos nuestro activismo. Al principio, Claudia me codificó de acuerdo con su sistema clasificatorio de género: una señora “fresa”, un tanto rara, que quién sabe qué se traía entre manos, pero que parecía dispuesta a “ayudarla”. Por mi parte, yo la clasifiqué de acuerdo con el estereotipo feminista: una víctima con potencial de transformación. Así iniciamos una relación de colaboración política, no exenta de afecto.

Seguir a Claudia en sus rondas por los puntos me implicó descubrir una dimensión que desconocía, y esos territorios nocturnos me parecieron, además de peligrosos, de una sordidez deprimente. Además, al principio me sentía incómoda, pues percibía que mi mera presencia –¡tan atípica!– inquietaba de alguna manera a las *chicas*.⁴ ¿Quién era yo; qué pretendía? No era una de ellas ni tampoco me veía como policía ni como madrota. Yo recordaba la dura crítica de Monsiváis hacia ciertas personas que salen de noche a visitar “antros” como quien va al zoológico, para ver especímenes extraños, y trataba de no mirarlas fijamente. Hoy pienso que esa actitud evitativa pudieron haberla interpretado como un gesto despreciativo de mi parte.

Anthony Cohen (1992) habla de la incertidumbre que sienten quienes hacen antropología cuando la gente que está en el campo que investigan les formula la pregunta “¿quién eres?”. Este antropólogo dice que el dilema de cómo responder implica –al mismo tiempo– cuestiones de autoconocimiento y de estrategia:

¿Qué debo contestar? (por ejemplo, ¿qué es lo políticamente correcto contestar?); o ¿qué puedo decir? (por ejemplo, ¿qué puedo decir que sea inteligible?) ¿Existe acaso una respuesta que sea al mismo tiempo entendible y fiel? ¿Acaso yo mismo sé quién soy? (1992, p. 221).

4. *Chicas* es el término con el cual se nombraba a las jóvenes trabajadoras sexuales paradas en los *puntos*.

¿Quién era yo? Claudia me presentaba como “una amiga” y yo percibía la desconfianza que despertaba mi presencia: ¿qué tipo de “amiga” era? Decir que yo era feminista no aclaraba mucho, y menos aún responder que trabajaba en *Nexos*: “¿nex... qué?” A Claudia la ubicaban como del “ambiente” y a mí me veían como una mezcla de funcionaria de Conasida, periodista, o espía de la competencia. Claudia pertenecía a un estrato social diferente del de las otras mujeres, tanto por su origen familiar como porque venía del trabajo en departamentos. A las dos nos llamaban *güeras*, con esa especie de admiración y resentimiento que en un país racista como México provoca el tono claro de piel. Éramos diferentes no solo de las chicas que trabajaban en la calle, sino también de las madrotas. Y pese a que las dos éramos *güeritas*, también eran evidentes las diferencias entre nosotras. Pero lo que resultaba más incomprensible era mi declarado interés como “feminista”. Aunque en esos primeros meses yo no me sentía, ni me asumía, como “antropóloga”, ahora puedo interpretar que durante ese tiempo se dio lo que lo que Mary Louise Pratt (1986) denomina la “inexplicabilidad e injustificabilidad” de la presencia del antropólogo. Sí: a sus ojos mi figura de activista feminista era ambas cosas: inexplicable e injustificable.

Mi tránsito a investigadora

Luego de estar acompañando de manera intermitente a Claudia, la doctora Patricia Uribe, en ese momento encargada del Centro Flora de Conasida, y el entonces Director de Epidemiología de la Secretaría de Salud, doctor Mauricio Hernández Ávila, me invitaron a participar en la investigación internacional *Multi-center Intervention Study on Commercial Sex Workers and HIV Transmission* (Uribe *et al.*, 1991), que el *AIDS and Reproductive Health Network* llevó a cabo en Estados Unidos, Etiopía, México y Tailandia. Las mujeres que aceptaban entrar al programa de Conasida decían que no utilizaban condón con todos los clientes, sino que ellas “seleccionaban” con quién sí y con quién no. Dicha investigación se propuso explorar, con métodos cualitativos y cuantitativos, qué

estaba pasando.⁵ Como antropóloga yo haría la “observación participante” para detectar y registrar las modalidades en la negociación en la calle del uso del condón: las actitudes de las trabajadoras frente a los clientes, la forma en que les proponían usar condón, las respuestas de los clientes cuando ellas les decían “con condón” y, caso extravagante en ese tiempo, si algún cliente exigía uso del preservativo.

Hablé con Claudia respecto de esa invitación para participar en la investigación, en especial, acerca de lo importante que sería esclarecer ante las propias trabajadoras sus actitudes y conductas acerca del condón, y también sobre lo que implicaba cambiar mi acompañamiento político para dedicarme a la investigación.⁶ Le gustó la idea, y más le gustó que se “aclarara” mi papel, pues mi activismo feminista no resultaba creíble. También ocurrió lo mismo con las representantes/madrotas, a quienes les costaba entender que yo no trabajaba para ningún partido político, sino para una causa. Al principio creyeron que yo estaba con Claudia porque me pagaba, y me insinuaron que con ellas ganaría más. Cuando les aclaré que no existía ninguna remuneración económica, mi desinterés económico les resultó de lo más sospechoso. Pero cuando les comuniqué que me habían invitado a participar en una investigación, y asumí mi papel de antropóloga, se terminaron las sospechas. Mi conducta –o sea, mi activismo feminista– ya no era “inexplicable e injustificable”, como diría Pratt, y asumirme como antropóloga aclaró el misterio de mi presencia en el campo.

¿Qué ocurrió cuando transité de “asesora política” a “antropóloga”? Mi perspectiva se tornó más compleja. “Pararme” en un punto, noche tras noche, significó descubrir un contexto cuya violencia e incomodidades apenas había vislumbrado en mis anteriores rondas. Los puntos para llevar a cabo mi investigación fueron los mismos que había visitado

5. La muestra fue de 914 trabajadoras sexuales a quienes se aplicó un cuestionario con 120 variables. Además se realizaron entrevistas personales en profundidad y se llevaron a cabo reuniones con ocho grupos focales (Uribe *et al.*, 1991).

6. No siempre coinciden las necesidades de las personas con los objetivos de la investigación científica. Mi paso por la ENAH me inculcó la preocupación de formular una perspectiva de investigación responsable. Al sopesar los usos potenciales que se le podía dar a la investigación acerca de cómo se daba –si es que se daba– la negociación del condón entre trabajadora sexual y cliente, vi con buenos ojos que se obtuviera una información que resultara útil frente a la amenaza del sida.

con Claudia y donde ya me conocían: Sullivan, la zona alrededor de la Comisión Federal de Electricidad (CFE) y el puente de Insurgentes y el Viaducto. Aunque ya llevaba tiempo acompañando a Claudia, fue hasta darle cierta disciplina al proceso de observación cuando experimenté lo duro que es pararse mínimo cuatro días fijos a la semana –miércoles, jueves, viernes y sábados– de diez de la noche a dos o tres de la madrugada.⁷

Al principio me resultó difícil permanecer mucho tiempo parada para realizar la observación, pues pese a la relación que las representantes ya tenían con Claudia, no querían que averiguara el tamaño de su negocio. Ante esa dificultad, Claudia propuso entonces abrir un punto nuevo, controlado por ella y –con el apoyo de las autoridades de Epidemiología y Conasida– organizó el punto de El Oro. Así, en la colonia Roma, en la calle El Oro esquina con Monterrey, fue el lugar donde me “paré” de diez de la noche a dos, tres o cuatro de la madrugada, dependiendo del movimiento. Además de “pararme” en ese punto pasé varias noches en los vestíbulos de algunos hoteles en donde las chicas llevaban a los clientes, y muchas madrugadas desayuné con ellas después de la noche de trabajo.⁸

A diferencia de otras situaciones de investigación en campo, donde a la antropóloga que investiga se la acepta como una extraña, aquí –para no despertar suspicacias o temores entre los clientes– yo me debía ver como una chica más. Aunque cumplí con esa exigencia, tratando de adecuar mi apariencia, era obvio que yo era un sapo de otro pozo. A las chicas, Claudia les dijo que yo era una amiga suya, que hacía una investigación sobre si los clientes aceptaban o no el uso del condón; que me iba a “parar” con ellas, pero que no me iba a ir con ningún cliente, y que si alguno se ponía necio, que lo distrajeran o atajaran. Lo único en lo que fue inflexible fue en el tomar notas: los clientes no debían verme escribiendo, pues podían creer que yo era policía o periodista.⁹ Las primeras noches fui incapaz

7. Había puntos que trabajaban seis días a la semana, de martes a domingo, otros cuatro o cinco; y, algunos excepcionalmente los siete días. Eso dependía de varias cuestiones, entre ellas: la ubicación del punto y de lo “prestigiado” que estuviera en su oferta de “caras nuevas” o incluso extranjeras.

8. La duración del proceso de observación fue de casi diez meses, entre enero y octubre de 1990, con el periodo más intenso en el punto *sui generis* de El Oro.

9. Escribí mi diario de campo a ratos, sentada en el auto, o al regresar a mi casa. Con frecuencia el cansancio hacía que apenas consignara mis observaciones en unas rápidas líneas.

de estar “parada” todo el tiempo, y me iba a sentar algunos ratos al auto, donde aprovechaba para escribir rápidamente alguna impresión.

Aunque la observación fue mucho más difícil de lo que imaginé, al mismo tiempo, la transgresión de estar en el punto se volvió muy gratificante: el riesgo de la noche en la calle, además de provocarme miedo, me resultó sumamente atractivo. Pasadas las primeras semanas de sobresaltos, con la rutina decodifiqué ciertas señales de alarma, y aprendí a estar alerta con los clientes borrachos y con los judiciales. Y así como controlé mi miedo también me obsesioné con el punto. Vivía para irme por la noche con las chicas. Llegaba a El Oro entre 9:30 y 10 de la noche y me quedaba, dependiendo de si era un miércoles o un viernes, de si era quincena o no, hasta la una o las tres de la mañana. Mi vida se trastornó totalmente, y no solo por los horarios. Estaba fascinada por la dinámica de complicidad que se generaba en el punto, me asombraba la mezcla de sutileza y *cabronez* con la que las chicas manejaban a los clientes; y pese a ver ciertos aspectos negativos de esa situación, me intrigaban las fantasías que circulaban en torno al intercambio carnal. Y debo reconocer que no solo el “adrenalinazo” del punto me mantenía entusiasmada; la opinión de Monsiváis me importaba mucho, y él se mostraba interesado en lo que yo estaba haciendo.

El quiebre por las diferencias políticas

La relación con Claudia resultó muy productiva tanto política como antropológicamente, pero sería ingenuo pensar que el interés político o el antropológico fueron las únicas razones que provocaron un cierto *rapport* entre nosotras. Aunque al principio ella me veía como la “licenciada” con los conectes, la distancia social se acertó cuando no tuve temor a contaminarme con el estigma, y estuve dispuesta a arriesgarme a circular públicamente en ese ambiente.¹⁰ También contribuyó que al

10. Tuve ocasión de comprobar esa idea de “contaminación” una vez que le solicité a Aguilar Camín el uso de la sala de juntas de *Nexos* para una reunión con las trabajadoras sexuales. La reacción de rechazo de las secretarías en *Nexos* fue impresionante, como si la presencia de las trabajadoras sexuales las fuera a contaminar o afectar en su reputación de mujeres “decentes”.

principio no vi a Claudia como una informante, sino como una potencial feminista. Aunque inicialmente ella interpretó que por morbo yo quería “conocer” el ambiente de la “prostitución”, luego entendió que yo iba tras un objetivo político distinto, que no era el tradicional: no quería ni control ni dinero. Así, paulatinamente se produjo una cercanía amistosa: ella venía a mi casa, conoció a mi hijo y a mis amigas; yo iba a la suya, conocí a sus hijas y a su hijo. Sin embargo, no deseo mistificar nuestra relación, ni idealizar a Claudia.¹¹ En cualquier relación política siempre hay un elemento de poder, y la nuestra estaba cruzada por diferencias de clase social y de estatuto simbólico, muy marcadas ambas. Aun cuando ella me dio la clave de entrada a ese mundo y me acompañó durante mi recorrido, la desigualdad entre nosotras se manifestaba de distintas maneras. Además, yo me convertí en una “experta” en el tema de la “prostitución”, y hoy escribo sobre Claudia mientras ella no escribe sobre mí, ni sobre su experiencia.

A Claudia, Humanos del Mundo Contra el Sida –la asociación civil auspiciada por Conasida– la lanzó como líder de las trabajadoras sexuales. Formada con la pretensión de defender la salud de las trabajadoras sexuales, esa organización no gubernamental (pero apoyada por el gobierno) tuvo el objetivo de hacer prevención entre los grupos de trabajadoras de vía pública.¹² Los funcionarios de Conasida detectaron en Claudia Colimoro a una líder potencial, por ello la invitaron a formar parte de la asociación civil. Claudia era un personaje raro, no trabajaba en la calle, sino en departamentos y *estéticas*, tenía facilidad de palabra

11. Claudia no estuvo exenta de cometer graves errores, como su nefasta participación en el cierre del Centro de Atención Interdisciplinaria y Servicios (CAIS). Este CAIS, que la Comisión de Derechos Humanos del Distrito Federal abrió en 1998, tenía un consultorio de atención médica y psicológica, y una guardería para los hijos de las trabajadoras sexuales. Con la llegada de Emilio Álvarez Icaza como *ombudsman* a la Comisión, se suscitó un conflicto y Claudia Colimoro y otras trabajadoras sexuales tuvieron un choque que provocó el lamentable cierre –en 2004– de ese espacio. Elvira Reyes Parra (2007) relata el incidente que yo desconocí cuando ocurrió.

12. Se formó desde Conasida para administrar fondos proporcionados por la Fundación Hivos (por sus siglas en holandés: *Humanistisch Instituut voor Ontwikkelingssamenwerking*, o Instituto Humanista para la Cooperación con los Países en Desarrollo). Su presidenta era la doctora Gloria Ornelas; su vicepresidenta, María Antonieta Espinoza (una de las grandes madrotas del comercio sexual en departamentos); su tesorera, la doctora Patricia Uribe; y su secretario, Fernando Jaimes (de reputación dudosa, pues laboraba como *checador* de tiempos y *apuntaplagas* de la señora Soledad Ramírez, una madrota de Sullivan).

y era muy atractiva. Era la mujer idónea para hablar en público promoviendo el uso del condón, pues además no tenía reparos en decir que era trabajadora sexual.

Tener la posibilidad de hacer algo por las demás trabajadoras sexuales, revivió en Claudia su antigua aspiración de hacer política. Sin embargo, su liderazgo se complicó, pues en Humanos del Mundo Contra el sida los intereses contrapuestos entre las madrotas de la calle *versus* las trabajadoras generaron problemas. Claudia pronto discrepó con la resistencia de esa asociación civil a cuestionar los malos tratos de las autoridades delegacionales y judiciales, y se molestó por el manejo abusivo del dinero (sin que Conasida lo supiera, Fernando Jaimes cobraba por el servicio de las tarjetas de control, que debía ser gratuito). Sus críticas influyeron a algunas chicas del ambiente, y éstas confrontaron a las representantes, por lo que el conflicto estalló.

Al desarrollar un liderazgo propio, crecidamente comprometido con las trabajadoras, Claudia se fue alejando más y más del liderazgo impuesto al principio por “Humanos”. En menos de seis meses, Claudia transitó de tomar conciencia sobre el peligro real de la enfermedad a la necesidad de conformar una organización independiente. Se unió a Gerardo Ortega, *la Mema*, líder de un grupo de *vestidas* (*trans* y *travestis*), y fundaron Cuilotzin, una asociación civil que pretendía luchar por todos los trabajadores del sexo: mujeres y hombres.¹³ Pero poco después las tradicionales rivalidades y competencias en el mercado sexual, entre las chicas y las *vestidas*, llevaron a Claudia a separarse.

Entonces ella decidió trabajar exclusivamente con mujeres; en 1993, registró una asociación civil sin fines de lucro con el nombre de Mujeres Unidas por la Salud (MUSA). A partir de ese momento, se propuso construir una organización nacional de trabajadoras sexuales; viajó por diferentes estados dando asesorías y organizando pequeños grupos de trabajadoras, en pos de constituir una red nacional. Asistió también a reuniones internacionales y fue la representante para América Latina de la Asociación Internacional de Trabajadoras del Sexo. En el libro de Kempadoo y Doezema (1998) sobre las trabajadoras del sexo a nivel

13. Estuve presente en el registro de la A.C., que se llevó a cabo en la notaría de Ignacio Morales Lechuga.

mundial, se consigna que Claudia Colimoro se autonabraba la *Mega puta de México* (1998, p. 169), y ahí aparece una breve entrevista realizada por Amalia Lucía Cabezas, titulada “Sex Workers in Mexico”, en la cual Claudia dice: “El negocio es bueno para nosotras. Ganamos bien y tenemos un horario flexible, por eso estamos aquí. En ninguna otra profesión ganamos lo que aquí” (1998, p. 197). Claudia también habla de la necesidad de una nueva legislación laboral, de la importancia de ser respetadas y de que su oficio sea considerado como cualquier otro trabajo. Desde una perspectiva de ver “la prostitución” como un trabajo, denuncia: “Si eres una trabajadora sexual no puedes trabajar por tu cuenta” (1998, p. 198).

Aunque los frutos de su labor fueron escasos (el peso del estigma y la magnitud de los intereses económicos involucrados resultaron obstáculos mayores), Claudia se convirtió en un referente para muchas trabajadoras sexuales. Durante varios años fue la única *exprostituta* que daba la cara en eventos políticos y culturales, así como en programas de televisión, donde planteó la corrupción de las autoridades y los riesgos laborales de las trabajadoras. Desde su papel como líder logró medidas concretas y novedosas, como la instalación de una guardería para hijos de las trabajadoras sexuales con servicio de 24 horas.¹⁴ Así, sabiendo de lo que ella era capaz, cuando a mediados de la década de 1990 Claudia me comunicó que “había abierto” un refugio para niñas de la calle (algunas de ellas *prostituidas*) no sospeché nada; al contrario, pensé que era una forma de repararse emocionalmente.

En ese entonces ya no nos frecuentábamos tanto como antes, pero me llevó a conocer la Casa de las Mercedes. Me comentó que ese iba a ser ahora el proyecto de MUSA; que había logrado el apoyo filantrópico de Julia Abdalá (la pareja de Manuel Bartlett) y que había establecido convenios de cooperación con Cáritas y el gobierno. Al principio involucré a algunas amigas para que apoyaran la Casa de las Mercedes, sin embargo, ella se fue alejando. Luego me enteré que la Casa de las Mercedes era una Institución de Asistencia Privada, cuya misión era:

14. La estancia infantil ubicada en Fray Servando Teresa de Mier 480, delegación Venustiano Carranza, que fue inaugurada el 18 de abril de 1994.

Brindar atención a niñas y adolescentes en situación de calle y de escasos recursos, incluyendo a aquellas que están embarazadas y/o con bebé, para asistirles mediante la prestación de albergue temporal, asistencia médica y psicológica, así como proporcionarles capacitación para rehabilitarlas y reintegrarlas al seno social.¹⁵

Objetivo muy loable, pero alejado de la lucha por el reconocimiento de los derechos laborales de las trabajadoras sexuales. Aunque en ese momento no me di cuenta que atrás del tema de “rescatar” a niñas y jovencitas de la calle había una perspectiva neoabolicionista, sí me resultó evidente que Claudia tendría que adoptar un discurso de rechazo al comercio sexual si quería recibir el apoyo de personas y asociaciones caritativas o filantrópicas vinculadas a grupos religiosos y empresariales.¹⁶

Hoy puedo entender que el trabajo de MUSA en la Casa de las Mercedes resultó para Claudia, además de una oportunidad para legitimarse socialmente, una manera de resolver el problema laboral. No me parece mal hacer compatible el sostenimiento económico con las convicciones políticas, eso también ha ocurrido con muchas feministas para quienes trabajar en las asociaciones civiles les ha permitido contar con un salario y seguir dedicadas totalmente a su militancia comprometida.¹⁷ Sin embargo, no fue contar con una seguridad laboral lo que provocó el alejamiento entre nosotras, sino la manera en que se fue

15. La Casa de las Mercedes es una Institución de Asistencia Privada (IAP) fundada en 1994. Aparecen como fundadores, además de la propia Claudia, Ángeles Espinosa Yglesias, Julia Elena Abdalá Lemus, Manuel Bartlett Díaz, Ignacio Cobo González, Mauro Uscanga Villalobos y José Felipe Abed Rovannet. En el patronato vuelven a estar Julia Abdalá, Ignacio Cobo y José Felipe Abed, junto con Rafael Moreno Valle, Carlos Manuel Meza Viveros y José Ramón Campillo Díaz. Una mezcla de políticos y figuras empresariales.

16. El neoabolicionismo retoma la idea del abolicionismo de erradicar totalmente la esclavitud, y la aplica al comercio sexual por considerarlo una forma de esclavitud sexual. Esa postura se fortalece a partir de 2000 con la firma del Protocolo de Palermo, y en México será con la llegada del Partido Acción Nacional (PAN) al gobierno federal que se fortalece una inquietud sobre la trata de personas con fines de explotación sexual. La postura conservadora del neoabolicionismo irá difundiendo cada vez más un discurso que habla de todas las mujeres que trabajan en el comercio sexual como *víctimas* y, por lo tanto, pretende eliminar totalmente esa práctica. Para mayor explicación, véase Lamas (2017b).

17. Al igual que ocurrió en otros países, en México varias integrantes de pequeños grupos feministas pasaron a constituirse en ONG que realizaban intervenciones educativas y *advocacy* de demandas, lo que les permitió recibir financiamiento o vender servicios.

filtrando el neoabolicionismo en su visión. Hoy me queda la duda de si Claudia realmente se arrepintió de su activismo pasado en favor de los derechos laborales de las trabajadoras sexuales.

Del involucramiento político a la profesionalización académica

Aunque para mediados de la década de 1990 el trabajo de Claudia en la Casa de las Mercedes me alejó del ambiente, yo ya había empezado a escribir sobre las trabajadoras sexuales callejeras. En 1993 publiqué en la revista *Debate Feminista* un artículo y en 1994 participé con una ponencia en un Seminario de Antropología Política en el Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH), que luego se publicó como capítulo de un libro (Lamas, 1996a). Ese mismo año la revista *Estudios Sociológicos* de El Colegio de México me publicó otra colaboración (Lamas, 1996b). En ese tiempo yo no estaba en la academia, y no seguí investigando. Además, en ese entonces desconocía el proceso de lxs trabajadorxs sexuales¹⁸ que formarían en 1997 la Red Mexicana de Trabajo Sexual, dispuestxs a asumir públicamente su identidad y dar una batalla política.¹⁹

Fue hasta el año 2000 cuando me propuse terminar la carrera en la enah y decidí aprovechar mi trabajo de “investigadora circunstancial” para hacer la tesis. Tomé el reporte que había entregado a la doctora Patricia Uribe, releí las transcripciones de los grupos focales, busqué bibliografía especializada y me puse a sistematizar mis notas, mis recuerdos y mis lecturas. Tuve la fortuna de contar con Guillermo de la Peña como director de tesis, y le sigo agradecida por la manera en que me impulsó a leer más textos de antropología. Luego me puse a escribir y reescribir, e hice los trámites para finalmente recibirme en 2003.²⁰

18. Se trata de un colectivo mixto y con participación de personas *trans*, por lo cual utilizo la “x” en lugar de decir “las y los”.

19. El proceso de formación de la Red data de finales de la década de 1980 (Madrid, Montejo y Madrid, 2014).

20. Como había ingresado en un plan de estudios de la enah en el que si cursabas un año más salías con maestría de la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM), me titulé primero como etnóloga en la ENAH y luego tramité la maestría en la UNAM: Mi tesis se tituló: *La marca del género: trabajo sexual y violencia simbólica* (Lamas, 2003). Ese mismo año me inscribí al doctorado en el Instituto de Investigaciones Antropológicas, donde me recibí en 2012.

A lo largo del proceso de escritura de la tesis volví a involucrarme con algunas trabajadoras sexuales callejeras. Se trató en realidad de dos grupos: uno de jóvenes de la zona de la estación del metro Revolución y de Tlalpan y otro de mujeres mayores de La Merced. Ante el envejecimiento de varias compañeras y su carencia de derechos laborales, ambos grupos se habían puesto de acuerdo para solicitar al gobierno del entonces Distrito Federal una casa que pudiera servir tanto de asilo para las ancianas como de espacio para las reuniones políticas de las jóvenes. Juntas buscaron a Jesusa Rodríguez, la actriz y directora teatral, cercana a Andrés Manuel López Obrador, que en ese entonces era Jefe de Gobierno. Como Jesusa recordaba mi experiencia en El Oro, me invitó a la primera reunión que tuvo con ellas en el cabaret El Hábito. Al escucharlas, me sorprendió el discurso político que tenían Adela y Margarita, dos defensoras populares feministas que daban acompañamiento político a las trabajadoras sexuales.

Elena Poniatowska respaldó el proyecto del asilo y López Obrador lo apoyó y amplió.²¹ La Casa Xochiquetzal, como la nombró Jesusa, había sido antes un museo, y hubo que adecuarla como vivienda. Aunque fue un caso exitoso de colaboración sociedad/gobierno, también significó una ruptura política dentro del grupo inicial de trabajadoras sexuales. La división entre las más jóvenes (que aspiraban a tener un espacio donde reunirse para llevar a cabo sus procesos de formación y discusión política) y las ancianas (que querían disponer a sus anchas de su refugio) terminó con la muy prudente retirada del grupo de jóvenes.

Yo seguí vinculada a las jóvenes, pues me emocionaba su ímpetu e integridad política. Para sostenerse en su objetivo de trabajar de manera independiente, tenían que enfrentar las amenazas de quienes “controlaban” la zona. Ellas padecían diversas agresiones de las mafias, pues no aceptaban pagar derecho de piso, ni tenían “representante”. A estas independientes las acompañé algunas veces a citas con funcionarios

21. Andrés Manuel López Obrador estableció un plan de atención integral para trabajadoras sexuales de la tercera edad. El Instituto de las Mujeres del Distrito Federal fue el encargado de coordinar los servicios que estas mujeres debían recibir gratuitamente de las otras dependencias del gobierno capitalino. Finalmente, en abril de 2006, Enrique Provencio, el secretario de Desarrollo Social del Distrito Federal, hizo la entrega oficial en un acto sobrio y emotivo.

del gobierno del Distrito Federal y también a celebrar los días 15 de septiembre su “grito de Independencia” en el jardín del metro Revolución. Sin embargo, cuando Adela y Margarita se trasladaron a otra entidad federativa en busca de nuevos horizontes políticos, mi relación con las trabajadoras independientes del metro Revolución se evaporó.

Fue hasta 2014 que coincidí con el grupo de trabajadorxs sexuales independientes que habían logrado, luego de un litigio jurídico, que una juez reconociera su condición de trabajadoras no asalariadas (Madrid, Montejo y Madrid, 2014). Esta resolución obligaba al gobierno de la Ciudad de México a otorgarles la licencia correspondiente para laborar en la vía pública, además de que conminaba a la Asamblea Legislativa a reformar un artículo de la Ley de Cultura Cívica que otorgaba a los vecinos la facultad de denunciar como falta administrativa el ejercicio del comercio sexual. A raíz de la entrega de las credenciales que las reconocían como no asalariadas,²² establecí una relación de colaboración con la asociación civil que las ha apoyado durante años: Brigada Callejera.²³

Fue entonces que calibré cabalmente la fuerte disputa político-ideológica que existía con las neoabolicionistas y me sorprendió la mezcla discursiva que hacían entre comercio sexual y trata. Preocupada por el ominoso panorama que descubrí tardíamente, me puse a investigar y volví a intervenir públicamente, respaldando la lucha por los derechos laborales de quienes se dedican a ese trabajo. En septiembre de 2014 publiqué en la revista *Nexos* un artículo donde distinguía comercio sexual de trata, y a partir de ahí empecé a participar en coloquios y seminarios. Así fui entretejiendo mi activismo de siempre con mi reciente posición académica.²⁴ Esas participaciones –entre 2015 y 2017– se reflejaron en

22. Esa categoría existe en la Ciudad de México desde 1972 y contempla a personas que laboran en vía pública sin una relación patronal ni un salario fijo, como los lustrabotas, los *cuidacoches*, los músicos callejeros, los vendedores de billetes de lotería y diez oficios más.

23. El nombre completo es Brigada Callejera en Apoyo a la Mujer “Elisa Martínez”. Según sus propias palabras, esta asociación ciudadana retoma el nombre de esa mujer en homenaje a una víctima de sida, y con ello honra a las trabajadoras sexuales que han muerto por esa causa, que han sido asesinadas o que han padecido discriminación por trabajar en el comercio sexual y por haber sido infectadas de VIH.

24. En 2014 gané un concurso de oposición y ahora tengo plaza de investigadora de tiempo completo en el Centro de Investigaciones y Estudios de Género (CIEG) de la UNAM.

seis capítulos de libros y dos artículos académicos, además de un libro de mi autoría.²⁵

Para escribir el libro investigué bibliográficamente y retomé partes de la tesis, sin embargo, consigné mínimos aspectos de mi vida entretreídos con esa experiencia. No hice una *autoetnografía*, término incorporado a mediados de la década de 1970 al léxico de la antropología, que nombra el registro y la reflexión que aborda la experiencia vivida por quienes efectúan la investigación.²⁶ Según David Hayano, que la define como el trabajo etnográfico que se lleva a cabo “entre tu propia gente” (1979, p. 99), los problemas que presenta la autoetnografía son los sesgos que surgen del involucramiento y la intimidad con los sujetos de estudio.²⁷ Sin embargo, George Devereux (1977) plantea la riqueza que implica que quien investiga aproveche su subjetividad, registrando y analizando la forma en que su presencia influye (“trastorna”) el comportamiento de lo investigado. Para este antropólogo y psicoanalista, si se analizan las perturbaciones creadas por la existencia y las actividades de la persona observadora, éstas se vuelven piedras angulares de una verdadera ciencia del comportamiento y no –como suele creerse– contratiempos deplorables. Devereux considera imprescindible asumir el interés afectivo personal del científico por su material, y subraya la importancia de analizar la implicación personal de quien investiga. Además, expresa sus dudas sobre la neutralidad y objetividad de quien investiga y, con ironía, concluye diciendo que siempre ayuda descubrir exactamente qué es lo que uno en realidad está haciendo.

¿Qué había estado haciendo yo en realidad? Aunque cuando llegué como activista al campo del comercio sexual callejero mi objetivo fue acompañar un proceso de autoorganización de estas mujeres con las

25. Véanse en la bibliografía como Lamas, 2015a, 2015b, 2016a, 2016b, 2017a, 2017b, 2017c, 2017d y 2017e.

26. Según Wolcott (1989), el concepto de autoetnografía lo utiliza Heider en 1975, pero será Hayano (1979) quién lo desarrolle en 1979. Este último señala que Raymond Firth ya lo utilizaba en 1966. Véanse Wolcott (2008) y Hayano (1979).

27. Para Hayano, un primer tipo de autoetnografía es aquel estudio que llevan a cabo etnógrafos en su grupo cultural, social, étnico, racial, religioso, residencial, o del mismo sexo. El segundo gran tipo de autoetnografía es escrito por investigadores que se han familiarizado con algunos grupos subculturales, ocupacionales o recreacionales, y así han adquirido cierta membresía. En ocasiones alcanzar ser integrante de este tipo de grupos implica pasar por un rito de entrada (Hayano, 1979, p. 100).

que ningún grupo político se había comprometido, hoy creo que eso fue una “racionalización” que encubrió las motivaciones que Devereux califica como el interés afectivo personal del científico. Seguramente tuvo gran influencia mi paso por la ENAH, donde la preocupación compartida con mis compañeros era la de “cómo investigar la realidad para transformarla” (Fals-Borda, 1979), pero también creo que tuvo mucho que ver mi curiosidad morbosa.

Activismo académico

Desde la perspectiva que da la distancia, hoy pienso que ha sido mucho después, y a partir de mi relación con Brigada Callejera, que asumo con claridad eso que ahora se califica como “trabajo académico activista” (*activist scholarship*) (Hale, 2008). Aunque la actividad política de las antropólogas feministas se ha expresado desde principios de la década de 1970 hasta mitad de la de 1980, había una clara distinción entre el activismo feminista y la investigación antropológica. Las etnógrafas feministas, que deseaban visibilizar la experiencia de las mujeres, usaban las metodologías clásicas de observación participante y entrevistas a profundidad para producir su escritura y teorizar sobre el lugar de las mujeres en otras culturas (Lewin, 2006). Inicialmente algunas antropólogas dudaron acerca de si era posible hacer compatible el feminismo y la investigación. En especial, Judith Stacey (1988) subrayó que, pese a que el método etnográfico aparecía como adecuado para la investigación feminista, había una contradicción entre el igualitarismo político del feminismo y la investigación, ya que la escritura y la autoría de la etnografía seguían siendo exclusivamente de quien investigaba. Stacey previno acerca de que este tipo de trabajo ponía a los sujetos investigados en “grave riesgo de manipulación y traición de quien hace la etnografía” (1988, p. 23). Sus duros cuestionamientos fueron abordados después por varias colegas (Abu-Lughod, 1990; Bell, 1993; Visweswaran, 1994, entre otras), quienes, al incorporar perspectivas teóricas sobre el poder y la agencia —especialmente a partir de autores como Bourdieu, Foucault y Butler—, se propusieron transformar esa praxis etnográfica.

Así se desarrolló inicialmente una investigación antropológica feminista,²⁸ que posteriormente se iría asumiendo cada vez más activista al alentar la colaboración;²⁹ priorizar temas sociales urgentes de abordar políticamente; validar la escritura etnográfica dialógica que ubica en el texto tanto a quien investiga como a quien es investigado, y enfatizar las voces, las opiniones y la agencia de las mujeres.³⁰

Recientemente, una de las primeras antropólogas feministas, Louise Lamphere, revisó el caso de la antropología feminista activista en Estados Unidos en el lapso que va desde la década de 1970 a la actualidad. Ella señala que desde el año 2000 las feministas han transformado el trabajo de campo y la escritura etnográficos, que los cambios en la teoría han impactado la práctica y se enmarcan en un activismo que ha incrementado la colaboración. El análisis de Lamphere (2016) me sirve para revisar mi proceso, pues ella identifica seis formas distintas en que las feministas desarrollan su compromiso político:

- a) La intervención personal. Las antropólogas que intentan ayudar a sus entrevistadas a negociar cuestiones de su situación personal, usando su tiempo para acompañarlas a realizar trámites, explicándoles políticas, dándoles consejos y consiguiéndoles acceso a servicios. Gran parte de este activismo queda sin ser registrado ni escrito. Este trabajo de mediación se efectúa desde hace mucho tiempo.
- b) La narración de contra-historias. El uso de narraciones personales para contrarrestar la invisibilidad o la estigmatización de grupos de mujeres marginales. Estas contranarrativas legitiman las

28. En México destaca el trabajo de Mary Goldsmith con sus investigaciones acerca de las trabajadoras del hogar y su activismo en favor de la regulación del trabajo doméstico. Goldsmith (1986 y 1992) también reflexiona acerca de la antropología feminista. Por otra parte, en México, Martha Patricia Castañeda (2010 y 2012) ha abordado el caso de la etnografía feminista y ha formulado un recuento acerca de las antropólogas feministas mexicanas.

29. Charles Hale señala que para hacer investigación colaborativa “El primer paso es alinearse con un grupo organizado que lucha y establecer relaciones de colaboración de producción de conocimiento con integrantes de ese grupo” (2008, p. 20).

30. Las compilaciones de Sanford y Asale (2006), Phillips y Cole (2013) y Craven y Davis (2014) son un ejemplo. Para México, en los tres tomos de *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, hay varias antropólogas feministas entre sus 50 autores. Los tomos incluyen a investigadores de once países de América Latina, seis países de Europa, Canadá y Estados Unidos, y la red retos (Leyva *et al.*, 2015).

demandas y los objetivos de mujeres en los movimientos sociales contemporáneos. Además, muestran la agencia de las mujeres y valoran sus saberes.

- c) La investigación crítica del neoliberalismo. En el neoliberalismo, con el adelgazamiento del Estado y el recorte a los servicios sociales del estado de bienestar, muchos grupos sociales han resultado afectados, y la antropología investiga estas consecuencias. Un claro ejemplo es la antología de Craven y Davis (2014).
- s) La participación dentro de las ONG o del movimiento social como activistas. Trabajar dentro de una ONG –en ocasiones como “voluntaria”– o participar en el movimiento social le ofrece a la antropóloga feminista la posibilidad de hacer avanzar la agenda o los objetivos políticos, además de acceder a información de primera y conocer las luchas cotidianas.
- e) La estrategia de colaboración. En esta tendencia, la antropóloga no determina las preguntas o la agenda de investigación, sino que trabaja con los líderes de la organización o con la red de activistas para formular un proyecto que tenga que ver con sus necesidades. Esto presenta nuevos dilemas éticos: interpretaciones de datos, análisis de las decisiones de política y de las estrategias. A la gente le incomoda escuchar críticas sobre decisiones equivocadas o programas que fracasaron. Es más rara la colaboración en la escritura, y resulta más fácil hacerlo con personas de clase media.
- f) Las formas de hacer accesible su investigación al público. Esto incluye varias posibilidades: escribiendo editoriales, presentándose en ámbitos comunitarios, haciendo reportes para legisladores o funcionarios, inclusive haciendo *lobbying* (cabildeo).

Según Lamphere, los tres primeros tipos de trabajo comprometido (intervenciones personales, contranarrativas e investigaciones críticas del neoliberalismo) han sido parte de investigaciones que son tangencialmente activistas y que ya existían desde la década de 1970. En cambio, la reciente etnografía calificada de activista se caracteriza por los tres tipos siguientes: participar en las ONG o el movimiento social como activistas; utilizar la perspectiva de colaboración, y hacer accesible su

investigación al público.³¹ En mi caso, he desarrollado la intervención personal para apoyar las necesidades individuales o grupales de las trabajadoras sexuales callejeras, y la elaboración de contranarrativas dirigidas a erosionar los estereotipos. En mi libro sobre el comercio sexual en las calles de la ciudad de México, he enmarcado mi reflexión en una crítica a la manera en que en el capitalismo neoliberal se produce la mezcla discursiva entre comercio sexual y trata.³² Sin embargo, estoy lejos de haber realizado una autoetnografía o una investigación colaborativa.

Una antropóloga feminista, Sherry Ortner, señala que la etnografía “siempre ha significado el intento de comprender otra vida usando al propio yo (*self*) –tanto como es posible– como el instrumento de conocimiento” (1995, p. 173). Ahora que he pasado de ser una *antropóloga circunstancial* a finalmente asumirme como una *académica activista*, tal vez mi próxima investigación –además de ser realmente colaborativa– podría evolucionar a una autoetnografía. Aunque la autoetnografía y la *self-ethnography* son distintas, ambas implican la utilización deliberada de información sobre quien investiga.³³ Otra antropóloga feminista, Irma McClaurin (2001), plantea que quienes hacen autoetnografía se sirven de las *insights* (introspecciones agudas) que tienen sobre sí mismas para relacionarse mejor con los sujetos estudiados. Según Deborah Reed-Danahay, “una característica principal de la perspectiva autoetnográfica es la de concebir que quien hace autoetnografía es alguien que cruza fronteras, y su rol puede ser caracterizado como uno de identidad dual” (1997, p. 3). Creo que mi estatuto intermedio de feminista (ni “puta” ni “decente”) ha sido un elemento que me facilitó enormemente cruzar la frontera simbólica que la doble moral instaaura entre las mujeres “decentes” y las “putas”. Sé que algo que les gusta de mí y que favorece nuestra interlocución, tanto lo hizo con Claudia como actualmente

31. Luke Eric Lassiter (2005a y 2005b) describe la etnografía colaborativa como una etnografía que pone el acento en una colaboración en cada paso del proceso de investigación, desde la conceptualización del proyecto pasando por el trabajo de campo hasta llegar a la escritura.

32. El libro *El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México* (Lamas, 2017a) es utilizado por Brigada Callejera como una contranarrativa.

33. Los estudios que analizan la propia vida mediante los procedimientos de la etnografía se califican de *self-ethnography*. Véase Okely (1992); Cohen (1992) y Aull Davies (1999).

con las compañeras que Brigada acompaña, es mi total desinterés por defender esa frontera simbólica que fortalece la doble moral sexual que priva en nuestro país. Como señala atinadamente Bourdieu, “Los grupos solo reconocen plenamente a quienes manifiestan públicamente que los reconocen” (1997, p. 222).

Reflexionar *post facto* acerca de lo que me ocurrió en ese trabajo de campo me retrotrae al comentario de Stacey (1988) acerca de la dificultad de hacer una etnografía realmente feminista. Aunque ella también reconoce que en ocasiones las intervenciones etnográficas llegan a ser constructivas y apreciadas por quienes son sujetos de nuestro trabajo, no se borra la desigualdad. Cuando conocí a Claudia, ella y yo nos contamos nuestras historias de vida. Así fuimos desarrollando percepciones y clasificaciones acerca de la otra, al mismo tiempo fueron surgiendo procesos que hoy me explico con los conceptos de transferencia y contratransferencia que utiliza George Devereux (1977).³⁴ Al principio Claudia y yo nos fantaseamos recíprocamente como nuestro “complemento” político –la mujer de la práctica y la mujer de la teoría–, pero después ese vínculo se rompió.³⁵ Es un hecho que la identidad es reconstruida y reinterpretada por cada persona dentro de un horizonte de significados y saberes disponibles, y es frecuente durante el proceso de reformulación de la propia identidad la modificación de la narrativa acerca de la propia vida. Eso es lo que describe Michael Jackson como el punto crítico que radica en la *intersubjetividad* y la *interexperiencia*: “en la forma en que la constitución del Yo (*selfhood*) surge y se negocia en un campo de relaciones interpersonales como forma de estar en el mundo” (1998, p. 28).

34. La *transferencia* es la acción u operación de transferir, o sea, de transmitir o transportar; se aplica básicamente a cuentas, cargas, créditos, poderes, deberes o derechos, pero su acepción en el ámbito de la psicología es la de trasladar el afecto. En el léxico psicológico su sentido general implica un desplazamiento de sentimientos: pasar, de una persona a otra, afectos, emociones, sensaciones. Devereux (1977) dice que “No es el estudio del sujeto sino el del observador el que nos proporciona acceso a la esencia de la situación observacional”. La *contratransferencia* se convierte así, para él, en el dato de importancia más decisiva.

35. También surgió una fantasía reparadora: yo le daría lo que ella no tenía, y ella a mí me daría lo que me faltaba. Obviamente esto no se verbalizó jamás, y mientras ocurría no fuimos conscientes de ello, pero multitud de detalles y gestos tuvieron ese sentido. Por mi parte, me esforcé por darle lo que creí que necesitaba –conocimiento– y la llené de libros y fotocopias de artículos, mientras ella intentó darme lo que pensaba que me faltaba: salidas divertidas con posibilidad de encuentros sexuales.

Hoy sé lo difícil que resulta establecer una relación de confianza, y tengo muy presente que de pronto aparecen cuestiones que erosionan lo que parecía ser un sólido compromiso político, e incluso quiebran una amistad. En el campo del comercio sexual hay una fuerte disputa política, y la relación entre quienes investigan y quienes son investigadas está cruzada por intereses e intervenciones de diverso orden. Así pues, como todavía hay mucho por investigar, sé que quiero hacerlo de otra manera. No me queda claro si, cuando Marcus nombró “activista circunstancial” (1995, p. 95) a quien realizaba un tipo de investigación que ponía a prueba los límites de la etnografía, estaba ya definiendo lo que hoy calificamos de activismo académico. Lo que sé es que apenas ahora me he dado cuenta de que eso es lo que me interesa hacer de aquí en adelante.

Bibliografía

Abu-Lughod, Lila (1990). Can there be a Feminist Ethnography? *Women and Performance: A Journal of Feminist Theory*, 5(1), 7-27.

Abu-Lughod, Lila (2006). Writing against Culture. En Ellen Lewin (ed.), *Feminist Anthropology. A Reader* (pp. 153-169). Londres: Blackwell.

Aull Davies, Charlotte (1999). *Reflexive Ethnography. A Guide to Researching Selves and Others*. Londres: Routledge.

Bell, Diane (1993). Yes Virginia, there is a Feminist Ethnography: Reflections from Three Australian Fields. En Diane Bell, Pat Caplan y Karim Wazir Jahan (eds.), *Gendered Fields. Women, Men & Ethnography* (pp. 28-43). Londres: Routledge.

Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

Bufalino, Gesualdo (1983). *Perorata del apestado*. Traducción de Joaquín Jordá. Barcelona: Anagrama.

Castañeda, Martha Patricia (2010). Etnografía feminista. En Norma Blázquez Graf, Fátima Flores Palacios y Maribel Ríos Everardo (coords.), *Investigación feminista. Epistemología, metodología y representaciones sociales* (pp. 233-257). México: UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades.

Castañeda, Martha Patricia (2012). Antropólogas y feministas: apuntes acerca de las iniciadoras de la antropología feminista en México. *Cuadernos de Antropología Social*, (36), 33-49.

Cohen, Anthony P. (1992). Self-Conscious Anthropology. En Judith Okely y Hellen Callaway (eds.), *Anthropology and Autobiography* (pp. 221-241). Londres: Association of Social Anthropologists/Routledge.

Craven, Christa y Dána-Ain Davis (2014). *Feminist Activist Ethnography. Counterpoints to Neoliberalism in North America*. Maryland: Lexington Books.

Devereux, George (1977). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI.

Fals-Borda, Orlando (1979). *El problema de cómo investigar la realidad para transformarla*. Bogotá: Tercer Mundo.

Goldsmith, Mary (1986). Debates antropológicos en torno a los estudios sobre la mujer. *Nueva Antropología*, 8(30), 149-171.

Goldsmith, Mary (1992). Antropología de la mujer: ¿antropología de género o antropología feminista? *Debate Feminista*, 3(6), 341-346.

Hale, Charles R. (coord.) (2008). *Engaging Contradictions. Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship*. Berkeley: University of California Press.

Hayano, David (1979). Auto-Ethnography: Paradigms, Problems, Prospects. *Human Organization*, 38(1), 99-104.

Jackson, Michael (1998). *Minima Ethnographica. Intersubjectivity and the Anthropological Project*. Chicago: University of Chicago Press.

Kempadoo, Kamala y Jo Doezema (eds.) (1998). *Global Sex Workers. Rights, Resistance and Redefinition*. Nueva York: Routledge.

Lamas, Marta (1993). El fulgor de la noche: algunos aspectos de la prostitución callejera en la Ciudad de México. *Debate Feminista*, 4(8), 103-134.

Lamas, Marta (1996a). Trabajadoras sexuales: del estigma a la conciencia política. *Estudios Sociológicos*, 14(40), 33-52.

Lamas, Marta (1996b). Violencia simbólica, mujeres y prostitución. En H. Tejera (ed.), *Antropología política: enfoques contemporáneos* (pp. 391-408). México: INAH/Plaza y Valdés.

Lamas, Marta (2003). *La marca del género: trabajo sexual y violencia simbólica*. Tesis de maestría en Etnología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH.

Lamas, Marta (2014a). *Las putas honestas, ayer y hoy*. En M. Lamas (coord.), *Cuerpo, sexo y política* (pp. 67-92). México: Océano.

Lamas, Marta (2014b). ¿Prostitución, trata o trabajo? *Nexos*, 441. <http://www.nexos.com.mx/?p=22354>

Lamas, Marta (2015a). Comercio sexual, pánico moral y violencia institucionalizada. En María J. Rodríguez-Shadow y Beatriz Barba Ahuatzin (eds.), *Trabajo y violencia. Perspectivas de género* (pp. 25-45). México: Centro de Estudios de Antropología de la Mujer.

Lamas, Marta (2015b). Las “putas honestas” de la ciudad de México. En Deborah Daich y Mariana Sirimarco (coords.), *Género y violencia en el mercado del sexo. Política, policía y prostitución* (pp. 13-35). Buenos Aires: Biblos.

Lamas, Marta (2016a). Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa. *Debate Feminista*, 51, 18-35.

Lamas, Marta (2016b). Trabajadoras sexuales callejeras construyen ciudadanía. En Lucía Álvarez Enríquez (coord.), *Ciudadanía y nuevos actores en grandes ciudades* (pp. 313-331). México: UNAM-Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades/Juan Pablos Editor.

Lamas, Marta (2017a). El freno de la vergüenza. Estigma y participación política entre trabajadoras sexuales callejeras. En Goeffrey Pleyers y Manuel Garza Zepeda (coords.), *México en movimientos. Resistencias y alternativas* (pp. 63-69). México: Miguel Ángel Porrúa/UABJO/UACJ.

Lamas, Marta (2017b). *El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México*. México: Océano.

Lamas, Marta (2017c). Emoción y política. La vergüenza y las trabajadoras sexuales callejeras en la ciudad de México. En Rosario Esteinou y Olbeth Hansberg (coords.), *Acercamientos multidisciplinarios a las emociones* (pp. 101-121). México: Secretaría de Desarrollo Institucional-UNAM.

Lamas, Marta (2017d). Trabajo sexual e intimidad. *Cuicuilco. Revista de Ciencias Antropológicas*, 24(68), 9-32.

Lamas, Marta (2017e). Trabajo sexual en la calle: un desafío al espacio público democrático. En Patricia Ramírez Kuri (coord.), *La erosión del espacio público en la ciudad neoliberal* (pp. 91-120). México: Instituto de Investigaciones Sociales, Facultad de Arquitectura-UNAM.

Lamas, Marta (2018). Introducción. En Marta Lamas (coord.), *Comercio sexual y discurso sobre trata en México. Investigaciones, experiencias y reflexiones* (pp. 9-23). México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género-UNAM.

Lamphere, Louise (2016). Feminist Anthropology Engages Social Movements. Theory, Ethnography and Activism. En Ellen Lewin y Leni M. Silverstein (eds.), *Mapping Feminist Anthropology in the Twenty-First Century* (pp. 41-64). Nuevo Brunswick: Rutgers University Press.

Lassiter, Luke E. (2005a). Collaborative Ethnography and Public Anthropology. *Current Anthropology*, 46(1), 83-106.

Lassiter, Luke E. (2005b). *The Chicago Guide to Collaborative Ethnography*. Chicago: University of Chicago Press.

Lewin, Ellen (2006). *Feminist Anthropology. A Reader*. Oxford: Blackwell.

Leyva Solano, Xochitl et al. (2015). *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, tomos I, II y III. San Cristóbal de Las Casas: Cooperativa Editorial Retos.

Madrid Romero, Elvira, Montejo, Jaime y Madrid, Rosa Icela (2014). Trabajadoras sexuales conquistan derechos laborales. *Debate Feminista*, 50, 138-159.

Marcus, George E. (1995). Ethnography in/of the World System: The Emergence of Multi-Sited Ethnography. *Annual Review of Anthropology*, (24), 95-117.

McClaurin, Irma (2001). *Black Feminist Anthropology: Theory, Politics, Praxis and Poetics*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.

Okely, Judith (1992). Anthropology and Autobiography, Participatory Experience and Embodied Knowledge. En Judith Okely y Hellen Callaway (coords.), *Anthropology and Autobiography* (pp. 1-28). Londres: Association of Social Anthropologists/Routledge.

Ortner, Sherry (1995). Resistance and the Problem of Ethnographic Refusal. *Comparative Studies in Society and History*, 37 (1), 173-193.

Phillips, Lynne y Sally Cole (comps.) (2013). *Contesting Publics. Feminism, Activism and Ethnography*. Londres: Pluto Press.

Pratt, Mary Louise (1986). Fieldwork in Common Places. En James Clifford y George E. Marcus (coords.), *Writing Culture. The Poetics and Politics of Ethnography* (pp. 27-50). Berkeley: University of California Press.

Reed-Danahay, Deborah (ed.) (1997). *Auto/Ethnography: Rewriting the Self and the Social (Explorations in Anthropology)*. Oxford: Berg Publishers.

Reyes Parra, Elvira (2007). *Gritos en el silencio: niñas y mujeres frente a redes de prostitución. Un revés para los derechos humanos*. México: Miguel Ángel Porrúa.

Sanford, Victoria y Angel A. Asale (comps.) (2006). *Engaged Observer. Anthropology, Advocacy and Activism*. Nueva Jersey: Rutgers University Press.

Stacey, Judith (1988). Can there be a Feminist Ethnography? *Women's Studies International Forum*, 11 (1), 21-27.

Uribe, Patricia; Mauricio Hernández; Barbara de Zalduondo; Marta Lamas; Federico Chávez Peón y Jaime Sepúlveda (1991). HIV Spreading and Prevention Strategies among Female Prostitutes. *Seventh International Conference on aids*, Abstract WC313.

Visweswaran, Kamala (1994). *Fictions of Feminist Ethnography*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Wolcott, Harry F. (2008). *Ethnography. A Way of Seeing*. Lanham: Altamira Press.

Segunda parte

Política sexual

La bioética: proceso social y cambio de valores*

Público y privado son clasificaciones que en el discurso político se convierten en términos poderosos, pues se usan para tratar de legitimar o deslegitimar ciertos intereses o puntos de vista (véase Fraser, 1993). ¿Cómo definir qué se considera asunto público o privado, cuando no existe una frontera natural entre estos dos ámbitos, sino que el límite se ha ido transformando históricamente? Lo que está en juego en el debate sobre lo público y lo privado es definir qué decisiones de los ciudadanos atañen a la sociedad, y cuáles pueden ser de su exclusiva competencia. Actualmente esta discusión se ha convertido en una batalla, que se libra principalmente en el terreno de la sexualidad, la reproducción y la familia, y se conceptualiza como una batalla moral.

Cada día hay más acciones ciudadanas, incluso juicios legales, en defensa de la decisión individual de cada persona con respecto al uso reproductivo y sexual de su cuerpo y al control sobre la duración de su vida. El derecho al aborto, al suicidio y a la eutanasia, así como el derecho a la libre opción sexual, que asume abiertamente la homosexualidad y reclama derechos iguales a los de los heterosexuales, son las reivindicaciones que más cuestionan la complacencia con la que se acostumbraba a invocar la idea de una única moral “auténtica”. La situación en la que nos encontramos es mucho más compleja de lo que se puede registrar en la posición de estar a favor o en contra: el meollo del asunto es el reconocimiento de la libertad de elegir de acuerdo con la propia conciencia.

* Extraído de Lamas, Marta (1993). La bioética: proceso social y cambio de valores. *Sociológica. Revista del Departamento de Sociología* (Universidad Autónoma Metropolitana Azcapotzalco), 8(22).

Por eso el debate no puede plantearse como una simple división entre la adhesión a valores religiosos o laicos. Se trata, como señala Soper,

de una disputa entre una postura basada en una teoría moral y epistemológica la cual sostiene que las diferencias de experiencia emergen como diferencias significativas y dotadas de una carga normativa solamente en función del discurso sobre los “derechos”, la “opresión”, etcétera; y otra postura que sostiene precisamente que esas diferencias de experiencia (como la del sufrimiento o su ausencia) son las que dan significado al discurso moral y distinguen sus planteamientos del capricho arbitrario o la preferencia subjetiva (1992, p. 184).

Los valores morales pueden ser defendidos desde cualquiera de las dos perspectivas

ya sea como productos discursivos que manifiestan las normas autocreadas en las que están inmersas actualmente nuestras sociedades; o referidos a formas de explotación y resistencia que reflejan aspectos más universales de la experiencia y la potencialidad humanas, y que no son dependientes del discurso (1992, p. 184).

Reconocer la variedad de experiencias de vida lleva a cuestionar el fácil recurso de la universalidad como un conjunto común de planteamientos morales: una idea única de moral soslaya la existencia de diferentes posturas éticas. Para muchas personas, las leyes vigentes no responden a sus opciones vitales. Los códigos existentes estereotipan ciertas formas de vida, violentando así la identidad y subjetividad de muchas personas. Es incuestionable que el desarrollo tecnológico y científico avanza mucho más rápido que las normas jurídicas. Cuando los avances son tan rápidos, parece difícil establecer un código ético que alcance el suficiente consenso como para tener valor legislativo. Esto resulta especialmente complicado para los médicos, quienes tienen que actuar, frente a la creciente complejidad de su quehacer cotidiano, basándose en su propia

ética si no existe una legislación específica que contemple la situación o si no están de acuerdo con una legislación que consideran atrasada.

Hasta hace poco tiempo, los problemas éticos que el ejercicio de la medicina planteaba eran fácilmente superables con la aplicación del sentido común y con buena fe (Dexeus y Calderón, 1992). Pero el horizonte de las posibilidades biológicas que los adelantos científicos han abierto es amplísimo: transplantes de órganos de donantes vivos o muertos, prolongación terapéutica o suspensión definitiva de la vida de enfermos en coma irreversible, diversas maneras de reproducción asistida y de interrupción y manipulación de embarazos, y múltiples formas de ingeniería genética. Todas estas cuestiones son consideradas actualmente como pertenecientes al campo de la bioética.

El término de bioética, propuesto en 1971 por el científico estadounidense Van R. Potter, parece referirse a la ética de la vida, pero si partimos de que cualquier ética conlleva una visión del mundo (de la vida) y una conceptualización del ser humano (que también es vida), lo que se perfila con fuerza bajo el prefijo bio es la biología. En ese sentido, la bioética es básicamente una ética de la investigación biológica. Según Mancina, los tres grupos de problemas que discute la bioética son:

1. Temas relativos a la ética biomédica, en los que se analizan problemas como la relación médico-paciente, el diagnóstico prenatal, el trato hacia los minusválidos, el aborto, la eutanasia, etc. En general, se busca formular una ética médica capaz de dar respuesta a las exigencias derivadas de las nuevas actitudes hacia la salud, la vida y la muerte.
2. Temas relativos al trato con otros seres vivos y el ambiente, en los que se toman en consideración los derechos de los animales, de los vegetales y del medio para determinar la posibilidad de una relación armónica entre el ser humano y la naturaleza.
3. Temas relativos a la ingeniería genética, en los que se consideran los problemas que derivan de la posibilidad de intervenir genéticamente sobre los animales y el ser humano. En general, se busca entender cuáles deben ser los límites de la intervención humana en la materia, tomando en consideración los derechos de las generaciones futuras (1987).

Cada uno de estos apartados genera una serie de cuestionamientos que dependen, inclusive en su formulación, de los sujetos sociales que los realizan: desde los científicos que se dedican a hacer investigaciones y experimentos hasta cualquier ciudadano que se preocupe por el futuro de la humanidad. Justamente ha sido la proliferación de experimentos e innovaciones la que ha hecho necesario un replanteamiento de los límites que no se deben rebasar.

La pregunta sobre el concepto de “vida”, la cual solo parece formulable de manera unívoca desde una perspectiva religiosa “que lo define como un valor en sí que hay que perseguir siempre por su inescrutable sacralidad” (Vegetti, 1989), ha desempeñado un papel muy importante en esta elaboración de una ética nueva en relación con la investigación biológica. La oposición de la Iglesia católica a todo lo relativo a la intervención humana en los procesos de vida parte de un principio básico: “la mujer y el hombre no dan la vida sino que son depositarios de la voluntad divina”. De la formulación según la cual los seres humanos no dan la vida, y por lo tanto no pueden quitarla, se desprende la oposición católica al suicidio, el aborto y la eutanasia. Además, esta perspectiva considera que desde el momento de la fecundación el ser humano en formación tiene plena autonomía de la madre, cuyo cuerpo es “mero instrumento divino” y también que desde el mismo momento de la fecundación, el ser humano en formación es absolutamente equiparable al ser humano nacido, puesto que desde ese primer momento tiene “alma”.

Es evidente que desde una perspectiva que reconoce los límites y las potencialidades de las diferentes etapas del proceso biológico se formulan otros razonamientos éticos sobre la vida. Por ejemplo, al aceptar la actividad cerebral como el indicador por excelencia de la aparición de la conciencia, se establece una valoración sobre la mera vida vegetativa. Esto ha operado en las decisiones relativas a los trasplantes de órganos y a sonados casos en que familiares han solicitado la eutanasia de un paciente con inactividad cerebral.¹

1. Un caso muy sonado fue el de Nancy Cruzan, cuyos padres tuvieron que dar una batalla legal para que se le permitiera morir en un hospital de Missouri, donde ya llevaba siete años en estado totalmente vegetativo.

La bioética obliga a aceptar que hay dos lados del problema, el de la vida y el de la muerte, que están conectados y que reformular uno implica modificar el otro. Desde una perspectiva de la ciencia de la naturaleza,

veremos que la vida está trenzada con la muerte y que los procesos de evolución, selección y equilibrio ecológico conllevan la supresión junto con la afirmación de la vida. El mismo proceso reproductivo prevé la pérdida de material genético (óvulos y espermatozoides en exceso) y de embriones malformados. Cualquier técnica que pretenda sustituir o modificar los procesos naturales se enfrentará en algún momento a la problemática de la muerte (Vegetti, 1989).

En el debate alrededor de la bioética confluyen disciplinas diversas: filosofía, medicina, teología, derecho, economía, psicología y diversas ciencias sociales. Esto es así porque la reflexión sobre los temas planteados por la bioética tienen relación no solo con la libertad de la ciencia, sino –sobre todo– con el problema de la conciencia, tanto la del feto o la del paciente, como la del científico y la del ciudadano. La bioética expresa el dilema moderno entre la libertad individual y la responsabilidad social. Así como la autodeterminación y el derecho a disponer de nuestro cuerpo son principios de relevancia ética, también el trabajo de un biólogo sobre un embrión o la intervención de un médico en una esterilidad son cuestiones éticas que nos atañen.

En un debate sobre fertilización *in vitro*, dos investigadores españoles, Dexeus y Calderón, exponen su punto de vista como científicos y señalan que hablar de bioética no podría conducir a establecer un manual de reglas o prohibiciones.

La bioética no es un repertorio de censura, sino la manifestación del empeño en dar sentido a la propia libertad del paciente. Es la preocupación constante por hacer el bien, de orientar la acción y no desentenderse de ella. En síntesis, es el mantenimiento equilibrado entre libertad y responsabilidad (1992).

Tal conceptualización de bioética centra el problema en la idea de que las personas deben responsabilizarse de sus acciones. Pero esto lleva a reconocer el conflicto que enfrentan muchas personas por el rezago entre los códigos legales existentes frente a las nuevas pautas éticas. Esta brecha establece un margen de ilegalidad para los ciudadanos responsables que comparten la perspectiva científica que privilegia la vida consciente sobre la vegetativa. El conflicto se empieza a resolver en las sociedades más desarrolladas cultural y políticamente, como Holanda, mediante el reconocimiento del gobierno al derecho de cada ciudadano a disponer de su vida. Curiosamente, en algunas de las sociedades consideradas “tradicionales” también existe el derecho sobre la propia vida e, incluso, sobre la de los recién nacidos.²

Es interesante contrastar la vivencia y el manejo del código ético en diferentes sociedades. En las sociedades llamadas tradicionales todas las personas se conocen entre sí y obedecen las reglas de la interacción social sin tener que hacer elecciones morales por sí mismas. El código ético funciona como una autoridad moral heredada, que reglamenta rígidamente las obligaciones de las personas que conforman al grupo, definido por el parentesco, la etnogenia o la geografía. Se trata de un código deontológico que establece los deberes éticos con claridad. En cambio, las llamadas sociedades modernas no tienen un código moral único, entendido como el conjunto de normas que definen las obligaciones éticas entre las personas, sino varios que coexisten. En la medida en que las sociedades se van “modernizando”, tanto la amplitud como la especificidad de las obligaciones morales cambian.³ La complejidad de las nuevas formas de organización social crea círculos más amplios de

2. Quedan ya pocas sociedades que puedan ser consideradas tradicionales en el sentido de que un solo código moral tiene vigencia en todo el ámbito de la sociedad. A estas sociedades también se las llama “primitivas” o arcaicas. Lo que está cada vez más generalizado es la coexistencia de sectores tradicionales con sectores modernos dentro de una misma sociedad. En las grandes civilizaciones, como la hindú, la china, la islámica y muy especialmente la occidental, la complejidad cultural es tan grande que conviven personas con creencias diversas y contradictorias.

3. Soy consciente de la carga ideológica que tienen términos como “moderno” o “modernizar”. En aras de la brevedad estoy dándole los significados más sencillos, o sea, los de sociedades o procesos que conllevan a la secularización y a una práctica política más abierta y participativa, democrática.

obligaciones que rebasan las familiares y locales: los ciudadanos de las democracias modernas tienen obligaciones para con extraños.

Wolfe (1989) define al ser moderno como aquel que afronta las consecuencias de decisiones tomadas por desconocidos al tiempo que toma decisiones que afectarán las vidas de personas que nunca conocerá. Asuntos como la posibilidad de una guerra nuclear, la destrucción ecológica, la ingeniería genética y los límites al crecimiento económico y demográfico son algunos de los dilemas sin precedentes que los ciudadanos modernos enfrentan, y que no pueden ser resueltos a partir de las reglas inscritas en la tradición. Estos ciudadanos modernos se convierten en agentes morales ellos mismos y tienden a actuar con un código que no se establece como un conjunto de deberes fijos, sino en función del fin que se pretende lograr: un código teleológico.

Todos los códigos éticos de los diferentes grupos humanos pueden clasificarse en estos dos grandes apartados: los de orientación deontológica y los de orientación teleológica.⁴ La deontología ha sido llamada la ética del deber, y, desde su perspectiva lo que define el comportamiento ético es el cumplimiento o incumplimiento de la regla. Por contraste, las éticas de corte teleológico identifican las aspiraciones de las personas y los objetivos hacia los cuales debería tender la conducta humana, pero si esos objetivos no se cumplen, no se considera que las personas hayan actuado de manera poco ética. Los códigos éticos de orientación deontológica tienden a subrayar la línea divisoria entre lo bueno y lo malo, mientras que los códigos éticos teleológicos aceptan gradaciones de lo malo a lo bueno, de lo infame a lo virtuoso, de lo permisible a lo inaceptable.

Dicho en otras palabras, los códigos deontológicos se preocupan por determinar el cumplimiento de la regla, mientras que los códigos teleológicos se preocupan por determinar el grado de bondad o maldad de las acciones. Parecería que estas preocupaciones son equivalentes, que lo correcto es lo bueno y lo equivocado es lo malo. Sin embargo, no siempre es así. Lo correcto o incorrecto de las acciones a veces coincide y en otras entra en conflicto con la cantidad de bien o mal que pueden producir.

4. Esto está claramente desarrollado por Lake (1986).

Para los deontologistas, las acciones son intrínsecamente buenas o malas por naturaleza y ni las consecuencias ni las circunstancias ni las intenciones cuentan o pesan sobre la moralidad de las acciones. Varias doctrinas filosóficas y religiosas deontológicas son fundamentalistas, y plantean que hay verdades y valores morales que existen independientemente de las personas. Esto lleva a la creencia en absolutos morales, y, como los absolutos no requieren interpretación, el fundamentalismo demanda obediencia absoluta.

En cambio, la perspectiva teleológica abarca una serie de filosofías y doctrinas éticas bajo los nombres de “ética de las situaciones”, “existencialismo” y “relativismo ético”. Esta orientación plantea que no hay acciones buenas o malas *a priori*, que lo bueno y lo malo pueden variar de acuerdo con la situación o la interpretación cultural en que se den y que el valor moral de una acción tiene que ver con la elección humana en situaciones concretas. La moral, por lo tanto, no consiste en un conjunto de reglas inamovibles, sino en ciertos principios que coinciden con los lineamientos del humanismo; pero la responsabilidad humana consiste en escuchar las demandas inmediatas del momento. De ahí que se reconozcan las excepciones, los matices. Algunas de las éticas teleológicas, como el situacionismo, subrayan el papel constitutivo de la elección humana en las determinaciones éticas y rechaza el legalismo de las posturas deontológicas.

Esta división entre códigos deontológicos y teleológicos suele coincidir con la división que también se da entre las perspectivas religiosas institucionales, por un lado, y las perspectivas religiosas no institucionales y laicas, por el otro. En ese sentido, cada vez se deja sentir más la influencia de la modernidad (y, para algunos, de la posmodernidad). Aunque muchísimas personas se asumen como creyentes y viven su fe y sus experiencias religiosas, es evidente que la religión ha dejado de ser la fuente de autoridad moral que una vez fue: los códigos morales basados en los dictados de Dios ya no guían las conductas del mundo moderno. Además, ni siquiera dentro de una misma religión hay acuerdo total sobre cuestiones morales. Esto se ha hecho evidente en las divisiones entre judíos ortodoxos y no-ortodoxos; en la gran variedad de posturas de la teología protestante, que ha generado una proliferación de iglesias que aceptan prácticas como la homosexualidad, el sacerdocio femenino, etc.;

y en el número cada vez mayor de personas creyentes que no acatan los preceptos y prohibiciones de la religión católica, así como por el surgimiento de grupos de católicos organizados que discrepan de la postura del Vaticano y que analizan cómo han cambiado históricamente las ideas morales de la iglesia católica.⁵

Además de las divergencias dentro de las religiones, desde hace por lo menos dos siglos la cultura occidental se ha ido secularizando lo que ha afectado tanto al orden social como a las creencias y valores.⁶ Los seres humanos entendemos la autoridad moral según nuestra vivencia temporal y cultural. La paulatina, pero sostenida, secularización ha permitido asumir que el poder no proviene de Dios sino de los propios ciudadanos.⁷ Aunque cada época histórica revela una conexión entre el poder y la autoridad que la conforman, en nuestro país coexisten personas que hoy habitan un tiempo tribal, otras, uno mesiánico y unas más, un tiempo moderno. Esta multidimensionalidad temporal y cultural, con sus correspondientes códigos morales, lleva a una pluralidad de percepciones y concepciones éticas. No es este el espacio para analizar cómo pueden ser explicados y justificados los valores que respaldamos. Lo que interesa señalar es que, aunque los valores manifiestan aspectos universales de la experiencia y la potencialidad humanas, también son productos humanos y reflejan las normas que las personas creamos para convivir.

La sensibilidad moral de las personas se está transformado. Pero las dificultades que viven los ciudadanos de sociedades en transición hacia la modernidad (como nosotros) suelen generar una reivindicación del pasado: antes las cosas sí estaban claras y se sabía qué era lo bueno y qué lo malo. La declinación de las nociones tradicionales de obligación moral propicia mucha incertidumbre: antes había *un* código, hoy se confrontan varios. Pero la nostalgia del pasado no nos ayuda a resolver los dilemas del presente. No hay posibilidad de regresar a los esquemas de la moral tradicional. Esos códigos dejaron de tener vigencia justamente

5. Entre estos destaca el grupo *Catholics for a Free Choice*, fundado hace veinte años y que cuenta con filiales en América Latina y Europa.

6. Ver Marramao (1989).

7. Véase Giner en Marramao (1989).

porque constriñen el potencial de desarrollo de las personas. No es que la modernidad socave la moralidad; más bien, la modernidad transforma el código moral en un intento de introducir elementos de racionalidad.⁸

El espíritu racionalista que anima a la ciencia en su búsqueda de la verdad nos lleva a no aceptar un destino impuesto por una voluntad sobrehumana y a rechazar que haya que aguantar lo que nos toca en la vida sin intentar cambiarlo o alterarlo.⁹ En la medida en que los adelantos científicos y técnicos han ofrecido nueva información y han abierto las posibilidades de los seres humanos de ejercer su autonomía los valores laicos han cobrado vigencia. Un ejemplo ilustrativo de preeminencia de un valor laico en nuestro país es el uso de los anticonceptivos: aunque la moral religiosa católica, todavía hoy, a finales del siglo XX, considera pecado el uso de métodos anticonceptivos y los prohíbe todos, menos el método natural del ritmo y la abstinencia, ni el gobierno ni la mayoría de la sociedad mexicana comparten esa opinión.

Cuando existen esquemas mentales tan diferentes como el deontológico y el teleológico, no hay manera de ponerse de acuerdo sobre cuáles son los principios fundamentales de la ética. Ni siquiera la filosofía racionalista, que ha desarrollado un esfuerzo sostenido para encontrar estándares universales de justicia con base en la razón, ha logrado establecer un marco adecuado de ideas sobre el comportamiento moral. No hay un solo criterio universal de ética o de justicia; a lo más, los principios éticos actuales se formulan como derechos humanos. De estos, tres son fundamentales: el derecho a la vida, el derecho a la igualdad y el derecho a la libertad (Camps, 1992). El primero es el que causa más controversia, pues para muchas personas la vida, en abstracto, no tiene sentido y para muchas otras la vida es un don divino. Precisamente en concepciones distintas sobre la vida es donde se libra el debate bioético más candente, confrontándose la postura de la fe con la perspectiva de la ciencia. En los otros dos, igualdad y libertad, hay discrepancias menores, pues se refieren a la justicia social: el acceso igualitario a las condiciones básicas que hacen posible la libertad de elegir.

8. Véase Olivé (1988).

9. Para una revisión histórica, véase Francisco Miró Quesada (1991).

Es muy complicado tomar decisiones éticas en cuestiones relativas a la *vida* cuando se tienen perspectivas opuestas. Entender en qué radica la confrontación puede ayudar a deslindar el criterio religioso de los procesos jurídicos tendientes a establecer las nuevas normas de convivencia moral. Así ha ocurrido en otros países, donde los cambios en las legislaciones se han hecho a partir del reconocimiento de que las leyes no pueden basarse en creencias religiosas. A lo largo de la historia, los seres humanos hemos aspirado a lograr un orden en nuestras relaciones. Las leyes y los valores que rigen la convivencia son la concreción de esa aspiración, pero, en la medida en que la vida cambia y las leyes no lo reflejan, el orden social entra en conflicto. Aceptar los procesos sociales, los cambios en las conductas de las personas, lleva a una redefinición de lo público y lo privado, y de las leyes y los valores que regulan la vida. Varias sociedades democráticas modernas han despenalizado ciertas prácticas que implican una decisión de la persona en relación con el uso reproductivo y sexual de su cuerpo y el control sobre la duración de su vida o sobre la calidad de vida que le parece aceptable. Los procesos que han llevado a ello han significado una serie de confrontaciones inevitables. Sin embargo, la acción responsable y sostenida de una minoría activa—en el sentido que le da S. Moscovici (1981)— ha logrado introducir nuevas valoraciones en el complejo problema del derecho a la vida, planteando por cierto, el derecho a la muerte.

El avance tecnológico ha generado una serie de actitudes paradójicas, entre ellas, la utilización de cualquier medio para evitar que las personas mueran de muerte natural, aún al precio de sufrimientos atroces. Pero el verdadero aporte de la ciencia es estar al servicio de la humanidad sin negar el sentido humano —percedero— de la vida biológica, sino informando y acompañando al paciente en la toma de su decisión. La apuesta liberadora de la bioética es reivindicar la libertad de elección del sujeto y respetar su voluntad. Para ello se requiere aceptar la existencia de la pluralidad, de la diferencia, como fundamento de la condición humana. Desde dicha perspectiva podemos ver que no existen hechos buenos o malos en sí, sino que cualquier hecho es moral o inmoral según la relación de coherencia que una persona ha establecido consigo misma y con los demás, o sea, según la valoración ético-cultural del hecho. Así,

podremos entender las distintas maneras de valorar los trasplantes de órganos, las técnicas de reproducción artificial, la eutanasia o al aborto, dependiendo de los valores desde los que se tome esa decisión. Lo inmoral, lo poco ético, es la violación de ese pacto de la persona con su conciencia y no una supuesta objetividad de los sucesos.

Lo conflictivo del mundo actual se expresa también en los enfrentamientos por diferencias de valoraciones éticas. El derrumbe de la experiencia socialista en los países del Este, la globalización de los mercados y el aumento del fundamentalismo en ciertas naciones anuncian un futuro muy complejo. Ya Marramao habla del “desafío de una ‘edad global’ marcada por la irrupción de diferencias ético-culturales irreductibles” y expresa preocupación por el desnivel cultural “producido por el conflicto entre los valores y su traducción existencial” (1993). No va a ser fácil asumir los dilemas que la razón, la democracia y la libertad nos plantean en un mundo con grandes sectores de población marginada, hambrienta o arraigada en esquemas religiosos fundamentalistas.

Al mismo tiempo, ya no se pueden hacer análisis rigurosos de los comportamientos individuales y sociales abstrayéndolos de la realidad corpórea de los sujetos de esos comportamientos. Las personas venimos al mundo en cuerpo de hombre o en cuerpo de mujer y esa diferencia tiene consecuencias distintas, sobre todo en la reproducción. Enfrentar la desigual valoración que la sociedad ha construido ante la diferencia sexual conduce, dentro de la bioética, al espinoso problema del aborto.

Este aparece por el momento como el tema más controvertido y difícil de resolver porque, según Macklin (2004), la discusión no se limita solo a especialistas, sino que ha involucrado a la sociedad en su conjunto. Además, los puntos de vista que se expresan tienen que ver con valores y con posturas ideológicas, y no con posiciones racionales o científicas. La controversia se debe a que la cuestión por definir –la interrupción de la vida de una persona o del proceso mediante el cual se llega a ser persona– se puede formular desde varias posiciones: científica, religiosa, jurídica, etc. En el discurso bioético (Macklin, 2004) se pueden distinguir tres posturas en torno de la importancia del concepto persona para resolver los dilemas morales sobre el aborto:

1. La que sostiene que llegar a un acuerdo sobre el tema del aborto depende de que se llegue a un acuerdo sobre si el embrión-feto es persona y, en ese caso, sobre el momento en que empieza su desarrollo como persona.
2. La que sostiene que el aborto puede justificarse moralmente aunque se reconozca que el embrión-feto es persona desde el momento de la concepción.
3. La que sostiene que es imposible tener un conjunto de condiciones necesarias y suficientes para definir el “ser persona” y que concluye que este punto debe ser considerado totalmente irrelevante para la resolución de la controversia sobre aborto.

El amplio rango de criterios existentes para definir quién o en qué momento se es persona ha demostrado la imposibilidad de utilizar esta definición para resolver la controversia. Si distintas perspectivas religiosas y éticas aceptan o prohíben el aborto es justamente porque existen valoraciones distintas de la vida. Esta pluralidad de posturas ha ido conformando ciertas tendencias jurídicas, con un rechazo cada vez mayor a “un iusnaturalismo inmutable con eventuales conexiones metafísicas” (Mateo, 1987, p. 171). Por ello es imposible establecer un código bioético definitivo.

Frente a esta imposibilidad de encontrar un código de valores de aceptación general para el ámbito relacionado con las ciencias de la vida se vislumbran una serie de soluciones intermedias, entre las que se encuentra el establecimiento de un bioderecho, o sea, una normatividad jurídica que configure el “ámbito lícito de la bioactividad”. También aquí hay criterios lo suficientemente amplios como para que quepan varias posturas. Dentro del campo del Derecho internacional, la normativa que directamente afecta al bioderecho, al influir en sus formulaciones nacionales, es la que se refiere a los derechos humanos, y más concretamente al derecho a la vida. Pero justamente la discrepancia valorativa sobre la vida es lo que dificulta el establecimiento de una norma.¹⁰ No hay un significado unívoco de vida. Preguntarse qué

10. En un verdadero *tour de force*, el filósofo Ronald Dworkin (1993) ha escrito un libro centrándose justamente en la cuestión de la valoración de la vida.

tipo de vida, para qué la vida, y otras interrogantes similares conducen al problema de la calidad de vida. ¿Qué se valora más, la vida vegetativa o la vida cerebral?

Parece que estamos atrapados en un círculo vicioso, pero la situación es, desde una perspectiva mundial, más alentadora. Las acciones de los ciudadanos han ido ampliando y transformando los márgenes de lo que se consideraba aceptable o moral. Actualmente, en países que congregan 72 por ciento de la población del mundo está permitido el aborto por voluntad de la mujer, por factores sociales y económicos y por motivos médicos amplios (aquí se encuentran las democracias más avanzadas del mundo, además de algunos países de lo que se llamó el bloque socialista); 18 por ciento de las mujeres del mundo viven en países que permiten el aborto para salvar la vida de la madre (en este grupo están la mayoría de los países islámicos, casi dos tercios de los de América Latina, una mayoría de países africanos y entre los europeos solo Irlanda); y solo 10 por ciento en naciones que prohíben totalmente el aborto: el Vaticano, Burkina Faso, República Centro Africana, Filipinas, Indonesia, Irán, Mali, Malta, Mauritania, Mongolia, Níger, Pakistán, Ruanda, Somalia, Taiwan y Zaire.¹¹ Que una conducta como la interrupción del embarazo se repita millones de veces en todos los países del mundo, y que la mayoría de la población la acepte, significa, no solo que varían los esquemas morales en los diferentes grupos humanos, sino que la tendencia mundial es hacia la despenalización.¹²

11. Estos datos son de Ibáñez y García Velasco (1992). Para una revisión del estado de las leyes sobre aborto, véase Cook (1991).

12. Esta tendencia es el resultado del reconocimiento de las graves consecuencias sanitarias y de justicia que implica considerar el aborto un delito. Se ha comprobado que ningún programa de partido político, ninguna decisión parlamentaria, ninguna consigna gubernamental tiene como objetivo someter a persecución y tratamiento criminal, ante los tribunales de justicia, a las mujeres que interrumpen sus embarazos, pues son millones las mujeres que todos los días, en todos los países del mundo, recurren a esta medida. No existen denuncias por parte de otros ciudadanos ni hay ninguna intención de que se cumpla la ley. Pero es justamente la existencia de esa penalización legal lo que genera graves problemas de justicia social y salud pública: las mujeres con recursos económicos se hacen abortos ilegales en las mejores condiciones, mientras que las demás –que son la mayoría en nuestro país– engrosan las cifras de mortalidad y morbilidad materna, generando altos costos de atención en los hospitales públicos. Si el desuso fuera causa de derogación de las leyes, en México el régimen legal actual penalizador del aborto sería obsoleto. Si se quisiera cumplir con la ley, no alcanzarían las cárceles para encerrar a más de un millón de mujeres que abortan cada año en nuestro país.

Esta transformación legal se ha resuelto de diversas maneras. Una ha sido mediante el recurso a definir el aborto como un derecho a la privacidad, o sea, un derecho a que el Estado no se entremeta en la vida privada. Esta perspectiva ha sido muy cuestionada por el feminismo, justamente porque está fundada sobre la distinción artificial de las esferas pública y privada. Mientras sea un asunto privado, la mujer podrá ejercer el derecho de abortar si tiene recursos suficientes. En cambio, definir quién debe tomar la decisión sobre el aborto –¿la mujer, el Estado, la Iglesia, el médico?– conduce a la prohibición o al establecimiento de un derecho: la mujer que desea interrumpir un embarazo podrá acudir a un hospital público.

En México estos debates todavía están en pañales. Aunque la lucha feminista por la legalización del aborto se inició en los años veinte, y tuvo fuerza durante los treinta, no ha logrado desarrollar una perspectiva que rebase la oposición entre derechos de la mujer *versus* derechos del feto.¹³ No ha habido, tampoco, una discusión filosófica que encuadre el problema dentro del marco de la libertad, ni tampoco ha habido juicios o procesos jurídicos que lleven a nuevas formulaciones en jurisprudencia. El debate político ha sido coyuntural, y ha mantenido una polarización entre los voceros de la Iglesia católica y las feministas.¹⁴ Tampoco se ha dado en medios políticos e intelectuales una discusión seria y sostenida sobre lo público y lo privado. En junio de 1991, ante el inminente establecimiento de relaciones diplomáticas con el Vaticano, un grupo de intelectuales se manifestó públicamente proponiendo un “Acuerdo de mutua tolerancia”.¹⁵ Dirigido al presidente de la República, al Congreso de la Unión, a la Suprema Corte de Justicia y a la opinión

13. Ver Cano (1990).

14. El debate que se dio en la prensa mexicana en relación con el aborto entre 1976 y 1989 fue estudiado por M.L. Tarrés con G. Hita y A. Lozano (1991). Para realizar el análisis de prensa las investigadoras seleccionaron cuatro coyunturas, que tuvieron gran cobertura periodística:

En 1976, con Echeverría, el grupo interdisciplinario para el estudio del aborto en México de Conapo (GIA).

En 1980, con López Portillo, el proyecto de ley *Maternidad Voluntaria*.

En 1983, con De la Madrid, la propuesta de reforma al Código Penal por la PGR, PJDF e INACIPE.

En 1989, con Salinas de Gortari, los sucesos de Tlaxcoaque.

15. El miércoles 26 de junio de 1991 apareció en *La Jornada* publicado como desplegado de una página, con Luis González de Alba como responsable de su publicación.

pública, el texto del desplegado sometía a la consideración ciudadana un punto de vista sobre “algunos problemas centrales para la vida pública de México, relacionados particularmente con la moral, y en torno a los cuales el Vaticano y la Iglesia católica mantienen posiciones estrechas, incluso irreductibles”. Cinco puntos tenía el acuerdo: 1) respeto a todas las religiones y creencias; 2) planeación demográfica; 3) censura; 4) moral pública; y 5) legislación. Esta propuesta fue, hasta donde sé, de las pocas manifestaciones críticas que aludieron al conflicto de la moral y la vida pública.

La discusión sobre los límites y alcances de la bioética tiene poca tradición en nuestro país. La Organización Panamericana de la Salud (OPS, 1990) publicó el libro *Bioética: temas y perspectivas*, que según la Oficina Sanitaria Panamericana es el primer volumen “del sistema internacional de salud en abordar la teoría y la práctica de la bioética” y que “constituye también el primer análisis de este campo en América Latina”.¹⁶ Allí aparece un capítulo titulado “Panorama bioético en México”, a cargo de los doctores José Kuthy Porter y Gabriel de la Escosura, cuyas adscripciones institucionales son respectivamente la Dirección de la Escuela de Medicina de la Universidad Anáhuac y la Unidad de Neumología del Hospital General de México. El artículo tiene apreciaciones muy discutibles, como que los principios de ética en la práctica de la medicina clínica en general “han sido sustancialmente respetados en virtud de los principios cristianos de la formación familiar y social que impera en México”; aunque los autores tratan de equilibrar las citas de Juan Pablo II o de documentos como la Instrucción sobre el respeto de la vida humana naciente y la dignidad de la creación, del cardenal Ratzinger (1987), con información institucional de la Secretaría de Salud, en especial la referida a la Ley General de Salud, es evidente que se trata de una posición conservadora.¹⁷ En ese artículo se informa que “un grupo formado por médicos, humanistas, sociólogos, filósofos e investigadores ha fundado la Academia Mexicana de Bioética”.

16. Publicación científica núm. 527 de la OPS, oficina regional de la Organización Mundial de la Salud.

17. Publicado por la Congregación para la Doctrina de la Fe (1987).

En cambio, el artículo “Sobre el consentimiento informado” de Juan Ramón de la Fuente, director de la Facultad de Medicina de la Universidad Nacional Autónoma de México y María de Carmen Lara, del Instituto Mexicano de Pediatría, también publicado en ese volumen, es de otro tenor. Estos autores abordan la controversia sobre el concepto de autonomía, y tocan las cuestiones de la información y el consentimiento. De la Fuente y Lara se concretan a analizar las limitaciones y condiciones para que los pacientes puedan participar en la toma de decisiones médicas que les conciernen, señalando que esto depende, fundamentalmente, del encuadre ético del que se parta.

No he encontrado más publicaciones con referencias mexicanas sobre el tema. Los artículos periodísticos de Arnoldo Kraus en *La Jornada* son una contribución importante, pues tratan temas relativos a la bioética desde una perspectiva médica progresista y ofrecen información concreta a los lectores.¹⁸

Sin embargo, en nuestro país hay un evidente rezago, tanto en el debate como en la legislación. Esta situación nos pone en desventaja, ya que mientras en otras partes se establecen nuevos criterios bioéticos a partir de procesos de escrutinio y discusión, aquí los heredamos sin mayor trámite. De ahí que algunas iniciativas, como el Primer Congreso Nacional sobre Bioética, que se llevó a cabo del 24 al 26 de marzo de este año, se reduzcan a una convocatoria ideológica y no al acto académico o científico que debería ser. Realizado en la Universidad Anáhuac, este congreso reunió a diversos grupos “defensores de la vida” reduciendo la utilización de la bioética a un paraguas ideológico de la postura anti-aborto. Estos grupos ya están organizando un segundo encuentro para finales de ese año en Guadalajara.

18. Por ejemplo, en “Muerte cerebral: dilemas y más dilemas” (*La Jornada*, 26 de mayo de 1993), después de señalar que hay varios criterios para establecer la muerte cerebral, Kraus da a conocer los *Criterios de Harvard*, que implica siete requisitos: coma que no responde a la terapéutica habitual; apnea (ausencia de respiración); ausencia de reflejos encefálicos (los reflejos encefálicos son aquellos que requieren que las estructuras del tallo cerebral estén íntegras; el reflejo pupilario y los movimientos extraoculares son los que explora el clínico); ausencia de reflejos espinales (noción que se presta a controversia, pues las estructuras de la médula espinal pueden mantener su función a pesar de la muerte cerebral); electroencefalograma isoelectrónico (el electroencefalograma normal muestra diferentes picos de actividad eléctrica que traducen la actividad del sistema nervioso central); persistencia de las mismas condiciones por lo menos por 24 horas y que no exista evidencia de intoxicación por drogas o hipotermia.

Por otra parte, en el Instituto Nacional de Pediatría de la secretaría de Salud se realizó a principios de año el Congreso Internacional de Bioética en Pediatría. El Dr. Guillermo Soberón Acevedo, presidente de la Fundación Mexicana para la Salud, exsecretario de Salud y ex-rector de la UNAM, participó con una ponencia titulada “Nuevos frentes del humanismo en la práctica médica”, donde, además de indicar que los abortos son la cuarta causa de muerte en los hospitales del país, señala la urgencia de anticiparse a los problemas que plantea la bioética y establecer reglas claras.

Pero al margen de las todavía aisladas discusiones sobre bioética, nuestra sociedad está cambiando. Una encuesta nacional de Gallup sobre aborto permitió valorar que el 88 por ciento de la población cree que la decisión de abortar corresponde a la mujer o la pareja.¹⁹ Tal resultado, con todas las limitaciones que pueda tener un sondeo de este tipo, ofrece un indicador sobre el cambio de actitudes en nuestro país. Es imprescindible que nuestros legisladores conozcan esta realidad. Sólo así se podrán ir perfilando nuevas reglas de convivencia y nuevas obligaciones morales. Este reconocimiento llevaría a estructurar nuevas obligaciones éticas, que tomen en consideración los derechos humanos básicos y que impliquen cambios más acordes con una aspiración común: la reducción del sufrimiento humano. De eso trata también el debate bioético.

19. Los resultados de la primera encuesta nacional GALLUP/GIRE fueron publicados en la revista *Nexos*, núm. 176, agosto de 1992; la segunda encuesta nacional GALLUP/GIRE fue dada a conocer en conferencia de prensa el 26 de mayo de 1993, pero aún no salen publicados los resultados. La encuesta consta de preguntas cerradas con opción múltiple de respuestas, y preguntas abiertas, con las que completó la información. Las preguntas se relacionaban con los aspectos legales del aborto, la toma de decisiones y las situaciones en las cuales se consideraría la opción de un aborto. Personal entrenado de GALLUP llevó a cabo las entrevistas, realizadas simultáneamente en distintas ciudades, mediante visitas domiciliarias. La muestra fue de 2.595 personas de localidades urbanas de más de 50.000 habitantes. La muestra se tomó en 36 localidades distribuidas al azar en estratos regionales. La investigación incluyó personas de ambos sexos (50,7 por ciento de hombres y 49,2 por ciento de mujeres) agrupados por grupos de edades, nivel socioeconómico, seis zonas geográficas, tres ciudades principales y con o sin hijos. Se incluyeron todos los estados de la República, divididos en seis zonas de acuerdo con su localización geográfica y se mostraron por separado los datos correspondientes a las tres ciudades principales del país: D.F., Guadaluajara y Monterrey.

Bibliografía

Camps, Victoria (1992). *Ètica i reproducció*. En Vicenc Altaió y Anna Veiga (comps.), *In vitro a debat*. Barcelona: Fundació Joan Miró/ Generalitat de Catalunya.

Cano, Gabriela (1990). Una perspectiva del aborto en los años treinta: la propuesta marxista. *Debate feminista*, 2, 362-372.

Cook, Rebecca (1991). Leyes y políticas sobre aborto: retos y oportunidades. *Debate feminista*, 3, 89-142.

Dexeus, Santiago y Gloria Calderón (1992). Legislación y técnicas de fecundación asistida. Punto de vista del científico. En Vicenc Altaió y Anna Veiga (comps.), *In vitro a debat*. Barcelona: Fundació Joan Miró/ Generalitat de Catalunya.

Dworkin, Ronald (1993). *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*. Nueva York: Knopf.

Fraser, Nancy (1993). Repensar el ámbito público: a propósito de la filosofía histórica de Giacomo Marramao. *Debate Feminista*, 7, 23-58.

Giner, Salvador (1989). El tiempo del poder: a propósito de la filosofía histórica Giacomo Marramao. En Giacomo Marramao, *Poder y secularización*. Barcelona: Península.

Ibáñez, José Luis y García Velasco (1992). *La despenalización del aborto voluntario en el ocaso del siglo XX*. Madrid: Siglo XXI.

Lake, Randall A. (1986). The Metaethical Framework of Anti-Abortion Rethoric. *Signs*, 11 (3), 478-499.

Macklin, Ruth (2004). Contemporary Ethical Issues: Abortion. *The Encyclopedia of Bioethics*. 2ª edición. Nueva York: MacMillan.

Mancina, Claudia (1987). Bioetica, il campo di un conflitto. *Reti*, 1.

Marramao, Giacomo (1989). *Poder y secularización*. Barcelona: Península.

Marramao, Giacomo (1993). Paradojas del universalismo. *Revista Internacional de Filosofía Política*, 1, 7-20.

Mateo, Ramón Martín (1987). *Bioética y derecho*. Barcelona: Ariel.

Miró, Quesada, Francisco (1991). Hombre, naturaleza, historia: el problema de una fundamentación racional de la ética. En David Sobrevilla (comp.), *El derecho, la política y la ética*. México: Siglo XXI.

Moscovici, Serge (1981). *Psicología de las minorías activas*. Madrid: Morata.

Olivé, León (comp.) (1988). *Racionalidad: ensayos sobre la racionalidad en ética y política, ciencia y tecnología*. México: Siglo XXI.

Soper, Kate (1992). El posmodernismo y sus malestares. *Debate Feminista*, 5, 176-190.

Tarrés, M. L., G. Hita y A. Lozano. (1991). Actitudes y estrategias de los diversos agentes políticos que participan en el debate sobre aborto en la prensa mexicana 1976-1989 (mimeo).

Vegetti Finzi, Silvia (1989). Corpi e menti in sintonía. *Reti*, 2.

Wolfe, Alan (1989). *Whose Keeper? Social Science and Moral Obligation*. Berkeley: University of California Press.

Nuevos horizontes de la interrupción legal del embarazo*

Este ensayo trata sobre ciertas tendencias generales presentes en el contexto mundial de la discusión ético-política sobre la interrupción del embarazo. Su objetivo es dar a conocer, a grandes rasgos, algunos aspectos novedosos de un debate que ha ido evolucionando con la introducción de nuevos elementos. En estas páginas se abordan unos cuantos ejemplos de países desarrollados y se trata el caso de las recientes reformas en la ciudad de México. Pero más que un “estado de arte” del debate jurídico o de los argumentos éticos, este trabajo presenta un conjunto de hechos significativos que permiten hacerse una idea general de la batalla ideológico-política en torno al aborto.

El proceso de despenalización, que se había venido dando a partir de la mitad del siglo XX en el mundo, encontró una fuerte resistencia de la Iglesia católica. La oposición del Vaticano a todo aquello que supone una intervención en los procesos de la vida nace del dogma religioso de que la mujer y el hombre no dan la vida, sino que son depositarios de la voluntad divina. De ahí que la religión católica considere que, desde la fecundación, el ser humano en formación tiene plena autonomía de la mujer, cuyo cuerpo es un “mero instrumento divino”; y por eso cree también que, desde ese mismo momento, el producto en formación es alguien absolutamente equiparable al ser humano nacido, pues desde el primer instante tiene “alma”.

* Extraído de Lamas, Marta (2005). Nuevos horizontes de la interrupción legal del embarazo. *Desacatos. Revista de Antropología Social* (Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social), (17).

Desde que las leyes relativas al aborto se liberalizaron en los países occidentales, la jerarquía de la Iglesia católica empezó a impulsar los llamados comités “pro-vida”, en un intento de frenar la tendencia a la legalización.¹ El ascenso del polaco Karol Wojtyla al papado en 1978 recrudesció la batalla. Convencido de que hay que prohibir los abortos, Wojtyla emprendió una especie de “cruzada” para “salvar” a “almas inocentes” (aunque después se desentienda del sostenimiento material y emocional de esas vidas). Como a partir de los desarrollos científico-tecnológicos de la medicina y del reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos la mayoría de las sociedades democráticas y del primer mundo han liberalizado sustantivamente la perspectiva desde dónde se reglamenta el aborto, esta “guerra santa” (que incluye acciones terroristas) se lleva a cabo básicamente en América Latina y otros países donde El Vaticano tiene influencia, como Irlanda, Polonia y Filipinas.² En estas páginas concretamente menciono cómo Irlanda ha aceptado el mandato católico, mientras que España y Francia han pasado a una visión del aborto como derecho de las mujeres.

En los países latinoamericanos, donde no está permitida la decisión de abortar voluntariamente (excepto Cuba), persiste una dramática realidad: aquellas mujeres que han quedado embarazadas sin desearlo harán cualquier cosa por interrumpir esa gestación, en lugar de resignarse a parir y quedarse con la criatura o darla en adopción. Así como subsiste la penalización de dicha práctica, de la misma manera persisten los actos ilegales de mujeres que desesperadamente buscan interrumpir un embarazo no deseado. “Un aborto a cualquier precio” cuesta muy caro en vidas, salud y extorsión económica, y expresa que la maternidad es una experiencia en la que el deseo femenino es sustancial.

Al mismo tiempo que cientos de miles de mujeres en nuestro país no se resignan a llevar a término embarazos no elegidos, algunas autoridades

1. Human Life International fue fundado en 1972, aunque adquirió su condición de asociación civil sin fines de lucro hasta 1981. En México, el Comité Nacional pro Vida se fundó en 1978.

2. En los Estados Unidos los grupos “pro-vida” forman brigadas que atacan las clínicas donde se realizan abortos legales, arman barricadas para impedir el paso e incluso sacan a rastras a las mujeres; además amenazan al personal que labora en ellas y ya tienen en su haber varios asesinatos de médicos que practicaban abortos legales. Ver Blanchard (1984).

gubernamentales y unos cuantos legisladores se preguntan qué hacer frente a los embarazos no deseados de las mujeres pobres cuando las ricas pueden abortar ilegalmente en buenas condiciones. Y mientras esto ocurre en México, el contexto internacional cambia. Es oportuno hacer comparaciones, sobre todo porque en otras sociedades los avances jurídicos y sociales consolidan cada vez más la prioridad que tiene la decisión de las mujeres. Nuevas normatividades legales inauguran maneras distintas de abordar los dilemas que plantean los embarazos no deseados y abren perspectivas alentadoras al derecho a decidir de las mujeres. Aunque los legisladores suelen tener resistencias para proponer cambios en un tema tan complejo y politizado como el del aborto, es de aplaudir el cuidado con el que la fracción perredista de la Asamblea Legislativa del D.F. amplió la reforma del 2000 al introducir otra radical reforma en diciembre del 2003, que modifica sustancialmente el estatuto de aborto en la ciudad de México. Para participar de manera informada en el tan necesario debate sobre la homologación de la reglamentación en todo el país es necesario conocer estas reformas recientes relativas al aborto (2000-2004) en la legislación penal y de salud de la ciudad de México. La desigualdad de mujeres de distintas entidades federativas en el acceso al aborto legal es brutal: en menos de la mitad de los estados se permite la interrupción por malformaciones del producto, y únicamente en uno, Yucatán, por razones socioeconómicas. Y el impacto de la prohibición católica, que obstaculiza un tratamiento médico oportuno, se mide en las muertes, casos de esterilidad y daños a la salud de miles de mexicanas. De ahí la importancia de una reforma legal.

Mientras en México se censura un debate informado, internacionalmente se expresa una creciente resistencia gubernamental a hacerse cargo de una decisión que atañe a la vida íntima de las personas.³ Además, cada vez pesa más el tema de la calidad de vida en las resoluciones jurídicas. Por ello introduzco los ejemplos de dictámenes judiciales en Francia.

3. La censura ha ido creciendo en los últimos años y se manifiesta en el cierre de espacios de debate público en los medios masivos de comunicación. Un grupo de grandes empresarios vinculados a la Iglesia católica presionan a los canales de televisión con retirar su publicidad si pasan programas con temas que "atenten" contra la decencia con temas como el aborto, el sida, la homosexualidad, etc..

Aunque la institucionalización gradual de los derechos sexuales y reproductivos como derechos humanos promete ser un marco eficaz, que introduce elementos de racionalidad en el debate mundial sobre el aborto, no hay que olvidar que el reconocimiento del derecho de las mujeres a controlar los procesos reproductivos es un proceso histórico complejo y contradictorio, donde no solo hay avances sino también retrocesos. Tal es el caso de los Estados Unidos, donde a pesar de una resolución de la Suprema Corte en 1973, las fuerzas conservadoras han ido acotando el derecho al aborto y gradualmente han convertido al feto en un actor de importancia, desvinculado de la mujer.

El análisis de la evolución de la compleja dinámica política en torno a la despenalización del aborto muestra que este no es un proceso lineal, sino que está condicionado a las variaciones del contexto político.⁴ De ahí lo imprescindible de conocer las resistencias y los avances importantes, tanto para no flaquear en la lucha por la despenalización como para contar con argumentos contundentes sobre los beneficios de una perspectiva política que otorga a las mujeres el derecho a decidir.

La procreación: ¿asunto público o privado?

Hoy en día, la cuestión crucial sobre el aborto se centra en determinar quién decide si los seres engendrados nacen o no. La disyuntiva marca dos campos: el de quienes, sin asumir la responsabilidad cotidiana de su crianza, tienen el poder para impedir o favorecer que se den esos nacimientos y el de quienes los tendrán que asumir afectiva y económicamente en el día a día. Como la consigna del Vaticano de aceptar “todos los hijos que Dios mande” no está respaldada materialmente por ninguna instancia de la Iglesia católica, y como ningún Estado garantiza tampoco las condiciones básicas para una vida digna a esos hijos, ni está dispuesto a solventar los costos económicos que dicho anhelo requiere, tener o no tener hijos es una decisión individual.

4. De ahí casos como el de Polonia, que legalizó el aborto desde 1956, pero en 1993, con el apoyo y la influencia del Papa polaco, hizo una reforma que lo limitó seriamente. Véase Klugman y Budlender (2001).

En la actualidad ningún país cuenta con un sistema social que se haga cargo económicamente de todas las criaturas que nacen y que, al mismo tiempo, permita que los progenitores continúen su relación afectiva con ellas. Al gestar una criatura, las mujeres deben asumir en forma privada e individual su crianza. Existen algunos apoyos estatales en las sociedades desarrolladas que requieren alentar el crecimiento de su población. Pero no existe la opción de entregar a los hijos a una institución para que los alimente y eduque, y que, al mismo tiempo, quienes los gestaron sostengan una relación afectiva con ellos. Tampoco existe la posibilidad de “devolución” de un hijo, aunque el abandono, penalizado legalmente, es una práctica frecuente: en los orfanatos destinados a recoger criaturas huérfanas se encuentran muchas que han sido abandonadas.

En Occidente, los hijos son “propiedad privada” de los padres y, a excepción de unos cuantos interesantes experimentos de socialización de su crianza –como los *kibbutzim* en Israel–, el carácter “privado” de la crianza infantil ha marcado las políticas natalistas de los Estados-Nación. Como las consecuencias de la procreación duran de por vida, las mujeres son cada vez más cautelosas en eso de tener hijos. Que la crianza sea una responsabilidad individual incide en la consideración del aborto como una decisión privada. Ningún Estado tiene interés en asumir los costos sociales y económicos que significa criar hijos rechazados por sus progenitores.⁵ La liberalización de las legislaciones sobre la interrupción voluntaria del embarazo tiene que ver fundamentalmente con el carácter privado de la responsabilidad sobre los hijos. Si tenerlos es una decisión privada, también no tenerlos lo es. Por eso, desde la mitad del siglo XX han ido en aumento las reformas legislativas y judiciales que les reconocen a las mujeres la legitimidad de interrumpir los embarazos no deseados. A finales del siglo XX, un vistazo al panorama mundial en materia de reglamentaciones sobre la práctica del aborto permitía apreciar una tendencia mundial hacia la despenalización.⁶

Así encontramos que a principios del siglo XXI, para más de tres cuartas partes de la población del mundo está permitido el aborto por

5. Para un impactante estudio comparativo de la vida de hijos deseados y no deseados ver Elías y Moreno (1991).

6. Ver Ibáñez (1993).

voluntad de la mujer, por factores sociales y económicos y por motivos médicos amplios (en esta situación se encuentran las democracias más avanzadas, además de algunos países de lo que se llamó el bloque socialista); para cerca de 15% está permitido únicamente para salvar la vida de la mujer (en este grupo están la mayoría de los países islámicos, casi todos los de América Latina, una mayoría de países africanos y solamente Irlanda, entre los europeos); y tan solo en el 10% restante está prohibido totalmente.⁷ México, que reglamentó constitucionalmente en 1873 la separación de la Iglesia católica y el Estado, tiene una legislación avanzada en comparación con la de otros países latinoamericanos.

Pese a que la despenalización va en aumento, la mayoría de las legislaciones sigue limitando la decisión de las mujeres. Esta restricción se manifiesta en el establecimiento de criterios “profesionales” (médicos, económicos o de salud mental) para obligar a las mujeres a escuchar una “consejería” (en la que con frecuencia se les trata de disuadir del aborto) o, sencillamente, al condicionar el procedimiento al permiso de los padres o la aprobación del marido. Las leyes dependen para su aplicación de la intervención de terceros (sean médicos, progenitores, maridos o consejeros), que no respetan la voluntad de las mujeres ni les ofrecen una mínima seguridad jurídica a las que abortan y a quienes las atienden.

Las luchas de las mujeres por decidir su maternidad expresan nuevas maneras de verse ellas mismas y de ver la vida: rechazan el fatalismo de la consigna de tener todos los hijos que Dios mande, desmitifican la maternidad como el destino de las mujeres, priorizan otras elecciones vitales e incluso inauguran una decisión moderna: la de no ser madres.

Dentro de la constelación de cuestiones que han transformado el significado social de la maternidad está el aborto, que sigue siendo la frontera del derecho a decidir. Desde luego que vale más prevenir que

7. Existe una diferencia entre hablar de población y hablar de países. Los países más poblados tienen legalizado el aborto. En el año 2003 solo en 40 países de un total de 195 estaba absolutamente prohibido interrumpir el embarazo. La lista de países es elocuente en sí misma: Andorra, Angola, Benin, Bhutan, Africa Central, Chad, *Chile*, *Colombia*, Congo, República Democrática del Congo, *República Dominicana*, Egipto, *El Salvador*, Filipinas, Gabon, Guinea-Bissau, *Haití*, *Honduras*, Irán, Irak, Laos, Lesotho, Madagascar, Malta, Islas Marshall, Mauritania, Mauritius, Micronesia, Mónaco, Níger, Omán, Palau, San Marino, Sao Tome y Príncipe, Senegal, Somalia, Surinam, Suazilandia, Togo y Tonga. Mis cursivas marcan los seis países latinoamericanos y del Caribe. Los datos son del *Center for Reproductive Rights* (2003).

lamentar, y eso se consigue generalmente mediante el uso de anticonceptivos, aunque a veces fallan; pero también, vale más remediar que pagar graves consecuencias, y eso se logra con el aborto. De ahí la importancia que adquiere contar con un marco que dé acceso legal al aborto como una prestación de salud. Solo la despenalización respalda verdaderamente el respeto a la libre decisión de la mujer.

Hay mucho que decir respecto de cómo se percibe socialmente el aborto, cómo las mujeres viven sus abortos y cómo se habla, en público y privadamente, de la interrupción voluntaria del embarazo. Estas vivencias y percepciones están vinculadas con procesos personales, nuevos arreglos sociales y transformaciones científicas y culturales. Dar cuenta de ellas requeriría escribir un libro. Sin embargo, quiero llamar la atención sobre algunas, pues sirven como indicadores de las transformaciones culturales y políticas que se están dando en torno a la libertad procreativa. Por eso este artículo debe leerse como una invitación a ponerse al día en ciertos debates y no como una exposición exhaustiva de un amplio y complejo fenómeno.

La pastilla para abortar

El siglo XVIII fue el siglo del condón; el XIX, el del diafragma; el XX, el de la píldora anticonceptiva; y el XXI será el de la pastilla RU486. ¿Qué es este medicamento abortivo? Esta pastilla (no confundir con la llamada píldora del día siguiente o anticoncepción de emergencia) es el medicamento mediante el cual se realiza el aborto farmacológico o aborto medicamentoso. Su atractivo es que permite interrumpir un embarazo dentro de las primeras nueve semanas de gestación sin necesidad de hospitalización ni intervención quirúrgica. Es un método seguro, de alta efectividad, y los estudios al respecto demuestran que 95% de los abortos inducidos por esta vía han sido exitosos. La RU486 contiene mifepristona, una sustancia que provoca el aborto al bloquear la acción de la progesterona. Junto con una dosis de prostaglandinas, interrumpe el desarrollo de la placenta y estimula las contracciones uterinas. Como resultado, se produce la salida del tejido embrionario de manera similar

a lo que ocurre en un aborto espontáneo. Es importante someterse a una revisión ginecológica posterior para garantizar que la expulsión se haya realizado completamente.

La creación de la RU486 es un parteaguas para la libertad procreativa de las mujeres, pues el aborto deja de depender de una tercera persona y pasa a convertirse en un procedimiento mucho más simple y accesible, casi autónomo. Con este medicamento se podría dejar en las mujeres la plena responsabilidad de una decisión privada que, para evitar complicaciones, debería ir seguida de una revisión médica que verifique que la expulsión se realizó totalmente. Pero a pesar de que fue creada en 1980 (por los laboratorios franceses Roussel-Uclaf) hasta la fecha su uso está controlado por el cuerpo médico, muy en sintonía con una actitud paternalista que trata a las pacientes como menores de edad o infradotadas.

Los primeros países que la usaron abiertamente fueron Francia y China en 1988; luego siguió Inglaterra en 1991 y Suecia en 1992; actualmente se usa en Israel y Nueva Zelanda, y en todos los países de la Unión Europea, excepto Irlanda. La *Food and Drug Administration* (FDA) de los Estados Unidos la aprobó en septiembre del 2000, veinte años después de su creación, con lo cual se convirtió en el ejemplo más escandaloso de un medicamento que tarda más de dos décadas en estar a disposición de los usuarios norteamericanos, acostumbrados a contar con los adelantos científicos tan pronto se producen. Que las autoridades sanitarias de EE. UU. la permitieran con más de diez años de retraso frente a Europa (curiosamente el 28 de septiembre, Día por la Despenalización del Aborto en América Latina) fue una victoria política para Clinton y los demócratas. La decisión de las autoridades sanitarias de aceptar el uso de la RU486 generó gran debate político. Los atentados contra las clínicas donde se practican legalmente los abortos asustaron a las empresas farmacéuticas estadounidenses, e incluso a los fabricantes franceses (Roussel-Uclaf) y fue una ONG la que solicitó el permiso para su distribución. La FDA estuvo presionada por grupos “pro-vida” y los congresistas más conservadores anunciaron iniciativas para limitar al máximo el uso del nuevo medicamento (el republicano Chris Smith la llamó “veneno para los bebés”).

Este fármaco, recomendado por la Organización Mundial de la Salud, está suficientemente probado desde hace veinte años y sin embargo no llega, en su versión controlada, más que a un mínimo porcentaje de mujeres en todo el mundo: las cuestiones ideológicas en torno al aborto han supuesto un obstáculo insalvable. Aunque la pastilla abortiva es una alternativa médica muy segura, no hay una comercialización abierta: solo se consigue en la consulta con el médico, no en las farmacias. Con ella cientos de miles de mujeres podrían disfrutar del beneficio del desprendimiento embrionario (como un aborto espontáneo) sin intervención quirúrgica, lo cual abatiría también problemas provocados por causas diversas:

- la falta de clínicas en zonas rurales
- el exceso de demanda en los servicios de salud
- la llamada “objeción de conciencia” del personal sanitario

Entre sus ventajas se encuentran la de bajar los costos hospitalarios, la de reducir el riesgo por el plazo más temprano y la de relevar al personal de salud de realizar la intervención. En Estados Unidos se piensa que de esta manera se evitarán las constantes agresiones a los centros de aborto legal por parte de los grupos fundamentalistas, ya que una mujer que toma la píldora en el consultorio de su ginecólogo y luego asiste a una visita posterior no da pistas a los fundamentalistas de que piensa hacerse un aborto.

El manejo gubernamental de la pastilla abortiva en Europa es sustancialmente distinto. Por ejemplo, la política del Reino Unido es facilitar el acceso a la RU486 para reducir los abortos quirúrgicos (que constituyen el 80% del total), tanto por sus riesgos como por sus costos. El gobierno británico ha decidido poner en marcha un plan piloto para facilitar el acceso al medicamento, y acortar el plazo de cinco semanas que las mujeres tienen que esperar con las normas actuales, desde que deciden abortar hasta que lo hacen. El proyecto incluye repartir condones y píldoras anticonceptivas en las escuelas, para reducir la alta tasa de embarazos juveniles.

Aunque está comprobado que las razones para abortar vienen dictadas por las circunstancias personales de las mujeres más que por la

facilidad de acceso a los medios, los grupos conservadores denuncian que la comodidad implícita en el uso de la RU486 va a incrementar los abortos. En Francia, en julio del 2004, el gobierno dio un paso significativo al aceptar que las mujeres tengan acceso directo a la RU486, sin necesidad de la mediación de un médico, lo que significa que pueden abortar desde sus casas.⁸ Esto ha sido posible en un país que ya tiene más de veinte años de uso de la RU486, y donde la información está tan difundida que las mujeres saben que después del desprendimiento deben ir a una revisión ginecológica para garantizar que todo esté en orden.

No es difícil imaginar un futuro en el que el ejemplo de Francia se generalice y la comercialización abierta de la RU486 permita a las mujeres del mundo tomar íntimamente la decisión de un aborto, sin necesidad de permisos ni explicaciones de ningún tipo. En el marco de los horrores del aborto clandestino, y de las constantes luchas de las mujeres para acceder a un aborto legal, la prohibición y el control sobre la RU486 se perfilan como el pánico del poder patriarcal a que las mujeres tomen en sus manos el aborto. La RU486 disponible en Europa, EE. UU., China y otros países, ni siquiera está al alcance de las mujeres latinoamericanas en su versión controlada en el consultorio del médico. La fuerza de la Iglesia católica en la región ha sido y sigue siendo un elemento disuasorio para que los gobiernos latinoamericanos liberalicen sus leyes e introduzcan este tipo de técnicas.

Ley y religión en Irlanda y España

En todo el mundo, el mayor adversario de la liberalización de las leyes sobre aborto es el Vaticano, sea frontalmente o por la vía de sus organizaciones instrumentales, como las asociaciones “pro-vida”. En Europa –la región judeocristiana con las leyes más liberales– las tensiones con la jerarquía católica se dejan sentir de diversa manera, pero con mayor intensidad en Irlanda, el país más católico de la Unión Europea y el que mantiene una prohibición total.

8. Ver *El País* (24 de julio del 2004).

El catolicismo fundamentalista arraiga en Irlanda entre políticos y legisladores, por lo cual ninguna ley regula el acceso al aborto. Sin embargo, la causal de peligro de muerte de la mujer está amparada por una sentencia del Tribunal Supremo, que en 1992 interpretó la Constitución a favor de una adolescente violada y preñada por el padre de su mejor amiga, a la que los jueces no permitían ni abortar ni viajar a Inglaterra a hacerlo. Obligada a parir el fruto de una violación, la adolescente amenazó con el suicidio y el Tribunal Supremo falló que el aborto es lícito si permite conjurar el riesgo de muerte de la mujer, incluido el suicidio.

Pero aunque la sentencia lo permite, en Irlanda no se practican abortos porque el Colegio de Médicos lo impide, por lo cual las irlandesas tienen que viajar a Londres. En 1992 se realizó un referéndum y el pueblo aprobó el derecho a informarse sobre el aborto y a abortar fuera del país. Diez años después, en 2002, Irlanda votó que el riesgo de suicidio de la madre es una causa aceptable para permitir la interrupción del embarazo. ¡Hasta ese grado hay que llegar!

A pesar de que la Iglesia católica ha frenado toda iniciativa legislativa, y ha obstaculizado la realización de debates públicos sobre el tema, ciertos acontecimientos lo colocan periódicamente en las primeras planas de los periódicos. Cuando en junio del 2001 el barco *Aurora* echó amarras en Dublín, ochenta irlandesas lo abordaron con la intención de abortar. El *Aurora* era el medio utilizado por una joven holandesa para llegar a las costas de varios países en los que la práctica del aborto está sometida a serias restricciones, y realizar las interrupciones en el barco. Su proyecto, titulado *Women on Waves*, pretendía ofrecer una alternativa ante la prohibición. Sin embargo, el gobierno irlandés impidió que las mujeres accedieran al servicio. El hecho que en un solo día 80 irlandesas desafiaran a la ley y a la opinión pública y se arriesgaran a llegar al *Aurora* fue interpretado como un indicador de su desesperación por abortar. A bordo del barco recibieron asesoramiento y dejaron oír sus quejas por no tener el dinero para ir a Londres a realizarse el procedimiento.

Aunque Irlanda es el único país en la Unión Europea donde las restricciones son tan tajantes, en otros, como España, también se siente la presencia del Vaticano. La despenalización del aborto en España se

logró en 1985 bajo tres supuestos legales: aborto terapéutico, eugenésico y ético (conocidos en México como las causales de salud, malformaciones y violación). Desde entonces se sostiene la tendencia al alza y, simultáneamente, detrás de la mayoría de las diligencias judiciales contra médicos y mujeres por casos de aborto legal está la mano de la jerarquía católica. Y aunque casi en su totalidad las denuncias (alrededor de 300 procesos abiertos) terminan por ser archivadas, producen sinsabores e incertidumbre a quienes las tienen que enfrentar.⁹

Un indicador que deja sentir con fuerza el impacto de la prohibición católica es que el 96.53% de los abortos se realizan en clínicas privadas, pues son pocos los centros públicos que realizan esta intervención por la “objeción de conciencia” de su personal. Dichos centros privados sufren el hostigamiento de los grupos “pro-vida”, y algunas veces de la propia policía. Un ejemplo: en junio del 2000 agentes de la policía entraron en un centro donde se practican abortos y exigieron a varias mujeres que se identificasen. La clínica denunció a la policía por coacciones para impedir que se realizaran los abortos, mientras que esta argumentó que simplemente se limitó a investigar una denuncia de que ahí se realizaban abortos ilegales. Algunos magistrados de la Audiencia de Madrid y del Tribunal Supremo declararon que la policía tiene la misión de impedir delitos, pero no puede identificar o registrar a las personas que se encuentren en una clínica, pues es invasión a la intimidad. Además, como la policía sabe que no puede iniciar investigaciones sin autorización judicial, su presencia no era justificable.

La Asociación de Centros Autorizados para Interrupciones Voluntarias del Embarazo (ACAI), que agrupa a la mayoría de las clínicas donde se realizan los abortos legales en España, vía su presidenta Consuelo Catalá, declaró que si bien los médicos que practican abortos están acostumbrados al acoso de los grupos pro-vida, no se vale que la policía los ampare.

Otra cuestión. Las fuerzas conservadoras intentan aprovechar cualquier resquicio para obstaculizar y reprimir a los médicos que son flexibles con los requerimientos. Lo más elocuente del estatuto del aborto

9. Véase *El País* (29 de enero de 2002).

en España es que de las tres causales permitidas la del riesgo para la salud psíquica de la mujer es la que se aduce masivamente: en un 97% de los casos. Pero también ahí se le buscan tres pies al gato. En enero del 2002 el fiscal jefe de Andalucía pidió que se suspendiera el ingreso en prisión de dos ginecólogos condenados por un delito de aborto cometido en 1995, y solicitó que se cambiara la pena de prisión por una multa debido a que la condena se dictó porque el certificado médico iba firmado por una psicóloga y no por un psiquiatra.

A pesar de que en España falta una política capaz de abordar sin hipocresía los reparos de médicos, miles de mujeres interrumpen sus embarazos legalmente. El perfil de quienes abortan es el de mujeres entre 20 y 30 años, solteras, con un nivel de instrucción de segundo grado, sin hijos, y que no habían abortado antes. El 90% de los abortos se realizan antes de las 12 semanas y la píldora abortiva RU486 empieza a usarse.

Lo que ocurre en España es especialmente relevante, por tratarse de una sociedad con la cual México tiene vínculos culturales muy estrechos. A pesar de que en España es inconcebible una postura como la del Colegio de Ginecólogos y Obstetras británicos, que ha pedido a su gobierno que aborde el aborto como un servicio esencial de la sanidad pública, hay cierta tendencia del Ministerio de Sanidad de tratar el problema. Durante el gobierno de los conservadores del Partido Popular, en enero del 2002, la ministra de Sanidad aconsejó a los adolescentes usar preservativos ante el alza de abortos.

El problema de los embarazos y abortos de las adolescentes va en aumento en España. El Consejo Superior de Investigaciones Científicas registró que en la década de los noventa la práctica del aborto creció 74% entre menores de 20 años y que cuatro de cada diez adolescentes interrumpieron la gestación. El Ministerio de Sanidad y los expertos atribuyen el fenómeno a las carencias en educación sexual y a dificultades en el acceso a anticonceptivos, las cuales están estrechamente vinculadas a la censura de la jerarquía católica. Según el estudio del Consejo Superior de Investigaciones Científicas, elaborado a partir de las estadísticas oficiales disponibles, en España aborta el 39% de las adolescentes contra el 12% general de las mujeres adultas. En lugares como Cataluña, Madrid, Aragón y Asturias esta cifra de adolescentes

sube al 50%. En Navarra no se practican abortos debido a la objeción de los médicos y la falta de clínicas privadas dispuestas. Sin embargo, para cumplir la normatividad, las embarazadas que desean interrumpir legalmente su gestación se desplazan a otra comunidad en viajes sufragados por el Gobierno.

Puesto que la proporción de las adolescentes que abortan es muy superior a la media general, no es de extrañar que algunos casos conflictivos salten a los titulares de la prensa. A finales del 2002, el escándalo se centró en una adolescente de 15 años embarazada, que no quiso abortar y a quien un juez la amparó en su derecho a no hacerlo, en contra de la opinión de sus padres. El juez argumentó que no importaba que la adolescente fuera menor de edad, y alegó libre consentimiento y respeto a su intimidad. El debate público sobre este caso puso en evidencia una gran contradicción: ¿por qué entonces la ley exige el consentimiento de los padres si las jóvenes quieren abortar en alguna de las causales ya legales? Si se acepta la decisión de una adolescente de continuar el embarazo, también debería aceptarse su decisión de interrumpirlo cuando sea por alguno de los supuestos legales.

Mientras que en España se mantienen las trabas al derecho de las jóvenes al aborto, en otros países europeos se han ido reformando positivamente las leyes. Un caso notable es el de Francia, nación de tradición católica, donde en diciembre del 2000 se aprobó una reforma ejemplar a la antigua ley de aborto.

Francia reconoce el derecho de las adolescentes

La primera ley de aborto en Francia, la ley Veil promulgada en 1975, no era muy restrictiva, aunque los trámites para obtener un aborto legal eran largos: formalizar un informe sobre los riesgos médicos y precisar las ayudas del Estado a que tenía derecho la mujer si seguía con el embarazo. También se aceptaba la “objeción de conciencia”, en cuyo caso el médico podía negarse a la intervención y entregar los papeles para que la mujer buscara a otro facultativo. Pasaron veinticinco años antes de que se realizara una reforma, que enfoca dos aspectos:

1. La ampliación del plazo límite para abortar de 10 a 12 semanas, con lo que la legislación francesa se equipara a la de otros países europeos como Alemania, Bélgica, Finlandia, España o Austria¹⁰
2. El permiso a las menores de edad de interrumpir el embarazo sin necesidad de autorización paterna.

En julio del 2000 Lionel Jospin presentó su propuesta, con el argumento de que la legalización del aborto en 1975 no había aumentado el número de abortos (en los últimos 10 años, la cifra osciló entre 160.000 y 190.000 anualmente); lo que sí había disminuido era el número de incidentes que acompañan la intervención médica, poniendo fin a las muertes por hemorragia y a la esterilidad provocadas por abortos ilegales.

Esta vez, el debate francés no se verificó entre “pro” y “antiabortistas”. Al ampliar el plazo a las 12 semanas se dio pie a una discusión sobre la eugenesia. Gracias a los progresos de las ecografías y de los análisis de líquido amniótico, es posible conocer el sexo del feto, así como otras de sus características. La mujer tendría la posibilidad de elegir interrumpir el embarazo y de hacerlo supuestamente a partir de ciertos criterios inquietantes: en el legítimo anhelo de tener una criatura sin defectos ni problemas, se insinuó el fantasma eugenésico de la búsqueda de perfección.

Pero, a pesar de las voces airadas o preocupadas por la ampliación del plazo, lo más polémico fue la reforma respecto de las adolescentes. Cada año 10.000 francesas menores de 18 años protagonizaban embarazos no deseados y en muchos casos viajaban a países vecinos para poder abortar sin tener que contárselo a sus padres. En la nueva ley el “permiso” sigue siendo la regla, pero se acepta que una adolescente nombre a una persona adulta de su confianza para que asuma el papel de tutor y la acompañe antes y después de la intervención médica.

Antes de admitir que las menores vayan acompañadas de alguien que no sea su padre o madre, el médico, en una primera visita, deberá esforzarse por convencer a la joven para que dialogue con sus progenitores; pero si durante la segunda visita la joven mantiene que no quiere

10. Los plazos en Europa no son uniformes. Además de los ya mencionados están los países donde operan las 10 semanas (Italia, Grecia, Dinamarca y Noruega) y los que cuentan con el plazo más amplio de 22 semanas: el Reino Unido, Suiza y Holanda.

hacerlo, entonces ella tiene que nombrar “un adulto de referencia”, una especie de tutor, que avale su decisión. En perfecta consonancia con esta reforma, también se suprime la autorización familiar para conseguir anticonceptivos hormonales.

La reciente reforma francesa avanza en una concepción moderna de las adolescentes, a quienes considera sujetos capaces de decidir sobre su vida procreativa. Esto fue lo que causó escozor entre las capas conservadoras de la sociedad francesa. Además, la nueva ley establece penalizaciones para quienes pongan trabas a la interrupción legal del embarazo. Así, las reformas marcan la voluntad política de impedir a los comandos “antiaborto” que hostiguen o culpabilicen a las mujeres afectadas o amenacen al personal médico. Las reformas despenalizan también la propaganda y la publicidad a favor del aborto.

El derecho de un médico a negarse a realizar un aborto no se pone en cuestión, aunque con el uso cada vez más extendido en Francia de la píldora abortiva RU486, la labor de los médicos se restringe a revisar que la expulsión de tejido embrionario se haya realizado en su totalidad. Sin embargo, el sistema público de salud tiene que asegurar la interrupción legal del embarazo cuando alguno de sus médicos no quiera realizarlo.

Esta nueva ley hace evidente la diferencia de perspectiva de un gobierno socialista respecto de las libertades básicas de las mujeres, que incluyen el derecho a decidir de las menores de edad. Será interesante conocer, dentro de unos años, la evaluación que tanto el gobierno como la sociedad francesa hagan de las consecuencias de esta reforma legislativa.

El derecho a no nacer

Es indudable que los avances tecnológicos y científicos han allanado el camino para que las mujeres decidan sobre sus cuerpos y vidas. Pero ciertos juicios también han tenido un impacto simbólico en la transformación de los significados históricos de la vida y el aborto. En recientes debates públicos, motivados por denuncias, un elemento que se introduce con fuerza es el de la calidad de vida y, como se dijo en Francia, esto implica, a veces, el derecho a no nacer.

En una decisión sin precedentes, el más alto tribunal civil de Francia, el Tribunal de Casación, ordenó que se indemnice a un joven de 17 años, sordo, casi ciego y retrasado mental. Se trata de compensar el error de un médico que atendió a la madre y le hizo descartar el aborto eugenésico. Cuando la madre acababa de quedar embarazada de ese muchacho, su hija mayor, entonces de cuatro años, tuvo una rubeola. Como es sabido que esa infección provoca malformaciones del producto, la mujer pidió expresamente un examen a su médico. Este, apoyado por un laboratorio, declaró que no había peligro.

Los padres del joven ya habían sido indemnizados por el error médico. La novedad aportada por la sentencia reside en conceder al hijo el derecho a una reparación derivada de ese error. Jerry Saint-Rose, el abogado que representó al Estado, sostuvo que aceptar la demanda supondría reconocer la existencia de un derecho a “no nacer” e incluso al riesgo de eliminación sistemática de los fetos afectados por una minusvalía. Ante ello, el padre del muchacho declaró: “Ahora Nicolás va a tener una vida más segura.”

A esta sentencia se suma otra más, con lo cual despeja cualquier duda que pudiera quedar respecto de la línea de jurisprudencia adoptada por la jurisdicción suprema en Francia. El otro caso es el de Lionel, un niño de 7 años, con síndrome de Down. El Tribunal de Casación anunció que debe ser indemnizado porque el ginecólogo no avisó a la madre de la posible malformación, lo que le impidió ejercer su derecho al aborto eugenésico.

Como era de esperarse, la profesión médica puso el grito en el cielo porque considera utópico pretender que los controles previos permitan diagnosticar el 100% de las malformaciones. Sin embargo, está comprobado que la detección del síndrome de Down es certera y fácil. No faltó tampoco la previsible ira del Episcopado, que interpretó la sentencia como “un gesto de desprecio” hacia las familias de los minusválidos. Los padres de Lionel reafirmaron que para ellos la sentencia era un gesto de respeto y de reconocimiento a la vulnerabilidad de su hijo en un futuro en el que ellos no estarían para cuidarlo. Marie-Sophie Dessaulle, presidenta de la Asociación de Paralíticos de Francia, señaló que “la judiridificación de asuntos tan dolorosos no es positiva”, pero “no habría problema judicial si los padres no estuvieran preocupados por las condiciones

de vida que sus hijos vayan a tener, sobre todo cuando ellos fallezcan”. Esto nos regresa al tema de la responsabilidad individual *versus* la estatal. No es de extrañar que los padres quieran que “pague” quien, por un descuido, no los previno a tiempo de que su hijo tenía un daño que requiere atención especializada, la cual el Estado no otorga gratuitamente. Con esta forma de reparación no solo se le garantiza al chico un futuro asegurado con los cuidados especiales cuando sus padres hayan muerto, sino que hace que los médicos pongan mayor cuidado en los diagnósticos prenatales.

La batalla política detonó. Políticos de la oposición de derecha propusieron lanzar al poder legislativo contra el poder judicial para anular tal jurisprudencia. Por su lado, Bernard Kouchner, el entonces ministro de Sanidad, se mostró comprensivo ante la preocupación de los médicos por un caso que abre “un debate muy duro” sobre la posibilidad de rehusar la vida por minusvalía o discapacidad.

Estos casos revivieron el espectro del eugenismo, que atormenta el diagnóstico prenatal, pero también destacaron ciertas dudas éticas sobre el impacto de los descubrimientos de la ciencia en los derechos humanos. El miedo a las consecuencias discriminatorias suplanta la confianza ciega en la sabiduría del cuerpo médico y de la sociedad. Pero también la oportunidad de ofrecer una vida con mayor calidad y con mejores posibilidades de desarrollo personal no debe ser desechada.

Diversas corrientes de pensamiento se movilizan para analizar nuevos interrogantes. De la pregunta de siempre, ¿cuándo empieza el ser humano, cuándo se es persona?, se pasa a otra: ¿hasta dónde llevar el diagnóstico prenatal? La procreación asistida abre perspectivas inauditas. El embrión fuera del cuerpo materno puede ser explorado antes de su implantación y su patrimonio genético puede ser revisado. ¿Hasta qué grado conviene buscar anomalías? La respuesta reside en otra pregunta: ¿hasta qué punto la sociedad está dispuesta a apoyar a un embrión con un *handicap*, que se convertirá en una persona con requerimientos especiales, costosos a veces, dolorosos también? No se debe olvidar que el “costo” de los hijos recae individualmente en sus progenitores y que tanto la sociedad como el Estado se desentienden de los cuidados especiales que requieren las personas discapacitadas. Por eso

el debate debe incorporar el hecho de que la ciencia se encuentra fuertemente correlacionada con el grado de civilización, cultura y democracia de una sociedad, y que tomar decisiones “científicas” implica tomar decisiones políticas.

El feto entra en escena

Hace unos años era impensable conocer visualmente lo que ocurría durante la gestación en el útero. Recientemente, el “misterio de la vida” ha sido mostrado por cámaras que transmiten imágenes del proceso de formación de un ser humano. Aunque no hay novedades sobre el estatuto del embrión y del feto, por primera vez el impacto visual del desarrollo humano intrauterino se convierte en un elemento político para impedir que las mujeres remedien los embarazos no deseados. La primera imagen fotográfica que se obtuvo de un feto dentro del útero fue la que tomó un fotógrafo sueco llamado Lennart Nilsson. Publicada en la portada de la revista *LIFE* en abril de 1965, esa foto causó una conmoción comprensible: a diferencia de otras fotos publicadas en las páginas interiores de ese mismo número, esta era la de un feto vivo; las otras eran de fetos fuera del útero materno, es decir, de fetos muertos. Desde entonces se inauguró una forma un tanto perversa de visualizar al feto: como alguien autónomo y aislado de la mujer que lo lleva en su seno. Veinticinco años después, en 1990, el mismo fotógrafo publicó, en la misma revista, otro conjunto de imágenes sobre el proceso de la vida. Aunque aparecen fotos extraordinarias, como la del blastocito a los ocho días, en la portada de *LIFE* se publica la de un embrión de siete semanas, cuando la forma humana ya es distinguible. Una historiadora de la ciencia, la alemana Barbara Duden (1993), hace un agudo análisis semiótico que pone en evidencia el uso político de esas imágenes, y señala cómo, “curiosamente”, la mujer embarazada desaparece. Unos años antes Drucilla Cornell (1985) había concluido que cualquier analogía del feto como un ser autónomo se basa en el borramiento de la mujer y la reduce a ser solamente el medio ambiente del feto. Tanto Cornell como Duden se preguntan por qué la gente se preocupa más por los fetos que por las mujeres. Tal vez

porque todos hemos sido fetos y la vulnerabilidad de un ser no nacido nos remite a nuestro origen; o quizá porque en una sociedad patriarcal se espera que las mujeres asuman sin más la maternidad.

En todo caso, lo interesante es que ambas señalan una misma cuestión: la tendencia en EE. UU. a centrarse en los fetos, con absoluta indiferencia hacia a las mujeres. Más allá de una retórica que habla de los pobres e inocentes fetos, esta tendencia se empieza a traducir en acciones concretas de gran violencia. Morgan y Michaels (1999) relatan historias espeluznantes: una mujer embarazada que está bebiendo en un bar es arrestada por maltrato infantil, ya que le está dando alcohol a un menor; otra embarazada se pasa un alto y causa un choque que le provoca el aborto, por el cual es acusada de homicidio por su pareja; un médico intenta obtener una orden judicial para realizar una cirugía en un feto, en contra de la opinión de la mujer embarazada. Este tipo de acontecimientos “normalizan” la posición del feto como un sujeto con derechos.

El creciente interés de la sociedad norteamericana por los fetos es resultado, por una parte, de la propaganda antiaborto de los grupos fundamentalistas y, por otra, de la tecnología científica que explora minuciosamente la vida en el útero. La vida intrauterina siempre ha existido, pero su misterio se ha ido disolviendo a medida que se ha podido penetrar en el útero con cámaras y se han logrado imágenes impactantes del proceso de gestación humano.

Estas imágenes no hablan por sí solas: les hacen significar cosas distintas los que ponen los pies de fotos, los que las usan políticamente, los que las utilizan para dar una clase. Tiene significado distinto la misma imagen usada por un grupo pro-vida que por un neurólogo progresista. Por eso varias autoras insisten en que debe tomarse en serio esta popularización de los fetos, y que el tratamiento de los fetos como personas debe denunciarse: hay que despersonificar a los fetos, reconociéndoles su calidad humana, pero distinguiendo su condición de dependientes de la mujer embarazada.

Los fetos, como símbolo de los grupos “pro-vida”, ocupan ya un lugar significativo en el imaginario social norteamericano. ¿Qué problemas plantea el surgimiento de los fetos como nuevos actores en el discurso político de los Estados Unidos? Veamos un ejemplo. En abril de 2001, la

mayoría republicana de la Cámara de Representantes en EE. UU. aprobó una ley que se llama “Ley sobre la Violencia contra Víctimas No Nacidas”, la cual convierte en delito federal el daño a un feto en cualquier momento de la gestación. Según la nueva ley, si en el ataque de un delincuente una mujer sobrevive pero pierde al hijo que espera, el autor del asalto puede ser condenado por asesinato. El texto se refiere al feto como “un miembro de la especie *Homo sapiens*, en cualquier estado de desarrollo, en el útero de la madre”.

Aunque la ley supuestamente pretende agravar las condenas para casos de asaltos o asesinatos de embarazadas, al penalizar los atentados contra fetos ha abierto un resquicio por donde restringir el aborto. Una de las primeras declaraciones fue de la congresista Carolyn Maloney, que en ese sentido dijo: “Esta no es una ley sobre violencia contra embarazadas, sino para arrebatar a las mujeres el derecho a elegir”. Por su parte, los conservadores sostuvieron: “Una víctima es una víctima, sin importar su tamaño.” Bush mostró su apoyo al ala antiabortista de su partido y su fiscal, John Ashcroft, se congratuló de una medida que, según los demócratas, pretende lesionar legalmente el derecho al aborto.

Dado que indudablemente se trata de una potencia económica e ideológica de gran influencia, lo que ocurre en los Estados Unidos debe preocuparnos. Aunque visualmente el impacto que suscitan las imágenes de fetos es brutal, hay que insistir en que por algo la Organización Mundial de la Salud (OMS) fijó entre las 20 y las 22 semanas como plazo para los abortos. Como el desarrollo fetal se conoce con detalle, por eso las legislaciones establecen plazos límite, más o menos prudentes. Pero, sobre todo, no hay que olvidar que los fetos requieren de las mujeres para desarrollarse y sobrevivir, por lo menos hasta los seis meses.¹¹

11. Aunque equipos perinatales muy avanzados han logrado mantener con vida fetos de 5 meses y medio, estos servicios especializados, costosísimos, no existen en la mayoría de las ciudades. Además, esas criaturas no logran la maduración neurológica necesaria y suelen quedar dañadas. Por eso es que los médicos cifran en más de seis meses el tiempo de sobrevivencia con buena calidad de vida. Un ejemplo es el nacimiento de Charlotte Wyatt tras solo 26 semanas de gestación, lo que la dejó con malformación cerebral, pulmonar y cardíaca, y la ha llevado varias veces a la muerte clínica. Los médicos que la han resucitado se niegan a seguir haciéndolo porque sostienen que el único sentimiento que conoce es el sufrimiento: tiene once meses y jamás ha sonreído y su calidad de vida es terrible y lo será permanentemente, pues “no tiene conciencia visual y no reacciona ante el sonido, no responde a las caricias y no demuestra que reconoce a las personas de su entorno familiar”. El caso está en el tribunal Superior del Reino Unido,

Además de insistir en una estrategia de denuncia, hay que ir incorporando los elementos teóricos que ofrecen el debate ético en general y bioético en particular. No se trata de llamar persona a lo que nos plazca. Desarrollar una verdadera comprensión de lo que es una persona supone reconocer las fases por la que se pasa: blástula, embrión y posteriormente feto. En el conflicto mujer/feto no se está en presencia de dos seres iguales o equivalentes. Las mujeres no son un medio, un receptáculo para la llegada de una nueva vida. Son un fin en sí mismas y si el feto pone en riesgo sus vidas, todas las legislaciones –excepto la de la Iglesia católica– favorecen que se salve la mujer.

Una reforma radical en la Ciudad de México

El debate sobre la penalización/despenalización del aborto plantea el reto de decidir sobre un conflicto en el que están implicados principios democráticos fundamentales: la libertad de conciencia, el laicismo, el derecho a la no intervención del Estado en cuestiones de la intimidad y privacidad. Además, la política sobre el aborto saca a la luz problemas fundamentales del funcionamiento de los sistemas democráticos, en especial, muestra la tensión entre el poder legislativo y el judicial, pues se ha constatado que con frecuencia las sentencias de los tribunales constitucionales limitan las decisiones de los parlamentos.

Resulta fundamental para la vida democrática reconocer que las acciones de los ciudadanos van ampliando y transformando los márgenes de lo que se considera aceptable o moral. Las leyes que rigen la convivencia son la concreción de esa aspiración, pero cuando la sociedad cambia y las leyes no reflejan esas transformaciones, el orden social entra en conflicto. En México, si bien es cierto que en la legislación subsisten restricciones contra el aborto, la secularización se ha ido extendiendo poco

pues los médicos tienen derecho a negarse a aplicar un tratamiento si consideran que eso es lo más adecuado. La familia no está de acuerdo, en especial la madre, que en un acto de posesión insiste en que la criatura viva. El caso salta a las primeras páginas porque de alguna manera pone en cuestión el derecho de “propiedad” que los padres y madres tienen sobre los hijos y porque plantea que hay criterios objetivos de sufrimiento y calidad de vida. Ver *El País* (1 de octubre de 2004).

a poco y los valores morales de la gente se han transformado. En ese sentido es importante el señalamiento de Carlos Monsiváis (1991) respecto de que el aborto ya está despenalizado por la sociedad. Es relativamente fácil comprobar que prácticamente ningún programa de partido político, ninguna decisión parlamentaria, ninguna consigna gubernamental tiene como objetivo someter a persecución y tratamiento criminal ante los tribunales de justicia a las mujeres que interrumpen sus embarazos. Solo por excepción hay denuncias por parte de pocos ciudadanos, y no existe una exigencia generalizada de que se cumpla la ley, como sí ocurre en otros aspectos de la convivencia, como el crimen organizado o la violencia doméstica. Además, si se quisiera cumplir con la ley no alcanzarían las cárceles para encerrar a las cientos de miles de mujeres que abortan. Si el desuso fuera causa de derogación de las leyes, en México el régimen legal vigente penalizador del aborto ya estaría derogado por obsoleto (De la Barreda, 1991).

Hoy, en México y en otros países latinoamericanos, el peso simbólico de la Iglesia católica, que ha favorecido una política del “avestruz” con las muertes y tragedias concomitantes, está cediendo ante el tibio y lento reconocimiento jurídico del derecho de las personas a decidir en cuestiones relacionadas con sus cuerpos. Esta aceptación se está logrando lentamente, por la ausencia de un debate público y por no estar sustentada en un discurso jurídico de avanzada democrática, como el de Luigi Ferrajoli en Italia. El jurista Ferrajoli señala que si se toma en serio el paradigma de la igualdad hay que preguntarse sobre la diferencia de sexo. ¿Acaso la diferencia sexual impone algún tipo de derecho sexuado o derecho de la diferencia? Para responder, Ferrajoli señala que la valorización de la diferencia sexual se funda esencialmente en el principio normativo de la igualdad, en el sentido de que la igualdad consiste en el igual valor de las diferencias como rasgos constitutivos de las personas y como tal la igualdad es asegurada por el carácter universal de los derechos fundamentales. Ferrajoli identifica el derecho a la igualdad con el derecho a la identidad diferente. Por eso ante la diferencia sexual, para Ferrajoli hay un derecho relativo únicamente a las mujeres, que es el derecho “a la autodeterminación en materia de maternidad (y consecuentemente de aborto)” (1999, p. 84). Para este jurista se trata de un derecho

que es “al mismo tiempo fundamental y exclusivo de las mujeres por múltiples y fundadas razones” (1999).

Aunque en México no se ha dado un amplio debate público, gracias a la voluntad política del Partido de la Revolución Democrática (PRD) en la ciudad de México se han logrado avances notables. Sin embargo, este caso comprueba que cuando no existe una tradición de discutir públicamente los contenidos específicos de la agenda de gobierno, la modernización del tratamiento legal del aborto se da por razones totalmente aleatorias. Como se recordará, desde 1931 en el D.F. no se penalizaba el aborto cuando ponía en riesgo la vida de la mujer, cuando era producto de la violación o cuando se producía accidentalmente. Esta vieja legislación era de avanzada si se la compara con la actual de otros países latinoamericanos. Casi setenta años después, en agosto del 2000, la Ciudad de México vivió una reforma que tuvo importantes consecuencias, pues la ampliación de las causas por las que se permitió el aborto llevaría a una controversia constitucional. La reforma que se logró en la Asamblea Legislativa del D.F., con el papel determinante de la mayoría del PRD y el apoyo del Partido Revolucionario Institucional (PRI), significó tres ampliaciones 1) de peligro de muerte se pasó a grave riesgo a la salud de la mujer, 2) se estableció el aborto por malformaciones del producto y 3) se planteó la invalidez de un embarazo por una inseminación artificial no consentida. Además, se estableció en el código de procedimientos penales que el Ministerio Público sería el encargado de autorizar el aborto cuando éste fuera legal.

Esta reforma fue cuestionada por un grupo de asambleístas del Partido Acción Nacional (PAN) y del Partido Verde Ecologista de México (PVEM), quienes utilizaron el recurso de “acción de inconstitucionalidad” a que tiene derecho una tercera parte de los legisladores cuando considera que una reforma legislativa va en contra de los principios de la Carta magna. La Suprema Corte de Justicia de la Nación resolvió, un año y cuatro meses después, que no existía tal inconstitucionalidad, por lo que la reforma fue ratificada y la ley llamada “Ley Robles” entró en vigor. A partir de ese momento tanto la Procuraduría General de Justicia del D.F. como la Secretaría de Salud del D.F. emitieron diversas normas que regulan los procedimientos, servicios y obligaciones de los servidores

públicos respecto a la realización de un aborto legal. Así, la Ciudad de México se convirtió en la entidad con la ley más progresista y los procedimientos más claros en materia de interrupción legal del embarazo.

Tres años más tarde, en diciembre del 2003, la Asamblea Legislativa votó nuevas reformas en materia de aborto. Una diputada priísta presentó una propuesta para la “despenalización” del aborto en un arranque que más bien parecía una provocación. ¿Por qué el PRI, que jamás se ha interesado en despenalizar el aborto en los congresos donde tiene mayoría proponía, justo donde es una minoría, una despenalización al vapor? Si el PRD aceptaba la propuesta de “despenalización”, tendría que pagar el costo político, por ser la mayoría que haría posible la reforma; si no la aceptaba, quedaría como que estaba escabullendo su compromiso con el tema. Ante la jugada priísta, el PRD respondió con inteligencia e hizo otra propuesta, prudente, pero con implicaciones profundas. La iniciativa de ley del PRI tenía serias fallas jurídicas y contradicciones de fondo (como mantener el castigo para los médicos que realizaran la interrupción). Cuando el PRI supo que el PRD preparaba otra propuesta, elaboró una segunda iniciativa, en la cual limitaba a 12 semanas la realización del procedimiento. La legislación mexicana no ha establecido plazos, por lo cual dicha propuesta era improcedente, pues excluía de la posibilidad de un aborto legal a mujeres en quienes se detectan las malformaciones del producto pasados los 3 meses.

En cambio la propuesta del PRD constaba de una combinación de elementos que iban desde incrementar el castigo para quien hiciera abortar a una mujer sin su consentimiento a regular la objeción de conciencia de los médicos, de manera tal que aunque se reconozca el derecho individual del médico, se garantice el servicio a la mujer que solicita un aborto legal. También propuso modificar la Ley de Salud, señalando que las instituciones públicas de salud debían, en un plazo no mayor de 5 días y de manera gratuita, realizar la interrupción legal del embarazo. Pero la reforma más importante, y que pasó totalmente desapercibida, fue que se eliminó el carácter de delito del aborto que se realiza por ciertas causales legales. Antes, la ley decía que no se castigaría el delito del aborto si concurrían ciertas circunstancias: grave riesgo a la salud de la mujer, violación, inseminación artificial no consentida, malformaciones graves

del producto e imprudencia de la mujer. Con la nueva reforma ya no es delito el aborto en el Distrito Federal cuando su realización se sustente en alguna de las causas mencionadas.

Tan técnica fue esta modificación de los términos jurídicos (“se *excluye* del delito de aborto”) que hasta los panistas, encantados con el reconocimiento a la objeción de conciencia, votaron a favor de la ley el 26 de diciembre del 2003. La ley entró en vigor, sin que la derecha planteara un recurso de inconstitucionalidad, el 27 de enero del 2004. Con estas reformas y reglamentaciones, la Ciudad de México se convierte en la entidad federativa con las leyes más avanzadas, donde de ser un delito que no se castiga en ciertas circunstancias, el aborto deja de ser delito en esas causales. El matiz, aunque sutil, es crucial.

Si bien estas reformas van en consonancia con la opinión de los ciudadanos respecto al aborto (más de $\frac{3}{4}$ partes de la ciudadanía aprueba según la encuesta de ARCOP, 1999) no hay que pensar que el tema se resolverá igual en las demás entidades federativas. Todas carecen de mayoría legislativa perredista dispuesta a asumir el tema de la maternidad voluntaria, por lo que solo una sociedad verdaderamente indignada y movilizada ante una ley anticuada y discriminatoria hará posible que se colapsen los prejuicios contra el aborto y se instaure un tratamiento jurídico respetuoso y socialmente igualitario.

Esto establece, de entrada, una situación de discriminación con las mujeres de las demás entidades federativas. Un ejemplo, solo en trece entidades federativas el aborto por malformaciones del producto es legal.¹² ¿Qué puede hacer una mujer que viva en un estado dónde no lo es? El dilema lleva a la práctica del “turismo abortivo”. Y aunque hay una propuesta moderada para homologar las causales del aborto legal en todo el país, hay resistencia o desinterés de los partidos para modificar la ley en materia de aborto en otros estados. El temor de los políticos tiene nombre y apellido: Iglesia católica. Ningún partido desea desatar una campaña en su contra desde los púlpitos de la Iglesia católica, y ningún diputado católico desea ser excomulgado. Menos aún en los

12. Se trata de Baja California Sur, Coahuila, Colima, Chiapas, Distrito Federal, Guerrero, Estado de México, Morelos, Oaxaca, Puebla, Quintana Roo Veracruz y Yucatán.

estados de la República. Sin embargo, un número creciente de católicos practicantes, inclusive monjas, teólogos y sacerdotes, está manifestando públicamente su discrepancia con la jerarquía de la Iglesia católica. Al enfrentarse a la cerrazón vaticana, la argumentación de estos grupos católicos progresistas sobre el derecho a elegir de acuerdo con la propia conciencia ha abierto un camino de esperanza para millones de mujeres creyentes que han abortado, y que seguirán abortando, y también para los hombres de fe que las han apoyado, y que continuarán haciéndolo.¹³

Ética, ciencia y democracia

El consenso básico de las democracias occidentales en torno a que ni el Estado ni las iglesias pueden intervenir en la decisión de un aborto se basa en el respeto a la pluralidad y a la libertad de conciencia. Esta perspectiva no acepta un destino impuesto por una voluntad sobrehumana, se apoya en la ciencia para definir los límites neurológicos de la vida consciente y considera que no hay que regirse por leyes divinas, sino por acuerdos sociales.

Las personas que defienden “el derecho a decidir”, que postulan la maternidad como una decisión voluntaria, plantean el aborto como el último recurso de la libertad procreativa de la mujer ante embarazos no deseados, o deseados y con malformaciones graves del producto o que impliquen riesgos para su salud o su vida, pero no se quedan ahí: subrayan que se requiere cambiar el contexto social que condiciona la toma de decisiones de las mujeres y de los hombres. Esto, dicho llanamente, va más allá de simplemente establecer un conjunto de leyes y servicios médicos, hasta hoy insuficientes; supone un rediseño fundamental de la vida social y sus relaciones de procreación. Esta perspectiva define que, en sociedades plurales donde la responsabilidad de los hijos es individual, la condición principal para la decisión de interrumpir o no un

13. En México, el grupo Católicas por el Derecho a Decidir recibió en abril del 2002 el décimo premio anual Obispo Méndez Arceo, otorgado a luchadores en Derechos Humanos por un conjunto de 42 grupos católicos. Esto es, a todas luces, una validación de la postura sobre derechos sexuales y reproductivos de esta organización.

embarazo pasa por las libertades individuales. El papel del Estado se limita a garantizar a todas las mujeres el acceso a buenos servicios de aborto en los hospitales públicos.

Aunque en el fenómeno actual del aborto hay un manajo de cuestiones que están imbricadas, para desentrañarlas hay que responder una pregunta fundamental: ¿por qué hay abortos? La respuesta es sencilla: el aborto es la manera ancestral que tienen las mujeres para resolver el conflicto de un embarazo no deseado. Pero entonces ¿por qué en pleno siglo XXI hay embarazos no deseados? Hasta donde se ve, hay tres tipos de causas:

- a) Las que tienen que ver con la condición humana: olvidos, irresponsabilidad, violencia y deseos inconscientes. Aquí juegan un papel protagónico las violaciones sexuales y los “descuidos” o errores individuales.
- b) Las que se relacionan con carencias sociales, en especial, la ausencia de amplios programas de educación sexual, que se traduce en una ignorancia procreativa generalizada y el acceso restringido (por motivos económicos y sociales) a los métodos anticonceptivos modernos.
- c) Las relativas a fallas de los métodos anticonceptivos.

Tal vez el primer conjunto sea el más complicado de enfrentar, pues aunque se pudieran erradicar las fallas técnicas o educar totalmente a la población, difícilmente se podría transformar la condición humana: los seres humanos no somos perfectos, y los olvidos, descuidos y errores son parte constitutiva de nuestra naturaleza. Además, no solo errores, descuidos, ignorancia o violencia sexual producen embarazos no deseados, también el peso de la subjetividad en los procesos sexuales y procreativos es un elemento inapelablemente definitorio: los deseos inconscientes cuentan. Como cualquier esfuerzo por controlar el inconsciente de las personas está destinado al fracaso, y todo intento de reglamentar la vida psíquica es, al menos hoy en día, imposible, hay que resignarse a remediar ese tipo de embarazos.

Abordar estos problemas implica enfrentar los dilemas actuales que nos plantean el desarrollo, la ciencia, la razón y la libertad. No es

posible formular la complejidad de las cuestiones asociadas con la interrupción voluntaria del embarazo en un maniqueo posicionamiento de “a favor” o “en contra”. ¿Quién puede estar “a favor” del aborto? Todas las personas coincidimos en el deseo de que nunca más una mujer tenga que abortar. Nadie en su sano juicio puede estar “a favor”, así, en abstracto. Por otro lado, ¿qué significa estar “en contra”? ¿Acaso se pretende impedir que las mujeres violadas aborten, que las que tienen embriones con patologías graves tengan que llevar a término sus embarazos, o que las embarazadas en peligro de morir sean sacrificadas por la llegada de una nueva vida?

Tener la posibilidad de ser congruente con las propias creencias, sin que la carencia de recursos económicos o informativos se convierta en una causa de enfermedad, de riesgo de muerte o de extorsión económica, introduce la cuestión de la justicia social. En nuestro país no todas las mujeres tienen igualdad de oportunidades para interrumpir un embarazo no deseado, y esto se agrava si lo hacen de manera ilegal. En contraste con quienes sí tienen medios o información para acceder a abortos ilegales en óptimas condiciones, la gran mayoría de quienes recurren a manos clandestinas se arriesga y es maltratada psicológicamente, además de que paga sumas totalmente desproporcionadas. El sector más pobre sufre las complicaciones y la fatalidad de los abortos mal practicados. Aparte, las dramáticas secuelas de las mujeres que llegan a los hospitales públicos en pésimas condiciones por abortos mal practicados ocasionan un gasto económico escandaloso, muy superior al que significaría hacerles a esas mismas mujeres un buen aborto en esas mismas instituciones públicas.

¿Se pueden cerrar los ojos ante el riesgo ocasionado por la flagrante desigualdad de acceso a buenos servicios clandestinos de aborto? Un objetivo de la despenalización de esta práctica es eliminar la injusticia social que genera la ilegalidad y atenuar los altos costos humanos, económicos y sanitarios concomitantes.

Todas las personas deseamos que se terminen los abortos. El asunto es que discrepamos radicalmente en cómo lograr ese objetivo compartido: unas personas piensan que hay que prohibir todos los abortos, mientras que otras pensamos que hay que despenalizar esa práctica. Aunque

ambas posturas sostienen que es importante prevenir los abortos, una aboga por una amplia educación sexual y una gran difusión de los métodos anticonceptivos, en tanto la otra argumenta que hay que restringir la actividad sexual a su práctica dentro del matrimonio, que el único método anticonceptivo válido es el ritmo y que la abstinencia sexual es la única opción legítima para los jóvenes. Las cifras de embarazo adolescente e iniciación de la vida sexual juvenil fortalecen mi escepticismo respecto de las vanas ilusiones de los conservadores. La fuerza de la pulsión sexual es avasalladora y las fallas humanas, sociales y técnicas producen cientos de miles de embarazos no deseados cada año, gran parte de los cuales siguen siendo interrumpidos de manera ilegal.

El punto central de la defensa de la vida está, creo yo, en otra parte. Mientras se acepte sin cuestionar el uso que se da al concepto “vida”, formulado de manera unívoca desde la perspectiva católica, no saldremos del atolladero en el que la discusión está empantanada. Desde una perspectiva laica hay que contraponer una mirada que toma en consideración otros elementos, como la calidad de la vida, la responsabilidad individual y la libertad, y que se apoya en la diferencia entre vida vegetativa y vida consciente, basada en la actividad cerebral. Por eso el debate ético en torno al aborto no conduce a establecer un manual de reglas o prohibiciones, sino que lleva a replantear el sentido de la existencia.

Cuando cada innovación tecnológica relativa a la procreación suscita dudas y temores, y cada fallo jurídico o reforma legislativa causa agitaciones, ¿qué es lo que está en juego? Ciertamente, en los urgentes deseos de interrumpir la gestación de un nuevo ser se reformula algo nodal: concepciones sobre la vida, lo humano, lo ético. Eso agudiza conflictos religiosos y políticos, y remite, indefectiblemente, a revisar los conceptos y creencias que tenemos, no únicamente acerca de la procreación y su interrupción, sino por encima de todo, acerca de la libertad.

¿Qué es la libertad en materia de procreación? ¿A qué nos referimos cuando hablamos de libertad procreativa? Aunque los “derechos reproductivos” están consagrados en el artículo 4 de nuestra Constitución y México ha suscrito convenios internacionales sobre esa cuestión, en el plano de la vida cotidiana libertades sustantivas como la interrupción voluntaria del embarazo siguen sometidas a restricciones. Sin embargo,

y como lo demuestran los recientes cambios legislativos en el D.F., es posible mover las fronteras de lo permitido. El proceso de cambiar los límites tiene que ver más que con la realidad contundente de las mujeres que abortan, que por sí sola debería llevar a ajustar la legislación, con transformaciones de otro tipo: la voluntad política de un partido de ser consecuente con su plataforma, la presión de grupos de interés y la influencia del pensamiento crítico intelectual.

Bibliografía

ARCOP (1999). *Estudio de opinión pública sobre el aborto en el Distrito Federal, México*.

Baird, David (2000). Mode of Action of medical methods of Abortion. *Journal of the American Medical Women's Association*, 55 (3), 121-126.

Blanchard, Dallas A. (1994). *The anti-abortion movement and the rise of the religious right: from polite to fiery protest*. Nueva York: Twayne.

Cano, Gabriela (1990). Una perspectiva del aborto en los años treinta: la propuesta marxista. *Debate Feminista*, 2, 362-372.

Center for Reproductive Rights (2003). *Leyes sobre aborto en el mundo (cartel)*. Nueva York.

Childbirth by Choice Trust. RU486: the abortion pill. En <http://www.cbctrust.com/RU486.96.html>

Cohen, Jean L. (1999). Para pensar de nuevo la privacidad: la autonomía, la identidad y la controversia sobre el aborto. *Debate Feminista*, 19, 9-53.

Cook, Rebecca (1991). Leyes y políticas sobre el aborto: retos y oportunidades. *Debate Feminista*, 3, 89-142.

Cornell, Drucilla (1985). *The Imaginary Domain. Abortion, Pornography and Sexual Harrasment*. Nueva York: Routledge.

De la Barrera, Luis (1991). *El delito de aborto. Una careta de buena conciencia*. México: Miguel Angel Porrúa e Instituto Nacional de Ciencias Penales.

Duden, Barbara (1993). *Disembodying Women: Perspectives on Pregnancy and the Unborn*. Cambridge: Harvard University Press.

Dworkin, Ronald (1993). *Life's Dominion: An Argument About Abortion, Euthanasia and Individual Freedom*. Nueva York: Knopf.

El País (14 de febrero del 2000). Por la puerta trasera. Editorial.

El País (13 de marzo del 2000). Los ginecólogos británicos piden que se trate el aborto como servicio básico de la sanidad.

El País (3 junio del 2000). La clínica Dator denuncia por coacciones a la policía por tratar de impedir un aborto.

El País (5 de agosto del 2000). El 39% de las españolas que quedan embarazadas entre los 15 y 19 años abortan voluntariamente.

El País (11 de agosto del 2000). Aborto adolescente. Editorial.

El País (29 de septiembre del 2000). EEUU aprueba que los doctores faciliten la píldora abortiva.

El País (18 de noviembre del 2000). Un tribunal francés indemniza a un joven por haber nacido minusválido.

El País (1 diciembre 2000). Las adolescentes podrán abortar en Francia sin permiso paterno.

El País (28 de abril de 2001). Una nueva ley de protección del feto desata el debate del aborto en EEUU.

El País (16 de junio del 2001). El aborto encalla en Dublín.

El País (12 de octubre de 2001). Aborto libre, pero en guetos y bajo vigilancia.

El País (12 octubre del 2001). El aborto juvenil aumenta el 74% en una década por encima de la fuerte alza general.

El País (29 de noviembre 2001). El derecho a no nacer.

El País (18 de enero de 2002). La ministra de Sanidad de España aconseja a los adolescentes usar preservativos ante el aumento de abortos.

El País (29 de enero de 2002). Aborto inseguro. Editorial.

El País (6 de marzo de 2002). Irlanda vota si el riesgo de suicidio de la madre es causa de aborto.

El País (8 de julio de 2002). El Reino Unido facilita el acceso a la píldora abortiva para reducir los abortos quirúrgicos.

El País (5 de octubre del 2002). Ella decide. Editorial.

El País (24 de julio del 2004). Francia autoriza a las embarazadas a abortar en casa con la píldora.

El País (1 de octubre de 2004). El dilema Wyatt. Un juez británico decidirá si los médicos dejan morir a un bebé en contra de su familia.

Elías, Anilú y Hortensia Moreno (1991). *Hijos no deseados*. México: EDAMEX.

Ferrajoli, Luigi (1999). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.

GIRE (2001). *Miradas sobre el aborto*. México.

GIRE (junio de 2004). *Leyes sobre el Aborto. Los avances en la Ciudad de México. Hoja informativa*. México.

GIRE (noviembre de 2003). *Leyes del aborto en México. Hoja informativa*. México.

Hurst, Jane (1992). *La Historia de las Ideas sobre el Aborto en la Iglesia Católica*. Montevideo: Católicos por el Derecho a Escoger.

Ibáñez, José Luis (1993). *La despenalización del aborto voluntario en el ocaso del siglo XX*. Madrid: Siglo XXI.

Kissling, Frances (1994a). La disidencia católica basada en la conciencia. *Debate Feminista*, 10, 152-162.

Kissling, Frances (1994b). El Papa les dice a las mujeres: ¡feliz día de las mártires! *Debate feminista*, 10, 162-164.

Klugman, Barbara y Debbie Budlender (2001). *Estrategias para el acceso al aborto legal y seguro. Un estudio en once países*. Johannesburgo: The Women's Health Project.

Lake, Randall A. (1986) The Metaethical Framework of Anti-Abortion Rethoric. *Signs*, 11(3), 478-499.

Lamas, Marta (1991). *Política y reproducción. Aborto: la frontera del derecho a decidir*. México: Plaza y Janés.

Macklin, Ruth (2004). Contemporary Ethical Issues: Abortion. En *The Encyclopedia of Bioethics*. 2ª Edición. Nueva York: Macmillan Publishing.

Martín Mateo, Ramón (1987). *Bioética y derecho*. Barcelona: Ariel.

Mayoral Cortés, Victorino (1991). Laicismo y confesionalismo. *Leviatán*, 45, 75-90.

Mateos Cándano, Manuel (1980). Aspectos médicos y de salud. En Luisa María Leal (coord.), *El problema del aborto en México*. México: Miguel Angel Porrúa.

Merton, Andrew H. (1981). *Enemies of Choice: the Right to Life Movement and its Threat to Abortion*. Boston: Beacon Press.

Monsiváis, Carlos (1991). De cómo un día amaneció ProVida con la novedad de vivir en una sociedad laica. *Debate Feminista*, 3, 82-88.

Morgan, Lynn M. y Michaels, Meredith W. (1999). *Fetal Subjects, Feminist Positions*. Filadelfia: University of Pennsylvania Press.

Pérez Tamayo, Ruy (25 de febrero de 1991) Sobre el aborto. *La Jornada*.

Pick de Weiss, Susan y Marta Givaudan (1991). El aborto inducido y su despenalización en cuatro localidades. *Este país*, 8, 25-30.

Poniatowska, Elena (2000). *Las mil y una... La herida de Paulina*. México: Plaza y Janés.

Portugal, Ana María (ed.) (1989). *Mujeres e iglesia: sexualidad y aborto en América Latina*. Washington: Católicas por el derecho a decidir, Distribuciones Fontamara.

Savater, Fernando (1993). *Sin contemplaciones*. Madrid: Ediciones libertarias.

Soberón Acevedo, Guillermo (1993). Nuevos frentes del humanismo en la práctica médica. Ponencia presentada en el *Congreso Internacional de Bioética en Pediatría*. México: Instituto Nacional de Pediatría.

The Alan Guttmacher Institute (1994). *Aborto clandestino: una realidad latinoamericana*. Nueva York: The Alan Guttmacher Institute.

Ubaldi Garcete, Norma (2003). Sobre aborto y políticas públicas. *Debate Feminista*, 27, 165-179.

Valdés, Margarita, (ed.) (2001). *Controversias sobre el aborto*. México: Instituto de Investigaciones Filosóficas/UNAM.

Vázquez, Rodolfo (2004). *Del aborto a la clonación. Principios de una bioética liberal*. México: Fondo de Cultura Económica.

Villoro, Luis (11 y 12 de enero de 1991). ¿Debe castigarse el aborto? I y II. *La Jornada*.

Mujeres, aborto e Iglesia católica*

Desde hace años las batallas más sonadas en torno a los derechos humanos de las mujeres tienen como contrincante acérrimo a la jerarquía de la Iglesia católica. En estas páginas pretendo trazar solo un aspecto de ese lamentable panorama: la confrontación que, desde hace tiempo, se viene dando en torno a la despenalización del aborto. Primero exploraré qué está en juego para la Iglesia católica en el hecho de que las mujeres tomen decisiones sexuales y reproductivas. Luego mostraré aspectos relevantes del contexto mundial de esa batalla. Y finalmente exhibiré algunas consecuencias concretas de las tramposas actitudes del episcopado mexicano. Por cuestiones de espacio no daré detalles de lo que ha sido la larga lucha del movimiento feminista y otros sectores sociales para lograr, en abril de 2007, la despenalización del aborto en la Ciudad de México.¹ Únicamente consignaré algunos incidentes significativos de este conflictivo proceso.

1.

Declarándose en contra del derecho de las mujeres a decidir si continúan o no un proceso de gestación, el Vaticano sostiene que hay que prohibir los abortos para salvar almas inocentes. Su oposición a que los seres humanos intervengan en el proceso reproductivo parte del dogma

* Extraído de Lamas, Marta (2012). Mujeres, aborto e Iglesia católica. *Revista de El Colegio de San Luis*, nueva época, II(3).

1. Para una visión más completa de ese proceso ver Enríquez y de Anda (2008) y Lamas (2009).

religioso de que la mujer y el hombre no dan la vida, sino que son depositarios de la voluntad divina: “Ten todos los hijos que Dios te mande”. Por eso, porque supuestamente interfieren con los designios de Dios, es que la Iglesia prohíbe los anticonceptivos y el aborto. Además, los obispos consideran que desde el momento de la concepción el ser humano en formación tiene plena autonomía de la mujer, cuyo cuerpo es un mero instrumento del Señor. Presuntamente Dios insufla el alma al óvulo desde el primer instante de la fecundación, lo que lo vuelve absolutamente equiparable a un ser humano ya nacido. En torno a esta controversia se confronta la postura de la fe con la perspectiva científica. Por un lado, una imposición incuestionada del concepto *vida*, formulado de manera unívoca desde la visión religiosa, la define como un valor en sí que hay que perseguir siempre por su inescrutable sacralidad; por el otro, una diferenciación entre vida vegetativa y vida consciente a partir de la actividad cerebral que distingue el estatuto neurológico de un óvulo fecundado, del de un embrión y finalmente de un feto. Así se contraponen la definición religiosa a una mirada racionalista que se apoya en la ciencia y en la ley para marcar los límites de lo que los seres humanos permiten. La Iglesia dictamina qué es pecado, pero las personas no se rigen por designios divinos, sino por acuerdos terrenales que definen qué es un delito.

El polémico debate sobre la despenalización del aborto cobró relevancia en 1973, cuando en Estados Unidos la Suprema Corte de Justicia declaró que interrumpir un embarazo era una decisión íntima de las mujeres que el Estado no debía obstaculizar. La alianza anticomunista entre el papa polaco y el presidente Reagan sirvió para fortalecer la virulenta reacción que se produjo. Hasta ese momento la Iglesia no se había mostrado preocupada por los abortos que ocurrían ilegalmente. Pero el papa Wojtyła sabía que en la Polonia comunista el aborto era un derecho de las mujeres y, por lo tanto, había que combatir dicha práctica en el mundo “libre”. Que los obispos estadounidenses comenzaran sus campañas justamente cuando mejoraron las condiciones para que las mujeres se hicieran abortos seguros y legales conmocionó a un grupo de feministas católicas que se escandalizaron de que a la Iglesia le importara más salvar embriones que vidas de mujeres. Ellas, con algunas monjas que colgaron sus hábitos para seguir las, conformaron una organización

llamada *Catholics For a Free Choice* (CFFC), que puso a debate el lugar y los derechos de las mujeres dentro de la institución religiosa. Denunciando que la Iglesia limita la autonomía de la mujer y que su resistencia al aborto expresa un miedo histórico a las mujeres, protestaron ante el rechazo eclesiástico a que las mujeres tomen decisiones morales sobre sus vidas y cuerpos. Cuestionaron que la Iglesia no ordene a sacerdotisas y señalaron que si los sacerdotes se casaran y tuvieran que criar a sus criaturas, las reglas sobre la sexualidad y reproducción serían muy diferentes. Finalmente concluyeron que, al prohibir los anticonceptivos, la Iglesia dificulta la prevención de los embarazos no deseados y se hace cómplice de los abortos (Kissling, 1994a).

A partir de entonces, y simultáneamente al crecimiento y popularización de la segunda ola del feminismo, la Iglesia católica vinculó los temas de sexualidad y reproducción con la contraposición entre “comunistas” y católicos que se vivió en muchos países. En México, por ejemplo, desde que el Partido Comunista Mexicano (PCM) tuvo su registro legal las feministas iniciamos una campaña en 1980 para que la coalición de izquierda de la cámara de diputados presentara nuestro proyecto de ley sobre maternidad voluntaria (González, 2001). Las compañeras del Frente Nacional de Liberación y por los Derechos de las Mujeres (FNALIDM) organizamos debates públicos, mesas redondas, conferencias y otros actos (obras de teatro, recitales de música, etcétera) en torno al proyecto de ley, pero en especial las feministas del PCM participaron en condiciones francamente peligrosas. La Iglesia católica desató un feroz ataque al PCM a través de organizaciones fascistas como el MURO, que integraron el Comité Nacional Pro-Vida. Muestra de ello fueron los carteles con que tapizaron tanto al Distrito Federal como a las principales ciudades del país. Tres carteles fueron los que más circularon: el primero con las fotografías de los diputados de la coalición de izquierda y el lema “Estos son los que quieren legalizar el infanticidio”; otro con fotografías de un crimen de guerra y un feto, diciendo “En los países que ya tienen dominados, los comunistas asesinan legalmente así; y este asesinato pretenden legalizar en los países que buscan dominar”, y el último, a todo color, una fotografía sanguinolenta de un feto destrozado con la leyenda “Aborto: un crimen más del Partido Comunista” (Lamas, 1981).

Además de la campaña de los carteles se emprendieron otras de pintas y volantes con francas incitaciones al linchamiento y a la violencia. En Jalisco tuvo trágicas consecuencias lanzar desde un avión volantes que decían: “El aborto es un asesinato pero matar comunistas no es pecado”. Javier Velásquez Cabrera, secretario general del PCM en el poblado de Tequila, Jalisco, fue asesinado por grupos derechistas el 17 de septiembre de 1980. En el Distrito Federal y algunos estados, las feministas y los compañeros que las acompañaban en pintas y pega de carteles fueron salvajemente agredidos. En Morelos, miembros de la Juventud Pro-Vida le abrieron la cabeza a Alberto Castañeda, y en Michoacán fueron perseguidas y apedreadas tres compañeras (Lamas, 1981).

Aunque el proyecto de ley fue “congelado”, avanzó el activismo feminista en México, y en otros países. Las protestas y declaraciones feministas llevaron al papa a promulgar en 1988 una tibia carta apostólica sobre la dignidad de las mujeres.² Pero sería la caída del muro de Berlín en 1989 lo que le daría un giro aún más misógino a su rabioso anticomunismo. Una de las fundadoras de CFFC, Frances Kissling, interpreta la vehemencia flamígera de Karol Wojtyła contra el aborto como la necesidad, después del fin del comunismo, de construirse otro enemigo común que uniera a sus fieles. El papa Wojtyła decidió que ahora el diablo sería la modernidad, principalmente su concepción antiesencialista y atea del ser humano, expresada por el feminismo en su reivindicación del derecho a decidir sobre el propio cuerpo. Así la campaña en contra del aborto se convirtió en la punta de lanza eclesiástica en una mediática campaña “a favor de la vida”.

Mientras que la difusión mundial de las tesis feministas fue vivida como una amenaza entre los hombres de la Iglesia, para la Organización de las Naciones Unidas (ONU) representó un llamado a fortalecer los derechos sexuales y reproductivos en la arena internacional. Una resolución del Consejo Económico y Social de las Naciones Unidas, que también data de 1989, planteó la necesidad de que los países miembros de la

2. En la carta apostólica *Mulieris dignitatem*, el concepto que se tiene de la naturaleza de las mujeres es inaudito: las mujeres deben ser vírgenes o ser madres. Esas son las dos identidades aceptables. Ahora bien, el documento sugiere que sería excelente si las mujeres pudieran, como la Virgen María, tener ambas condiciones al mismo tiempo, ¡vírgenes y madres! Hasta la fecha María es el ideal de mujer.

ONU discutieran y aprobaran acciones concretas relativas a los temas de población, crecimiento económico sustentable y deterioro ambiental. La importancia y complejidad de la temática de la Conferencia Internacional sobre Población y Desarrollo (CIPD) que se programó para 1994 en El Cairo, requirió la realización de tres conferencias preparatorias.

Ahora bien, hay que apuntar que la católica es la única religión que interviene directamente en el concierto de las naciones de la ONU. Bajo la figura de la Santa Sede, los jerarcas católicos tienen el estatuto de Estado observador, que les permite asistir y opinar en las sesiones de trabajo de la ONU. De cara a la CIPD, esta institución religiosa desplegó a un equipo de curas para que objetaran lo que veían como el “esquema feminista” de la conferencia. En palabras de la Dra. Nafis Sadik, la directora del Fondo de Población de la ONU, el nuevo proyecto de la Conferencia era totalmente diferente de las anteriores pues reflejaba la apertura de la ONU para escuchar a las mujeres y ponía énfasis en darles el poder para controlar sus vidas, especialmente en el aspecto reproductivo. Había que responder a lo que las mujeres exigían: incremento y mejoría de los servicios de planificación familiar y una ampliación del marco de los servicios de atención a la salud reproductiva, que incluyera la despenalización del aborto. Solo así se lograría bajar las tasas de mortalidad materna y alcanzar una “Maternidad sin Riesgos”.

Este enfoque irritó sobremanera al Vaticano, que calificó la propuesta de la ONU como un proyecto de muerte. Además, haciendo gala de su ignorancia, el delegado de la Santa Sede pidió que se suprimiera la expresión “maternidad sin riesgos” (*safe motherhood*), porque suponía que incluía automáticamente el aborto. La maternidad sin riesgos, un objetivo que todos los países quieren alcanzar, es una propuesta dirigida a salvar a miles de mujeres de muertes prevenibles por mala atención médica durante su embarazo o parto.³ La discusión interna fue aumentando de tono y, durante la tercera y última conferencia preparatoria (PrepCom III), que duró tres semanas (del 4 al 22 de abril de 1994) en Nueva York, las delegaciones oficiales de los países miembros y los representantes de

3. La postura de la ONU sobre la maternidad sin riesgo se encuentra en Ramson (2002). Sobre el caso de nuestro país ver el sitio en Internet del Comité Promotor por una Maternidad sin Riesgos en México (CPMSR) (incluye documentos, publicaciones, memorias): <http://maternidadsinriesgos.org.mx/web/>

más de 400 organizaciones no gubernamentales recibieron un sistemático cuestionamiento por parte de los sacerdotes.

El objetivo de esta última reunión preparatoria era definir el documento base para que los jefes de las delegaciones oficiales manifestaran su acuerdo o desacuerdo con los objetivos y acciones propuestos. Dada la amplitud de los temas se trabajó en reuniones simultáneas, por lo cual las delegaciones con muchos integrantes tuvieron oportunidad de participar en cada una de ellas. La delegación oficial con más presencia fue la del diminuto Estado del Vaticano, que además logró que algunos países latinoamericanos enviaran delegaciones presididas por católicos militantes, ligados al movimiento pro-vida, en vez de funcionarios expertos en los temas a tratar.⁴ Sus representantes presionaron abiertamente a varios delegados y cuando esta presión no funcionó, los obispos hablaron directamente a los presidentes de los gobiernos para quejarse de que sus delegaciones oficiales estaban tomando posiciones “equivocadas” en todos los temas relativos a la estructura de la familia, los derechos sexuales y reproductivos, y la sexualidad de los adolescentes. Además, como el consenso era el mecanismo para llegar a los acuerdos, las objeciones del Vaticano retrasaban la toma de decisiones. Mediante el recurso de “poner entre corchetes” los párrafos sobre los que discrepaban, los curas lograron trabar cuestiones en las que casi la totalidad de los países estaba de acuerdo. Finalmente, la mayoría de los países se hartó del sabotaje sistemático y cuando el cura Diarmuid Martin, jefe de la delegación del Vaticano, expresó en la plenaria de la PrepCom III que el documento “carecía de una visión moral coherente”, la reacción del pleno de la asamblea le propinó un duchazo de agua fría: una iglesia no puede monopolizar la ética y la moralidad.

La Iglesia decidió, entonces, lanzar una campaña mediática dirigida a sensibilizar a la opinión pública. Por un lado, convenció al presidente de Argentina de solicitar a sus homólogos asistentes a la IV Cumbre Iberoamericana en Cartagena (junio 1994) que firmaran una condena al aborto. Al no lograr su objetivo, Menem retomó la propuesta católica de

4. Con una dimensión de 0.439 Km² (44 hectáreas) y con una población permanente de alrededor de dos mil personas, entre eclesiásticos y empleados básicamente hombres, el Vaticano le da sustrato territorial a la Santa Sede, que es quien mantiene las relaciones diplomáticas con las demás naciones.

instaurar el día de la Anunciación a la Virgen María (25 de marzo) como el Día del No Nacido, que todavía se festeja en algunos países latinoamericanos.⁵ Por otro lado, el Papa beatificó a una mujer embarazada y con cáncer uterino que, en lugar de aceptar el tratamiento médico y abortar, se sacrificó para dar a luz y perdió la vida.⁶

La Santa Sede envió una nutrida delegación de obispos y curas a la CIPD de El Cairo (1994) con la firme intención de imponer su agenda teológica en asuntos de población, sexualidad y reproducción. La ONU apoyaba, genuinamente, la lucha por la igualdad de las mujeres y a los religiosos no les gustó la importancia que el documento otorgaba a la educación de las niñas y jóvenes, y al acceso a las mismas oportunidades que los hombres. Además el programa de acción de la conferencia planteó que el aborto realizado en condiciones ilegales era un grave problema que había que enfrentar.⁷ Este pequeño reconocimiento, que abarcó solamente uno o dos párrafos de un documento de más de cien páginas que aborda cuestiones de salud, alimentación, educación, protección de derechos y obligaciones de los países, y que aboga por un desarrollo integral dirigido a erradicar las desigualdades, fue magnificado por los emisarios del Vaticano como la imposición de una política criminal de aborto legal. A pesar de que la campaña pagada por la Iglesia en los medios de comunicación fue intensa y terrorífica, al final todos los países, excepto Irán y Malta, aprobaron los capítulos relativos a derechos reproductivos y salud reproductiva. Y así la Iglesia católica perdió la batalla en El Cairo.

Por su parte, después de la desgastante experiencia de aguantar a los obispos poniendo entre corchetes todas las propuestas relativas a la libertad sexual y reproductiva de las mujeres, varias organizaciones

5. Aunque en El Salvador se instituyó antes el Día del Derecho a Nacer, la fecha se generalizó como el Día del No Nacido cuando Menem convocó a los demás presidentes de América Latina a establecer de manera oficial ese día. La primera celebración oficial reunió en Argentina al arzobispo de Boston, cardenal Bernard Law (posteriormente acusado de proteger a los sacerdotes pederastas) y a monseñor Renato Martino, observador permanente de la Santa Sede ante Naciones Unidas. Según Htun (2003) Menem recibió una carta del papa Karol Wojtyła agradeciéndole su iniciativa.

6. Se trató de Gianna Beretta, una pediatra embarazada de su cuarto hijo y que padecía un cáncer uterino mortífero, pero que insistió en que se debería sacrificar su vida a favor de su hijo por nacer. Obviamente ella murió enseguida, dejando huérfanos a los cuatro. Ver Kissling (1994b).

7. En el párrafo 8.25 del Programa de Acción de la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (Cairo 94) quedó consignado que el aborto inseguro es un grave problema de salud pública.

feministas lideradas por *Catholics for a Free Choice* plantearon una dura revisión al estatuto de la Iglesia católica romana en la ONU. Cuestionaron la calidad de observador permanente de la Santa Sede, ya que esta no es un Estado nacional sino el brazo gobernante de una institución religiosa. Denunciaron que la norma de imparcialidad y neutralidad a la que aspira Naciones Unidas se quiebra cuando una sola iglesia posee privilegios que las demás no tienen. La iniciativa, que sigue en pie, derivó en un debate sobre la validez del principio de separación Iglesias-Estado dentro de una organización que reúne a los gobiernos de los países (CFFC, 1996). Luego de la denuncia feminista, la Santa Sede solicitó a la ONU se prohibiera la participación de *Catholics For a Free Choice*, petición a la que no se accedió.

Para la Conferencia de Beijing, la Iglesia modificó su estrategia: ya no más obispos al frente de la delegación. La jerarquía católica decidió pelear con sus propias mujeres. Así, por primera vez en la historia, una delegación vaticana estuvo encabezada por una mujer, Mary Ann Glendon, importante jurista norteamericana conocida por sus posturas anti-aborto.⁸ También por primera vez la delegación estuvo compuesta por más mujeres (14) que hombres (8). Además, el Vaticano impulsó la creación de varias organizaciones no gubernamentales de mujeres que comulgaban (literal y metafóricamente) con la jerarquía católica y que, enviadas por la Santa Sede, se enfrentaron a las feministas en la carpa de ONG en Huairou.⁹

Pese a todos los esfuerzos del Vaticano, la plataforma de acción de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing) reafirmó el contenido de las resoluciones de El Cairo.¹⁰ Además, agregó la recomendación de que los países revisaran las leyes que penalizan a las mujeres cuando

8. Además, es autora de un importante libro sobre la legislación de aborto y divorcio en el mundo occidental. Ver Glendon (1987).

9. Entre las mexicanas destacadas que comulgan con la Iglesia y que asistieron a Beijing estuvo Paz Fernández Cueto, editorialista del periódico REFORMA y actual diputada por el PAN.

10. "Los abortos realizados en condiciones de riesgo ponen en peligro la vida de muchas mujeres, lo cual representa un problema de salud pública grave. La mayoría de estas muertes, los problemas de salud y las lesiones podrían prevenirse mediante un mayor y mejor acceso a servicios adecuados de atención en salud, incluyendo métodos seguros y efectivos de planificación familiar y atención obstétrica de urgencia..." (Párrafo 97. *Plataforma de Acción IV Conferencia Mundial de la Mujer*. Beijing, 1995).

se someten a abortos ilegales (párrafo 106 K). Tanto la Conferencia de Población y Desarrollo (Cairo 1994) como la IV Conferencia de la Mujer (Beijing 1995) resultaron un triunfo decisivo en la lucha por la definición de mujer: ¿receptáculo de una nueva vida o sujeto con derechos? La influencia de las conferencias fue muy amplia y obligó a los gobiernos nacionales a tomar posición respecto de demandas nacionalmente acalladas, como el aborto.

Un episodio que tuvo una dimensión tanto cardinal como ridícula fue la demonización que la Santa Sede hizo del término “género” al exigir que se eliminara de los documentos de Naciones Unidas.¹¹ La suma importancia que cobró la palabra “género” se debió a su concepción no esencialista del papel social de las mujeres y los hombres. Jean Franco, en su agudo ensayo, “Defrocking the Vatican: Feminism’s Secular Project” exhibe la desesperación del Vaticano por eliminar la palabra “género”, y alega que “las discusiones sobre el uso de palabras a menudo parecen quisquillosas, irrelevantes para las luchas reales” (2003, p. 28) pero que, por el contrario, “el poder para interpretar y la apropiación e invención activa del lenguaje son herramientas cruciales para los movimientos emergentes” (2003, p. 28).¹² El horror que dicho concepto inspiró a los funcionarios eclesiásticos lo ejemplificó el obispo auxiliar de Buenos Aires, que dijo que utilizar la palabra género “nos convierte en compañeros de viaje del feminismo radical” (2003, p. 33). La relevancia de un término que desecha la visión esencialista sobre las mujeres y que en lugar de tomarlas como hembras paridoras las concibe como sujetos, hizo explícito que la sexualidad y la reproducción constituyen la arena de un forcejeo continuo en el que la fe y el pensamiento laico tratan de asentar sus derechos.

11. Con el concepto *género* se entiende que las diferencias entre mujeres y hombres son más un producto de la cultura y no de la biología, y que los papeles que ambos desempeñan están históricamente determinados.

12. *Defrock* es un término religioso que significa expulsar, deponer o degradar, pero que Franco usa con ironía, pues apela a una imagen visual: el *frock* (el hábito, o vestido talar de los personajes religiosos). Aunque el juego de palabras con *defrocking* se pierde en la traducción al castellano, en inglés concita la imagen de las feministas quitándoles sus ropajes, desvistiendo, literal y metafóricamente, a los curas y obispos. Ver Franco (1998, traducción 2003).

2.

¿Por qué la lucha del Vaticano se centró, y lo sigue haciendo, principalmente en América Latina? Porque en esta región el catolicismo tiene su mayor clientela. A pesar de que en varios países de la región florecen nuevas iniciativas feministas y se abren inéditos cauces de participación, la despenalización del aborto todavía no es una realidad extendida. La interrupción voluntaria del embarazo solo es legal en Cuba, Puerto Rico, Guyana y la Ciudad de México. En el resto de las naciones latinoamericanas, se permite el aborto únicamente para salvar la vida de la mujer o si es producto de una violación, aunque cinco incluso lo tienen prohibido por estas causas: Chile, El Salvador, Honduras, República Dominicana y Nicaragua. Por ello las mujeres, al recurrir al aborto clandestino, corren el riesgo de morir, de contraer infecciones o ser encarceladas. Como el feminismo ha repetido hasta el cansancio, el aborto es un problema de justicia social, porque las mujeres con recursos abortan sin peligro en lugares seguros donde pagan altas sumas, mientras las demás arriesgan su salud y sus vidas.¹³ No obstante la gravedad de la situación, la decisión soberana de despenalizar continúa atorada, soterrada o negada porque la Iglesia católica frena a los gobiernos, incluso a los supuestamente democráticos o de izquierda.¹⁴ Pese a contar con el apoyo de un amplio sector de la ciudadanía, el factor que más ha impedido un tratamiento racional y democrático del problema es la alianza del fundamentalismo eclesiástico con las

13. Son pocos los países que cuentan con otros supuestos, como el de razones terapéuticas, malformaciones del producto, o causas socioeconómicas. Por eso en América Latina y el Caribe, más de 5.000 mujeres mueren cada año debido a complicaciones relacionadas con abortos inseguros (más de un quinto del total de muertes maternas). Esta cifra corresponde al 21% de las muertes maternas a nivel mundial. La Organización Mundial de la Salud (OMS) indica que el aborto es la causa primordial de mortalidad materna en Argentina, Chile, Guatemala, Panamá, Paraguay y Perú y segunda causa de muerte en Costa Rica y tercera causa en Bolivia, Brasil, Colombia, Ecuador, El Salvador, Honduras, México y Nicaragua. Y la tragedia no acaba ahí. De todas las mujeres que se someten a un aborto en condiciones de riesgo, aproximadamente entre el 10% y el 50% necesitan atención médica para el tratamiento de las complicaciones. Ver Lamas (2008).

14. Especialmente escandaloso ha sido el caso de Tabaré Vázquez, el presidente socialista de Uruguay, que usó el veto presidencial para impedir la despenalización que tanto los diputados como los senadores habían aprobado (Carbajal, 2006).

cúpulas empresariales locales. La labor de zapa de organizaciones conservadoras ha sido financiada por una organización del Vaticano y de los obispos estadounidenses –*Human Life Internacional*– y opera localmente pero bajo el mismo esquema a través de los grupos llamados “Pro-Vida”.¹⁵

En México la discusión sobre aborto y la Conferencia de Beijing la colocó en los medios de comunicación el Partido de Acción Nacional (PAN) con tramposas manipulaciones (Lamas, 1995). Antes de que partiera la delegación oficial a China ya el secretario de Salud, Juan Ramón de la Fuente, ya había tenido que declarar que el debate del aborto no estaba cerrado, que era un serio problema de salud pública y que debía ser revisado por el conjunto de la sociedad (*La Jornada*, 15 de agosto de 1995). Recién finalizada la Conferencia de Beijing, el PAN publicó un desplegado con el título de “Que se cumplan los acuerdos previos tomados por la delegación mexicana que asiste a la IV Conferencia Mundial de la Mujer en Beijing, China” (*La Jornada*, 14 de septiembre de 1995, p. 22). Ahí cuestionaban al director general del Consejo Nacional de Población (CONAPO) por aceptar que los resolutivos de la Conferencia consignaran “considerar la posibilidad de revisar las leyes que prevén medidas punitivas contra las mujeres que han tenido abortos ilegales”. Al día siguiente Norberto Rivera, arzobispo primado de México, declaró “equivocada” y “errónea” la tendencia del gobierno mexicano a abrir una discusión en torno a la despenalización del aborto, pues era un tema que iba “a dividir y confrontar a los mexicanos” (*La Jornada*, 15 de septiembre de 1995, p. 13). En seguida, Pro-Vida solicitó la destitución del director de CONAPO por haber integrado “un grupo feminista mexicano pro-aborto”, y denunció que Gómez de León ignoró un estudio elaborado por la comisión de población y desarrollo de la cámara

15. En El Cairo y Beijing, el Vaticano no contó con el apoyo del gobierno demócrata de Clinton. Pero con el ascenso del republicano George Bush Jr., Karol Wojtyla volvió a tener el respaldo de la administración norteamericana y se dedicó, con ese apoyo y el de la clase empresarial de derecha, a impulsar y financiar organizaciones fundamentalistas en varios países de la región. Human Life Internacional (HLI) es una coalición de grupos pro-vida de varios países, impulsada por poderosas fuerzas conservadoras de Estados Unidos y apoyada por la jerarquía católica, a través del Consejo Pontificio para la Familia. Ver Edgar González Ruiz (15 de febrero de 2004) para la historia y vínculos de HLI.

de diputados sobre el tema: “no solo desconoció el documento, sino que lo descalificó” (*La Jornada*, 19 de septiembre de 1995, p. 39).

¡Y cómo no lo iba a descalificar si se trataba de un documento amañado! En el proceso de constitución de la agenda mexicana para Beijing el PAN manipuló la consulta legislativa de la siguiente manera. El diputado Jorge Dávila Juárez, en su calidad de presidente de la comisión de población y desarrollo de la cámara de diputados, convocó a una consulta legislativa (en tres foros) en relación a la IV Conferencia Mundial de la Mujer, titulada: “Una perspectiva sobre el desarrollo de la Mujer”. Las consultas se llevaron a cabo en Guanajuato (28 julio), el Distrito Federal (3 agosto) y Jalapa (14 agosto). La difusión e inscripción a la consulta fue extremadamente selectiva, al grado que no hubo una representación de las 250 organizaciones de mujeres que habían desarrollado un proceso de discusión nacional de cara a Beijing, ni se invitó a los grupos feministas. La participación mayoritaria fue de grupos conservadores, que llegaron a conclusiones coincidentes con la postura del PAN. La jugada panista era legitimar, mediante dichos foros, una recomendación legislativa, cuestión que logró sin mucha dificultad gracias al desinterés priísta y perredista por la Conferencia en Beijing. De ahí que –al dar a conocer las conclusiones de la consulta realizada en la cámara de diputados– Dávila Juárez afirmara que “Proponen diputados que la postura de México en China sea antiaborto” (*La Jornada*, 30 de agosto). *El Heraldo* de la misma fecha consignó “Es una constante el rechazo a la despenalización del aborto provocado. De todas las ponencias presentadas sobre este tema, 95% insisten sobre este punto, así como en la defensa de la vida desde el momento mismo de la concepción”. Por eso, según Dávila Juárez, en dichas conclusiones se establecían las demandas de la sociedad para que el Estado mexicano “no asuma compromisos que su pueblo no acepta y que pudieran ir contra los valores y los principios de la nacionalidad”. Pero si los 284 ponentes y 1070 ciudadanos (*La Jornada*, 30 agosto), elegidos amañadamente, que asistieron a los foros encarnan “las demandas de la sociedad”, ¿qué decir de las 2595 personas que constituyeron la muestra representativa de la población mexicana de las encuestas

nacionales sobre aborto Gallup/GIRE, realizadas en 1992, 1993 y 1994, y donde alrededor del 80% se declaró a favor de que la mujer decidiera?¹⁶

Por su parte el Episcopado, en su circular No. 95/33 del 26 de septiembre de 1995, llamó a la comunidad católica de la arquidiócesis de México a una peregrinación “en pro de la vida y la familia” a la Basílica el domingo 15 de octubre de 1995. En hoja aparte se repartió el siguiente volante:

México: ¿realmente piensas así?

México se suma sin reservas a los acuerdos adoptados por la ONU en la IV Conferencia de la Mujer en Beijing.

Los mexicanos apoyamos los aspectos que promuevan la dignidad de la mujer pero cuestionamos:

16. En una muestra representativa de la población mexicana (2595 personas de localidades urbanas de más de 50.000 habitantes) se formularon preguntas cerradas con respuestas de opción múltiple, y preguntas abiertas, con las que completó la información. Personal entrenado de Gallup llevó a cabo las entrevistas, realizadas simultáneamente en distintas ciudades, mediante visitas domiciliarias. La muestra se tomó en 36 localidades distribuidas al azar en estratos regionales. La investigación incluyó personas de ambos sexos (50,7% de hombres y 49,2% de mujeres) agrupados por grupos de edad, nivel socioeconómico, seis zonas geográficas, tres ciudades principales y personas con o sin hijos. Se incluyeron todos los estados de la república, divididos en seis zonas de acuerdo con su localización geográfica y se mostraron por separado los datos correspondientes a las tres ciudades principales del país: Distrito Federal, Guadalajara y Monterrey.

Se quería saber si los entrevistados conocían la situación legal del aborto así como conocer su opinión en relación a quién debe tomar la decisión de abortar. También se les preguntó su opinión sobre el papel de la Iglesia, sobre si los abortos deben realizarse en instituciones de salud, y sobre si piensan que la despenalización evitaría la muerte de muchas mujeres. Se formuló la pregunta ¿quién debe tomar la decisión de un aborto? ofreciendo como respuesta posible las categorías: la mujer, el hombre, ambos, el gobierno, la Iglesia, los médicos y otros.

Los datos por sí solos son muy interesantes y también si se los compara con los obtenidos posteriormente en dos encuestas más (1993 y 1994). En líneas generales, la población mostró una postura clara en el sentido de que se trata de una decisión que compete a la mujer y su pareja, y además parece ir en aumento la tendencia hacia la liberalización de las posturas ante el aborto. Así, encontramos que mientras en la encuesta de 1992 un 78% de las personas entrevistadas opinó que la decisión sobre un aborto compete solo a la mujer o a la pareja, y un 16,5% dijo que debería recurrirse a la opinión de otros (médico, sacerdote, etcétera). En los resultados de 1993, el porcentaje de personas que consideraron que una decisión de este tipo corresponde a la mujer o la pareja, subió a 88,4% y solo un 7% manifestó que la decisión debe ser tomada por otros, entre los que la Iglesia ocupó el 1,2% y los médicos el 4,2%. En los datos de la encuesta de 1994 el porcentaje bajó levemente a 82,7%, pero el 1,2% de la Iglesia se sostuvo igual, mientras que el porcentaje a favor de que la decisión esté en manos de los médicos subió a 5,3%; quienes opinaron que la decisión la debe tomar el hombre representaron un 0,9% y el gobierno un 0,4% (GALLUP/GIRE, 1992).

1. La despenalización del aborto presentándolo como un servicio más.
 2. La aceptación de familias de homosexuales y lesbianas con derecho a adoptar.
 3. La eliminación de la palabra “Madre” en la familia.
 4. La promoción de uso de anticonceptivos desde la edad preadolescente (11 años) para fomentar el sexo seguro sin importar la opinión de los padres.
- ¿Vas a dejar que decidan por ti?

El volante incorpora el concepto de decisión (¿Vas a dejar que decidan por ti?) al mismo tiempo que maneja temores irracionales, como que se elimine la palabra “madre” en la familia o que se fomente el sexo entre pre-adolescentes “sin importar la opinión de los padres”. Así como el feminismo modifica su discurso, sustituyendo la reivindicación profundamente subversiva del cuerpo como propiedad de la mujer (Petchesky, 1994) por una estrategia argumentativa más vinculada a la preocupación democrática, también los grupos fundamentalistas católicos transforman su retórica. Esta recuperación discursiva de señas de identidad progresistas con fines reaccionarios también se dio durante las dos conferencias de Cairo y Beijing. El Vaticano le atribuyó a la ONU la imposición de pautas culturales del primer mundo en el tercer mundo y la obediencia a la presión de Estados Unidos para instaurar un “imperialismo anticonceptivo”, al mismo tiempo que manifestó su interés por la discriminación de las mujeres. En el caso de México un cambio discursivo llamativo fue el de Pro-Vida. Conscientes de que su argumentación amarillista y condenatoria estaba perdiendo fuerza, hizo una recuperación manipuladora: en sus declaraciones antiaborto las mujeres aparecen como víctimas y el objetivo de Pro-vida se expresa como la protección de sus derechos. Varios de los elementos del discurso feminista son integrados: la discriminación femenina, el respeto a la maternidad y la preocupación por el consentimiento informado. Con este nuevo discurso pro-vida pretendía encubrir su rechazo a los anticonceptivos y la planificación familiar, y captar a un sector de mujeres desorientadas.¹⁷

17. Esta sigue siendo su estrategia actual. Afuera de las clínicas del Gobierno del Distrito Federal que otorgan el servicio de interrupción legal del embarazo colocan módulos que dicen “Interrupción del Embarazo” para atrapar a las mujeres que buscan abortar y tratar de convencerlas de que no lo hagan.

Después de su derrota en Cairo y Beijing, el Vaticano se dedicó, con el apoyo del gobierno de Bush, a tratar de retroceder la ley en materia de aborto en ciertos países de la región. Lo logró en dos: El Salvador y Nicaragua.¹⁸ La legislación de El Salvador permitía el aborto cuando el embarazo era producto de una violación, cuando la vida de la mujer estaba en riesgo y cuando se detectaba una malformación grave en el feto. En abril de 1997, por la presión del Vaticano y con la participación activa de grupos católicos de derecha, diputados de los partidos políticos Alianza republicana nacionalista (ARENA) y Partido Demócrata Cristiano (PDC) votaron un proyecto de ley que derogaba las excepciones al aborto del Código Penal (CRLP, 2000). Además, aumentaron las sanciones por abortar e introdujeron el delito de “inducción o ayuda al aborto”. No solo eso: en febrero de 1999, como producto de una campaña masiva liderada por la Iglesia católica salvadoreña, se aprobó una reforma constitucional en la que se reconoce como persona al óvulo fecundado desde el momento de la concepción. Y también se introdujo la tipificación penal “lesiones en el no nacido”, que penaliza a quien “cause lesiones o enfermedad a un feto, perjudicando su desarrollo o provocando una grave tara física o psíquica”.

El caso de Nicaragua es similar. Desde 1893 en Nicaragua se permitía interrumpir un embarazo que pusiera en riesgo la vida de la mujer o que fuera producto de una violación. Antes de las elecciones del 2006 la jerarquía católica inició una campaña para prohibirlo totalmente. Daniel Ortega alegó “razones de fe” para acercarse a la Iglesia durante las elecciones y conseguir su apoyo. De nada sirvió el exhorto que diplomáticos de las Naciones Unidas y de la Unión Europea (entre ellos las embajadoras de Suecia y Finlandia, el representante del Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo (PNUD), la representante de la Unión Europea y el jefe de la cooperación de Canadá) hicieran a los diputados a través de una carta dirigida al presidente del Congreso, Eduardo Gómez, donde solicitaban “dialogar y hacer reflexión profunda y no apresurada sobre el aborto terapéutico”. La cancelación de

18. En su artículo sobre los cambios de 1998 a 2007 en las legislaciones sobre aborto, Boland y Katzive (2008) consignan solo dos retrocesos a nivel mundial: El Salvador y Nicaragua.

esa medida terapéutica fue aprobada de manera expedita con el voto a favor de 52 de los 90 diputados, ninguno en contra y cero abstenciones (el resto de los congresistas se ausentó en el momento de votar). ¿Por qué, si desde 1893 se permitía el aborto terapéutico, los legisladores nicaragüenses decidieron hacer retroceder esa ley? Otra vez, por la presión de la Iglesia católica. Y no es absurdo pensar que, con este retroceso legislativo, el Vaticano quiso mandar una señal de fuerza precisamente en el país que en ese momento estaba a cargo de la Campaña Latinoamericana por la Despenalización del Aborto.

En Chile, la eliminación del aborto terapéutico se debió igualmente a la presión de la jerarquía católica. Desde 1931 el aborto terapéutico había estado permitido por el Código de Salud, hasta que en 1989 una iniciativa del almirante José Toribio Merino, alentado por la Iglesia católica, planteó que a la luz de los avances de la medicina el aborto terapéutico no estaba justificado bajo ninguna circunstancia. En Chile, la relación de las feministas con la Iglesia católica ha sido compleja, pues durante la dictadura de Pinochet aquella jugó un papel importante en la defensa de los derechos humanos y en la protección a los perseguidos políticos. Por ello, las feministas se han sentido maniatadas para enfrentarse abiertamente a la jerarquía eclesiástica, pese a que este retroceso legislativo hizo de Chile uno de los escasos países donde se encarcela a las mujeres que abortan (CRLP, 1998).

Estos son apenas unos cuantos ejemplos del criminal proceder eclesiástico. No obstante, las tragedias que ocasiona la penalización del aborto, los políticos latinoamericanos no quieren un enfrentamiento con dicha institución, que además está sostenida económica y mediáticamente por las cúpulas empresariales. Los gobiernos, que no reconocen el derecho a decidir de las mujeres sobre sus cuerpos como un elemento democrático imprescindible, ni siquiera lo toman en cuenta para acabar con esa “estructura de desventaja” que determina el círculo vicioso de maternidad precoz, número de hijos, falta de educación y menor capacitación laboral (CEPAL, 2006). A pesar de que la condición de las mujeres latinoamericanas ha variado significativamente a lo largo de los últimos años, un campo especialmente frágil es el de la salud reproductiva. A los condicionantes culturales que reproducen y perpetúan la exclusión

social de las mujeres, se suman la carencia de una educación sexual adecuada y la influencia de las prescripciones religiosas. Ignorancia, violencia y usos y costumbres conservadoras alientan el fenómeno de la maternidad temprana. Si bien los índices de fecundidad han disminuido en casi todos los países de la región debido al creciente acceso de las mujeres al uso de anticonceptivos, las naciones combinan una tasa global de fecundidad (TGF) baja con tasas de fecundidad adolescente moderadas o altas. La maternidad temprana se circunscribe fundamentalmente a los estratos pobres y constituye un factor determinante de la condición de exclusión y discriminación (CEPAL, 2006). En el estrato socioeconómico más bajo en América Latina, el número de jóvenes de las zonas rurales que tienen hijos a los 17 años supera claramente al de jóvenes de esa edad que pertenecen a los estratos urbanos. Según la Comisión Económica para América Latina (CEPAL), menos de 5% de las jóvenes urbanas serán madres a dicha edad, en tanto en zonas rurales la incidencia varía entre 20 y 35%, dependiendo del país. A los 22 años, entre 20 y 35% de las latinoamericanas en los estratos urbanos son madres, en tanto que en los estratos rurales esa proporción llega a 60% y en ciertos países a 80%. La “estructura de desventaja” que refuerza la pobreza y la desigualdad no solo incluye a este círculo vicioso de maternidad precoz, número de hijos, falta de educación y menor capacitación laboral, sino también a cualquier maternidad impuesta o forzada, sobre todo en las condiciones de pobreza de la mayoría de las latinoamericanas. Y no solo jovencitas buscan interrumpir sus embarazos no deseados: también mujeres adultas, con dos o tres hijos, no se resignan a llevar a término un embarazo que significará otra boca que alimentar. Por eso la CEPAL (2006) habla de “la dinámica demográfica de la pobreza” que agudiza las desigualdades sociales iniciales.

3.

El movimiento feminista latinoamericano, que se reúne cada dos o tres años en los Encuentros Feministas para “fortalecer sus lazos políticos de identidad y solidaridad regional”, ha fijado el 28 de septiembre como “Día

por el Derecho al Aborto de las Mujeres de América Latina y el Caribe”.¹⁹ A principios de los noventa, en una reunión promovida por la Red de Salud de las Mujeres Latinoamericanas y del Caribe (RSMLAC) y coordinada por Católicas por el Derecho a Decidir, fue creada la Coordinación Regional de la Campaña 28 de septiembre por la Despenalización del Aborto en América Latina y el Caribe. Esta coordinación ha sido rotativa.²⁰ Bajo los lemas “Las mujeres deciden, la sociedad respeta, el Estado garantiza y la Iglesia no interviene” y “Anticonceptivos para no abortar. Aborto legal para no morir”, la Campaña 28 de septiembre ha sido impulsada por siete redes regionales de mujeres y organizaciones de 21 naciones. Sin embargo, el movimiento enfrenta el inmenso poder económico de la Iglesia y sus aliados empresariales. La jerarquía católica, además de sus vínculos políticos con presidentes y secretarios de Estado, ha logrado imponer un silencio cómplice en los medios de comunicación, vía los empresarios católicos que amenazan con retirar su publicidad si se debate el tema de la despenalización del aborto.

En México, por ejemplo, la organización A Favor de lo Mejor o Lo Mejor por México, chantajeó a las televisoras con el retiro de los anuncios de sus productos si seguían transmitiendo debates sobre la despenalización del aborto, obviamente porque los iban perdiendo. En la prensa escrita no han logrado censurar en la misma medida, y es ahí donde se han ventilado las mayores confrontaciones. Destaco dos casos paradigmáticos: Paulina y la Ley Robles, ocurridos en 2000. Paulina, una adolescente de trece años violada en Baja California, levanta una

19. El planteamiento de conmemorar fechas para activar los objetivos que se persiguen y articular acciones de manera conjunta surgió en el I Encuentro de Colombia, en 1981. Ahí se fijó el 25 de noviembre como Día de Lucha contra la Violencia contra la Mujer”. En 1990, durante el V Encuentro en Argentina, en el Taller sobre Aborto organizado por la Comisión por el Derecho al Aborto de ese país y por las Católicas por el Derecho a Decidir de Uruguay, con la participación de feministas procedentes de Bolivia, Brasil, Colombia, Chile, El Salvador, Guatemala, México, Nicaragua, Paraguay y Perú, se fijó el 28 de septiembre.

20. 1993 - 1994 Católicas por el Derecho a Decidir de Uruguay
1994 - 1997 Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE) de México
1997 - 1999 Centro de Investigación DEM (Bolivia)
2000 - 2002 Rede Nacional Feminista de Saúde (Brasil)
2003 - 2005 Centro de la Mujer Peruana “Flora Tristán” (Perú)
2006 - 2009 Movimiento de Mujeres de Nicaragua
2010 - 2013 Colectiva Mujer y Salud de República Dominicana.

demanda ante el ministerio público, donde se consigna que el himen había sido desgarrado por la violencia.²¹ Paulina queda embarazada y solicita el aborto legal al que tenía derecho. El ministerio público gira orden al Hospital General de Mexicali para que se le practique, pero durante una semana la administración del hospital realiza maniobras dilatorias: unas mujeres le muestran el grotesco film de Pro-Vida, *El grito silencioso*, la hacen concentrarse después en una imagen de Cristo y posteriormente el procurador general del estado de Baja California lleva a Paulina y a su madre a visitar a un sacerdote, quien les explica que el aborto es un pecado y constituye un motivo de excomunión. Pero Paulina y su madre siguieron insistiendo en su derecho al aborto legal. Minutos antes de la intervención programada, el director del hospital llamó aparte a la madre de Paulina y exageró los supuestos riesgos del aborto, diciéndole que su hija podía fallecer a causa de la intervención y que ella sería responsable de su muerte. Esto la atemorizó hasta el punto de desistir de que se le practicara el aborto a Paulina.

El caso salta a la prensa en enero de 2000 y provoca reacciones de ambos lados: las feministas inician un proceso de demanda por “conculcación de su derecho a interrumpir ese embarazo producto de una violación” y los grupos religiosos ofrecen becas a la criatura por venir. Cuando nace el niño, el sacerdote que va a bautizarlo se niega a que una feminista, elegida como madrina, esté presente. En vista de que las autoridades no cumplían con la recomendación de la Procuraduría de los Derechos Humanos y Protección Ciudadana del Estado de Baja California, ni con la emitida por la Comisión Nacional de Derechos Humanos, Paulina llevó su caso ante la Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH), con miras de ir a la Corte Interamericana de Justicia. La Secretaría de Relaciones Exteriores medió entre el gobierno de Baja California y Paulina, y después de seis años de lucha, se logró establecer un “acuerdo de solución amistosa” entre el Gobierno Federal y Paulina para la reparación del daño, firmado ante la Comisión

21. Sobre el caso Paulina, ver el libro de Elena Poniatowska (2002) así como dos cuadernos publicados por GIRE (2000 y 2004).

Interamericana de Derechos Humanos en Washington (GIRE, 2008a). Los grupos religiosos no cumplieron sus promesas de apoyo.

Además del caso Paulina, las reformas en el Distrito Federal conocidas como la Ley Robles cobraron atención mediática. Se trataba de incorporar al código penal las causales de no punibilidad del aborto ya existentes en otras entidades federativas. Rosario Robles, gobernadora interina del Distrito Federal, convocó a una sesión extraordinaria de la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF) y la mayoría perredista en la ALDF legisló a favor el 18 de agosto de 2000. La ley Robles significó tres ampliaciones 1) de peligro de muerte se pasó a grave riesgo a la salud de la mujer, 2) se estableció el aborto por malformaciones del producto y 3) se planteó la invalidez de un embarazo por una inseminación artificial no consentida.

Como era de esperarse, el arzobispo de México y otros dirigentes de la Iglesia católica hicieron declaraciones públicas en el sentido de que todas las personas que estuviesen implicadas en la promoción del aborto serían excomulgadas de manera sumaria. Poco después, 17 diputados del Partido Acción Nacional y cinco del Verde Ecologista interpusieron un juicio de inconstitucionalidad contra la llamada Ley Robles, que perdieron, pues la Corte resolvió a favor de la reforma un año y cuatro meses después.

En el largo proceso hacia la despenalización del aborto en México la jerarquía católica siempre ha sido el obstáculo mayor, directa o indirectamente (Lamas, 2003). Hace tres años, en abril de 2007, después de que el pleno de la ALDF aprobara por mayoría de 46 votos a favor (PRD, PT, Convergencia, Alternativa, PRI y del Partido Nueva Alianza), 19 en contra (PAN y PVEM) y 1 abstención (PRI) la despenalización antes de las 12 semanas de gestación, la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) y la Procuraduría General de la República (PGR) interpusieron acciones de inconstitucionalidad. Como es de imaginar, el proceso de deliberación de la Suprema Corte estuvo acompañado de expresiones a favor y en contra. Mientras la jerarquía de la Iglesia católica profería amenazas de excomuniación y salía a la calle con estandartes que representaban a la Virgen de Guadalupe cargando fetos y exclamando “¡Ya me mataron a un hijo! ¿Me van a matar más?”, en una de las audiencias

públicas un sacerdote dominico colaborador de Católicas por el Derecho a Decidir hablaba a favor de la despenalización. Mientras los abogados católicos amenazaban con la debacle moral, Jesús Zamora Pierce, expresidente de la Academia Mexicana de Derecho Penal, argumentaba públicamente por qué el aborto no puede ser considerado delito. Mientras las fuerzas conservadoras hacían peregrinaciones, los intelectuales y los científicos del país manifestaban su apoyo a la despenalización con inserciones pagadas en la prensa.²²

Después de un año y cuatro meses de intensa deliberación y con 6 audiencias públicas sobre el tema, ocho de once magistrados de la Suprema Corte de Justicia resolvieron que la despenalización del aborto en el D.F. no era inconstitucional. Esta resolución puso a la Ciudad de México a la vanguardia del tratamiento penal en relación al aborto, con argumentos que han impactado profundamente al imaginario colectivo y con una experiencia de organización ciudadana y alianzas políticas que podría ser llevada a otras entidades federativas. Pero la Iglesia no iba a quedarse con los brazos cruzados ante una resolución que indudablemente abría las puertas a los congresos locales para que realizaran despenalizaciones similares. Apenas dos meses después del fallo de la SCJN y hasta finales del 2009, dieciséis estados reformaron sus constituciones locales para “proteger la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural”.²³ Es indiscutible que toda protección a la vida es loable y necesaria, pero se trata de un valor que acepta excepciones (la legítima defensa, la guerra, el combate a la delincuencia, la eutanasia, etc.).

22. El Colegio de Bioética, constituido por figuras de primer nivel (varios Premios Nacionales de Ciencia y miembros del Colegio Nacional), publicó un desplegado en *La Jornada y Reforma* el martes 17 de abril de 2007, con una elocuente explicación científica.

23. Para 2010 el panorama, por orden cronológico (se toma la fecha de aprobación, no de la publicación oficial y se señala qué partido estaba gobernando en ese momento) de los estados es: 1) Sonora, gobierno del PRI (21 oct. 08); 2) Baja California, PAN (23 oct. 08); 3) Morelos, PAN (11 nov. 08); 4) Colima, PRI (17 feb 09); 5) Puebla, PRI (12 marzo 09); 6) Jalisco PAN (26 marzo 09); 7) Nayarit PRI (17 abril 09); 8) Quintana Roo PRI (21 abril 09); 9) Campeche PRI (23 abril 09); 10) Guanajuato PAN (8 mayo 09); 11) Durango PRI (7 abril 09); 12) San Luis Potosí PAN (21 mayo 09); 13) Yucatán PRI (15 julio 09); 14) Querétaro PAN (1 sept 09); 15) Oaxaca PRI (9 sept. 09); 16) Chiapas PRD (18 dic 09). El estado de Chihuahua reformó su constitución el 1 de octubre de 1994, bajo gobierno del PAN por lo cual no entra en el cómputo de la oleada de reformas. Y en Veracruz, el PRI, que ya la había votado el 17 de noviembre de 2009, se retractó ante la protesta ciudadana. Al cierre de este artículo existen iniciativas similares en los estados de Aguascalientes, Baja California Sur, Sinaloa, Tabasco, Tamaulipas, Tlaxcala y Estado de México.

Los países que tienen despenalizado el aborto también tienen consagrada constitucionalmente la protección a la vida. No son excluyentes. Las Cortes de Justicia hacen una ponderación de derechos, ya que ningún derecho es absoluto.

En estas reformas, idénticas en su exposición de motivos, la “protección a la vida” aparece como un eufemismo dirigido a impedir el aborto legal tal como existe en el Distrito Federal, y no como una verdadera protección que, por ejemplo, apoye a las embarazadas que desean tener sus criaturas (mediante seguros de desempleo, apoyos en atención médica, etc.). O sea, la intención parece ser la de “blindarse” en contra de la despenalización. Por eso la reacción de muchas mujeres en los estados, al darse cuenta del verdadero objetivo, también ha sido “blindarse” y se han amparado legalmente. Independientemente de que tal recurso funcione, la acción expresa una protesta ciudadana inédita. Ya 800 mujeres han logrado un amparo.²⁴ Y aunque el PRI y el PAN tienen una responsabilidad conjunta sobre las reformas aprobadas en esas 16 entidades federativas, quienes han provocado un escándalo político son los diputados y gobernadores priístas quienes, al traicionar su vieja tradición liberal, han desatado un fuerte cuestionamiento dentro de su propio partido.

Pero el punto central en esta confrontación reside en la cuestión de si una mujer es más que un cuerpo condenado por su biología. Una mujer puede reparar el error de un embarazo no deseado, producto de la fragilidad de un descuido o del horror de una violencia. Y por eso entre la propia feligresía católica se están manifestando posiciones distintas de las de su cúpula: se acepta la posibilidad de rectificar un embarazo no deseado como una necesidad benéfica. Las Católicas por el Derecho a Decidir han desplegado una severa crítica contra los obispos que deliberadamente evitan hablar acerca de las excluyentes y atenuantes que existen en relación con el aborto dentro del propio derecho canónico, y contra curas que guardan silencio sobre el hecho de que ningún papa, ni siquiera el actual, se ha pronunciado *ex-cathedra* contra el aborto

24. El número por estado es: Colima (67), Sonora (72), Quintana Roo (76), Guanajuato (167), Puebla (115), Yucatán (76), Campeche (60), San Luis Potosí (29) y Oaxaca (138). Los datos son de GIRE.

utilizando su supuesta infalibilidad.²⁵ Los obispos distorsionan la teología y la historia de cómo la Iglesia ha ido transformando sus parámetros morales; al contrario, pretenden que las enseñanzas de la Iglesia son inequívocas e inmutables. Estas católicas denuncian las actitudes autoritarias y manipuladoras de los obispos y señalando que aunque los obispos cuentan con el derecho a pronunciarse sobre los problemas significativos de la época, como cualquier ciudadano, la mayoría de las veces lo hacen de manera tramposa y violan las reglas de un debate respetuoso pues mienten al mismo tiempo que se colocan en la postura de detentar la verdad. Además, cuestionan que los obispos que encabezan esta guerra contra el aborto como su prioridad política olvidan temas básicos de justicia social que rodean al tema.

Las actitudes fundamentalistas que impulsa el Vaticano impiden un diálogo en torno al grave problema de justicia social de los abortos clandestinos al mismo tiempo que nutren la violencia de los fanáticos. El fanatismo, según Richard Hare, es

la actitud de quien persigue la afirmación de los propios principios morales dejando que estos prevalezcan sobre los intereses reales de las personas de carne y hueso al mismo tiempo que permanece indiferente frente a los enormes daños que su actuación ocasiona a millones de seres humanos (1982, p. 173).

Esa definición le queda como guante a la jerarquía católica. Por eso, en el recrudecimiento de esta disputa, un número creciente de católicos practicantes, inclusive de monjas, teólogos y sacerdotes, están manifestando públicamente su discrepancia y subrayando que el adversario no es la fe sino las actitudes religiosas fundamentalistas.

Además, es evidente que la sensibilidad moral de las personas se está transformando. Hay cuestiones que ya son aceptadas en ciertos países o, en el caso del nuestro, en ciertos grupos y estratos sociales. Nadie está “a favor” del aborto: todas las personas desean que ya nunca ninguna

25. Ver en especial Hurst (s/f.), *La historia de las ideas sobre el aborto en la Iglesia Católica*, publicada por Católicas por el Derecho a Decidir. .

mujer tenga que recurrir a tal práctica. Pero la mayoría está a favor de eliminar los problemas de justicia social y salud pública que provocan los abortos ilegales y de impulsar una educación sexual que prevenga la repetición de esa conducta. Por ello ha ganado terreno una perspectiva que establece una distinción entre el hecho del aborto en sí y su tratamiento penal. Esta nueva perspectiva es representada ejemplarmente en las palabras del obispo auxiliar de Madrid, Monseñor Iniesta: “Mi conciencia rechaza el aborto totalmente, pero mi conciencia no rechaza la posibilidad de que la ley deje de considerarlo como un hecho delictivo” (Ibáñez, 1992, p. 156). Este tipo de razonamiento ha creado una fisura importante en la institución religiosa, abriendo un camino de esperanza para los millones de mujeres creyentes que han abortado y que, mientras no cambien ciertas condiciones, tendrán que seguirlo haciendo, y también para los hombres de fe que las han acompañado, y que continuarán ofreciéndoles su apoyo y comprensión.

La tendencia mundial hacia la despenalización es resultado tanto del reconocimiento de que la interrupción del embarazo es una decisión que atañe a la propia conciencia como de las graves consecuencias sanitarias y de justicia que implica considerar el aborto un delito. Y como la penalización legal es lo que genera graves problemas de justicia social y salud pública, otros sectores de la sociedad se han involucrado en el objetivo de atenuar los altos costos humanos, económicos y sanitarios concomitantes. Por eso el problema del aborto ha dejado de ser una cuestión que interesa exclusivamente a las mujeres.

Sin embargo, el Vaticano intenta desesperadamente que los católicos se organicen contra la despenalización sin ver que hay cambios civilizatorios que ya no tienen retroceso. Por eso, negar los derechos sexuales y reproductivos de las personas no puede ser un emblema del catolicismo: las mujeres no rechazarán los anticonceptivos ni el aborto; por el contrario, se alejarán más de la Iglesia. Para la mayoría de los católicos la Iglesia solo cobra importancia para ciertos rituales en momentos significativos de la vida, como el bautizo, el matrimonio y la muerte. Pero la feligresía no piensa demasiado en los dogmas cuando tiene relaciones sexuales.

Carlo Maria Martini, el ilustrado cardenal de Milán que debatió con Umberto Eco, ha declarado que es necesario que el Vaticano revise la

Encíclica que trata los temas de sexualidad y reproducción, la *Humane Vitae*, a la luz de la información científica. Pero no creo que los obispos desconozcan esta información, sino que, en el fondo, les cuesta retracarse después de la brutal campaña que han desatado. Hace años la Iglesia estuvo a punto de permitir la anticoncepción, y hoy podría cambiar esa regla.²⁶ Pero si lo hace, la gente pedirá que cambie otras, como la prohibición al aborto. Y entonces la Iglesia tendría que reconocer que estuvo equivocada y exhibiría el absurdo de su cruzada “a favor de la vida” y de “los no-nacidos”. Es decir, lo que verdaderamente preocupa al Vaticano es que la gente comprenda que la Iglesia, más que regirse por la voluntad de Dios, se rige por seres humanos, con ideas y costumbres histórica y culturalmente determinadas.

A final de cuentas, la Iglesia tendrá que cambiar y ajustarse a la realidad. No ha sobrevivido tantos miles de años sin hacerlo. Lástima que lo haga demasiado lentamente. La reforma protestante cobró fuerza por esa lentitud. Hoy sucede algo similar. Otra vez, a la Iglesia le cuesta aceptar las transformaciones de la sociedad. La Iglesia aprende a destiempo, pero aprende. Así, dentro de unos años, cuando probablemente ya existan mujeres sacerdotes, la anticoncepción y el aborto serán aceptados tranquilamente como lo que son, intervenciones éticas en el proceso de asumir la responsabilidad por una nueva vida.

Mientras tanto, como en nuestro país el incipiente proyecto democrático, por sí solo, no genera las condiciones para que se respeten los derechos sexuales y reproductivos, entre los que se encuentra la interrupción voluntaria del embarazo, es imprescindible impulsar un verdadero debate público al respecto. Esto requerirá no solo sostener un enfrentamiento con las posturas de los jerarcas católicos sino, tal vez más importante, vencer la censura que aún existe en la televisión. Si los derechos sexuales y reproductivos son un eje fundamental en la lucha por una sociedad menos desigual y más democrática, es indispensable debatir sobre ellos de manera civilizada, o sea, informada y tolerante.²⁷

26. La Comisión Pontificia para el estudio de la regulación de la natalidad entregó sus conclusiones en 1966 al Papa Pablo VI. Ver Kaufman (2004).

27. En Italia se despenalizó el aborto en 1978, luego de un largo proceso de más de un año, con especialistas a favor y en contra, con un debate transmitido por los canales de televisión.

Ese objetivo se logrará únicamente si se reivindica y defiende la condición laica de nuestro Estado.

El laicismo garantiza la libertad de creencias a partir del principio de la autonomía y libre determinación de los individuos. En la modernidad el triunfo del laicismo en la vida pública ha propiciado el desarrollo de la ciencia y de la democracia. Hay quienes temen que el laicismo derive en un anticlericalismo intolerante, contrario a las libertades civiles en una sociedad democrática. Para nada. Tal vez el único anticlericalismo que se ha ido haciendo cada vez más necesario es el que, como señala Fernando Savater:

Rechaza que los representantes profesionales de determinadas creencias inverificables dicten a la pluralidad del conjunto social sus prohibiciones, la obediencia a sus normas, que pretendan castigar las “blasfemias” que les desagradan o que intenten recabar derechos diferentes a los de la democracia laica como privilegios especiales para sus instituciones y feligreses (1993, p. 106).

Sin embargo, la libertad de creencias que garantiza nuestro Estado laico otorga a cada quien el derecho de buscar el sentido de la existencia como le resulte más satisfactorio, sin atentar, claro está, contra los derechos de los demás. Eso es, justamente lo que las mujeres que abortan han hecho toda la vida: haciendo caso omiso del discurso oscurantista y discriminatorio de la Iglesia católica han tomado la decisión ética de si hacerse responsables o no de una nueva vida. Es hora ya, pues, que la sociedad se los reconozca.

Bibliografía

Boland, Reed y Laura Katzive (2008). Developments in Laws on Induced Abortion: 1998-2007. *International Family Planning Perspectives*, 34(3), 110-120.

Carbajal, Mariana (2006). Una demanda ciudadana: la despenalización del aborto en Uruguay. *Debate Feminista*, 34, 116-127.

CEPAL (2005). *Panorama social de América Latina*. Edición 2004. Chile.

CEPAL (2006). *Panorama social de América Latina*. Edición 2005. Chile.

CFFC (1996). La Iglesia en las Naciones Unidas. En *The Vatican and the Fourth World Conference on Women*. Washington: Catholics For a Free Choice.

Checa Susana (comp.) (2006). *Realidades y coyunturas del aborto. Entre el derecho y la necesidad*. Buenos Aires: Paidós.

CRLP (2000a). *La Iglesia Católica en las Naciones Unidas: un obstáculo para los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres*. Colección de documentos del CRLP. Center for Reproductive Law and Policy. New York.

CRLP (2000b). *Perseguidas. Proceso político y legislación sobre aborto en El Salvador: un análisis de derechos humanos*. Nueva York: Center for Reproductive Law and Policy.

CRLP (2001). *Mujeres del mundo: leyes y políticas que afectan sus vidas reproductivas: América Latina y el Caribe: Suplemento 2000*. Nueva York: Center for Reproductive Law and Policy.

CRLP y Foro Abierto de Salud y Derechos Reproductivos (1998). *Encarceladas. Leyes contra el Aborto en Chile*.

Enríquez, Lourdes y Claudia de Anda (coords.) (2008). *Despenalización del aborto en la ciudad de México. Argumentos para la reflexión*. México: Programa Universitario de Estudios de Género/GIRE e IPAS.

Franco, Jean (1998). Defrocking the Vatican: Feminism's Secular Project. En Sonia E. Alvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of Politics. Politics of Cultures. Re-visioning Latin American Social Movements*. Boulder: Westview.

Franco, Jean (2003). Deponer al vaticano: el proyecto secular del feminismo. *Debate Feminista*, 27, 28-44.

Freyermuth, Graciela y Paola María Sesia (coord.) (2009). *La muerte materna: acciones y estrategias hacia una maternidad segura*. México: Comité Promotor por una Maternidad sin Riesgos: CIESAS.

GALLUP/GIRE (1992). Primera Encuesta Nacional sobre Aborto. *Nexos*, 176.

GIRE (2000). *Paulina. En el nombre de la ley. Temas para el debate número 2*. México: Cuadernos de GIRE.

GIRE (2004). *Paulina. Cinco años después. Temas para el debate número 4*. México: Cuadernos de GIRE.

GIRE (2008a). *Paulina. Justicia por la vía internacional. Temas para el debate número 6*. México: Cuadernos de GIRE.

GIRE (2008b). *El proceso de despenalización del aborto en la Ciudad de México. Temas para el debate número 7*. México: Cuadernos de GIRE.

GIRE (2009). *Constitucionalidad de la despenalización del aborto en la Ciudad de México. Temas para el debate, 8*. México: Cuadernos de GIRE.

González Ruiz, Edgar (2004). Los sótanos del Vaticano. En http://www.voltairenet.org/article120652.html?var_recherche=Edgar%20González%20Ruiz

González, Cristina (2001). *Autonomía y alianzas. El movimiento feminista en la Ciudad de México 1976-1986*. México: Colección Libros del PUEG. UNAM.

Hare, Richard (1982). *Moral Thinking*. Londres: Oxford University Press.

Htun, Mala (2003). *Sex and the State. Abortion, Divorce and the Family Under Latin American Dictatorships and Democracies*. Massachusetts: Cambridge University Press.

Hurst, Jane (s/f.). *La Historia de las Ideas sobre el Aborto en la Iglesia Católica*. Washington: Católicas por el Derecho a Decidir.

Ibáñez, José Luis (1993). *La despenalización del aborto voluntario en el ocaso del siglo XX*. Madrid: Siglo XXI.

IPPF (2006). *Death and Denial: Unsafe Abortion and Poverty*. Londres: International Planned Parenthood Federation.

Kaufman, Phillip (2004). *Manual para católicos disconformes*. Buenos Aires: Editorial Marea.

Kissling, Frances (1994a). El Papa les dice a las mujeres: ¡feliz día de las mártires! *Debate Feminista*, 10, 162-164.

Kissling, Frances (1994b). La disidencia católica basada en la conciencia. *Debate Feminista*, 10, 152-162.

Lamas, Marta (2001). *Política y reproducción. El aborto: la frontera del derecho a decidir*. México: Plaza y Janés.

Lamas, Marta (23 de septiembre de 1995). El PAN contra CONAPO. *La Jornada*.

Lamas, Marta. (2003). La lucha por modificar las leyes del aborto en México. En Martha Patricia Castañeda Salgado (coord.), *Interrupción voluntaria del embarazo. Reflexiones teóricas, filosóficas y políticas*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Ciencias y Humanidades de la UNAM y Plaza y Valdés.

Lamas, Marta (1980). Aborto: campaña, agresiones y manifestaciones. *Fem*, IV(16), 105-106.

Lamas, Marta (2008). El aborto en la agenda del desarrollo en América Latina. *Perfiles Latinoamericanos*, 31, 65-96.

Lamas, Marta (2009). La despenalización del aborto en México. *Nueva Sociedad*, 220, 154-172.

Navarro, Marysa y María Consuelo Mejía (2006). La red latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir. En Nathalie Lebon y Elizabeth Maier (coord.), *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. México: LASA y Siglo XXI.

Organización Mundial de la Salud (1998). *Unsafe abortion: global and regional estimates of incidence of mortality due to unsafe abortion with a listing of available country data*. 3^{era} ed. Ginebra: OMS.

Petchesky, Rosalind (1994). The Body as Property; a Feminist Revision. En Faye Ginsburg y Rayna Rapp (eds.), *Conceiving the New World Order*. Berkeley: University of California Press.

Poniatowska, Elena (2000). *Las mil y una... La herida de Paulina*. México: Plaza y Janés.

Ransom, Elizabeth I. (2002) *Por una maternidad sin riesgos: cómo superar los obstáculos en la atención a la salud materna*. Washington, D.C.: Population Research Bureau.

Savater, Fernando (1993). Wojtyla y las trampas de la fe. En *Sin contemplaciones*. Madrid: Ediciones libertarias.

Postergar la maternidad: dilema individual y síntoma cultural*

La maternidad, ¿a qué edad?

La revista empresarial *Bloomberg Businessweek* (de la semana del 21 al 27 de abril de 2014) trae en su portada la foto de Brigitte Adams, una ejecutiva de 39 años, junto con el título “Congela tus óvulos, libera tu carrera”. El artículo central de ese número, escrito por Emma Rosenblum, da cuenta de una tendencia que va en aumento entre las ejecutivas estadounidenses: postergar la maternidad hasta consolidar su desarrollo profesional. Rosenblum señala que hay un momento en la vida de una mujer sin hijos, usualmente alrededor de los 35 años, donde la presión sobre su futura maternidad se vuelve insostenible, tanto por sus propios deseos y temores como por las preguntas de familiares y amistades. Esta tendencia ha hecho que hoy el promedio de edad de mujeres que congelan sus óvulos en Estados Unidos baje a 37 años, cuando hace dos años era de 39 años.¹

Las que dan su testimonio en el artículo son ejecutivas exitosas que ya pasaron el límite que marca el “reloj biológico”. Brigitte Adams dice:

* Extraído de Lamas, Marta (2016). Postergar la maternidad. En Abril Saldaña Tejeda, Lilia Venegas Aguilera y Tine Davids (coords.), *¡A toda madre! Una mirada multidisciplinaria a las maternidades en México* (pp. 175-195). México: Ítaca.

1. En Estados Unidos la tendencia de mujeres que tienen sus hijos después de los 35 años va en aumento. De acuerdo al *Center for Disease Control and Prevention's National Statistics Report* el número de mujeres entre 35 y 39 años que dieron a luz aumentó un 150%, y entre 40 y 44 aumentó un 5% (Rosenblum, 2014).

No retrasé intencionalmente tener hijos ni tengo planeado divorciarme. Mi vida y mi fertilidad tomaron caminos opuestos. Congelar mis óvulos me da más tiempo y la posibilidad de tener una criatura en el futuro. No estoy segura de ello, pero es una apuesta que estoy dispuesta a hacer.

Más adelante aparece otra fotografía de una escritora, Sarah Elizabeth Richards, quien gastó 50 mil dólares² congelando varias veces sus óvulos, entre 2006 y 2008. Richards declara:

Me preocupaba que, para cuando conociera al hombre adecuado, podría ya estar a la mitad de mis cuarentas; entonces ese sería el momento de utilizar mis óvulos. Al congelarlos... caminas más erguida; con la cabeza en alto. Y esto tiene efectos positivos tanto en tu vida laboral como romántica.

Richards escribió un libro al respecto, y hoy, a sus 43 años y con una pareja prometedora, espera descongelar sus óvulos en un lapso de un año. ¡O sea, está apostando a ser madre a los 45 años!

El artículo citado trata únicamente el caso de profesionistas estadounidenses, sin embargo, el dilema lo están enfrentando también mujeres de todas latitudes. Un número creciente de profesionistas latinoamericanas ha comenzado a postergar la maternidad por razones laborales similares, y se está embarazando después de los 35 años. Investigaciones de diversos países del continente muestran una clara relación entre la situación laboral y la edad del primer parto (las llamadas “madres tardías” son las mujeres que tienen más alta calificación profesional, en comparación con las trabajadoras no calificadas y las amas de casa) y la cada vez más frecuente opción de aplazar el tener hijos en contraposición con el ejercicio profesional.³

2. La congelación cuesta entre 7 mil y 12 mil dólares, en promedio 10 mil dólares; los medicamentos están alrededor de 3000 y el alquiler para guardar los óvulos congelados es de 1000 al año. Hay que congelar varios para que al menos uno resulte viable después del descongelamiento. Las estadísticas señalan que se requieren entre 8 y 12 óvulos para lograr un embarazo exitoso (Rosenblum, 2014).

3. Véase Fuentes *et al.* (2010) para comparación de las edades de mujeres primíparas en una clínica privada de Santiago de Chile, de nivel socioeconómico alto con las de un hospital público en la misma ciudad, pero de un nivel socioeconómico bajo y medio bajo. Ahí se encontró una clara relación entre la postergación de la maternidad y el nivel socioeconómico; también esos autores registraron que en el nivel bajo

Por cierto, en México apenas está empezando a darse esa tendencia, pero todavía dentro de parámetros muy restringidos. En un trabajo de María Eugenia Zavala (2014) con datos de la EDER (2011), que gentilmente me consiguió Ivonne Szazs, se nota a partir de 1960 y hasta 1996 una postergación leve en las mujeres mexicanas de la edad al nacimiento del primer hijo (de 20 a 21 años, en promedio), y una postergación un poquito mayor a partir de 1997, de tal manera que en 2010 la edad promedio al nacimiento del primer hijo de las mujeres mexicanas se sitúa entre los 23 y los 24 años. Zavala señala que esta escasa postergación de la edad de las mujeres al nacimiento del primer hijo es muy inusual, pues los países desarrollados que han terminado la transición demográfica se caracterizan por una muy elevada postergación de la edad tanto para la primera unión conyugal de las mujeres como para el nacimiento del primer hijo. En México, que está en una etapa avanzada de su transición demográfica y a pesar de que está muy cerca de alcanzar el nivel de reemplazo poblacional (2,1% de crecimiento poblacional) que se espera conseguir en 2020, la mayoría de las mujeres NO ha pospuesto mucho ni la edad de la primera unión marital ni la edad al tener el primer hijo. Esta situación se debe, según la autora, a que la temprana edad de la unión conyugal y del nacimiento del primer hijo tienen que ver con la heterogeneidad de las mujeres mexicanas, que presentan enormes diferencias en esas edades según si viven en contextos rurales o urbanos y según sus niveles de escolaridad.

Por eso, como me lo señaló Ivonne Szazs personalmente en 2014, lo que es indudable es que el tema de la escolaridad se perfila como la gran explicación. Ahora bien, no obstante el ingreso de las mexicanas a la educación universitaria es cada vez mayor, no son muchas las que priorizan su carrera profesional por encima de la maternidad. Más bien ocurre lo contrario: las mexicanas abandonan su profesión cuando se casan o deciden tener hijos.

De ahí que, a partir de mediados de los años 90 del siglo XX, si bien las mujeres de mayores niveles de escolaridad (más de 12 años de estudios)

socioeconómicamente hablando es donde ocurren más embarazos adolescentes. Véase Montilva (2008) para la postergación entre mujeres jóvenes profesionistas en Venezuela y Chile. Véase Ricart y Quintana (2010) para la maternidad en el proyecto personal de adultas profesionales sin hijos en Cuba.

pospusieron en varios años su primera unión marital y el nacimiento de su primer hijo (hasta después de los 23 o los 25 años de edad), las que no alcanzan ese nivel de estudios, que es la gran mayoría de las mexicanas, han mantenido las edades tempranas en la primera unión conyugal, e incluso algunas (las que viven en zonas rurales, las indígenas o las que no terminan la enseñanza básica de 9 años) se unen hoy a edades más tempranas que antes. Ivonne Szazs (2014) me hizo notar que “se unen” es sinónimo de tener hijos al menos un año después de la unión, y que esa pauta cultural en México no ha cambiado, como sí cambió en Chile, Argentina, Uruguay y en el sur de Brasil.

En síntesis, lo que dice Zavala es que la edad a la primera unión se ha pospuesto muy poco (pasó de los 20 a los 21 entre 1960 y 1996, y subió apenas a los 23 en 2010), y se ha mantenido la pauta cultural de unión temprana e hijo inmediatamente después de la unión. Por eso, la transición demográfica mexicana es original, porque no se observa un retraso del calendario de la fecundidad como en los países de baja fecundidad (europeos). Ivonne Szazs interpreta, a partir de los datos de Mier y Terán (2014), que hay que esperar que el 50% de las mujeres mexicanas tengan al menos un año de enseñanza media (para lo que todavía falta un par de décadas) para que empiecen a posponer la edad de la primera unión o el primer hijo. Esta investigadora sostiene que está demostrado que lo único que influye en la postergación de la edad del primer hijo o de la primera unión es la enseñanza media. De ahí que el perfil del fenómeno de quienes están “congelando” sus óvulos en países desarrollados sea el de mujeres profesionistas treintañeras, en especial, las que son muy exitosas laboralmente.

Un añejo dilema

La tensión entre el desarrollo profesional femenino y el ejercicio de la maternidad no es nueva. En 1951 Marie Langer publicó *Maternidad y sexo*, un libro donde se preguntaba si “la ocupación profesional obstaculiza para la mujer la realización de la maternidad y hasta qué punto” (1983, p. 9). En el prefacio a la primera edición Langer señalaba que desde su

adolescencia ese fue un tema de discusión frecuente entre amigas y compañeras. ¡Eso nos remite a los primeros años del siglo XX! Pensar en una posible incompatibilidad entre maternidad y labor profesional llevó a esta psicoanalista a plantear la tesis siguiente:

antaño la sociedad imponía a la mujer severas restricciones en el terreno sexual y social, pero favorecía el desarrollo de sus actividades y funciones maternas. En este último siglo la mujer de nuestra civilización ha adquirido una libertad sexual y social totalmente desconocida y en cambio las circunstancias culturales y económicas imponen graves restricciones a la maternidad (1983, p. 13).

Langer encontró un cambio fundamental en el hecho de que antes las mujeres sabían que su destino era casarse y ser madres (lo que sigue ocurriendo en México), y después eso cambió. Esa transformación la llevó a reflexionar sobre la disyuntiva que enfrentaban las mujeres entre la vida profesional y la maternidad.

Ese dilema sigue vigente hoy, aunque hace rato ya se ha ido desmontado la idea de un “instinto materno”. Para el psicoanálisis no hay “instinto” maternal en la mujer que determine una vocación por tener hijos, por lo menos no en el sentido que Freud otorgaba al concepto de instinto para calificar un comportamiento animal fijado por la herencia, característico de la especie y preformado. El provocador trabajo de documentación histórica de Elisabeth Badinter (1981) sobre la ausencia de “instinto maternal” dio pie a otros trabajos posteriores en ese mismo sentido (Ferro, 1991). Y si no hay instinto materno, como lo prueban las mujeres que expresan simplemente no tener ese deseo, además de la existencia de los filicidios, el maltrato infantil y muchos de los abortos elegidos ¿qué impulsa a las mujeres a desear ser madres o a no desear serlo? Porque hoy en día son cada vez más las que no solo postergan sino incluso llegan a abolir de sus vidas la maternidad.

Cuando una mujer llega a los 35 años sin tener hijos no es que haya perdido la capacidad biológica para ser madre, sino que puede enfrentar una duda sobre si tener hijos, una convicción sobre no tenerlos o un conflicto por desear tenerlos y no hallarse en condiciones para ello, sea por

la cuestión profesional o por la ausencia de pareja. Sin embargo, como socialmente se reproducen narrativas donde la maternidad aparece como el destino natural de las mujeres y se cree que la mujer se “completa” siendo madre, la decisión de tener un hijo también responde muchas veces a cumplir con el mandato de la cultura, internalizado como psíquicamente. A eso se suma la presión familiar y social de “¿Y cuando te vas a quedar embarazada?” o de “¡Ya quiero tener nietos!” o “Se te está pasando el tiempo para tener hijos”. Y así, con el proceso de naturalización que se hace de la maternidad y con su intensa glorificación cultural, muchas mujeres acatan ese ideal cultural, y lo siguen reproduciendo.

Antes, cuando las mujeres no podían optar por otros proyectos, la maternidad tenía un valor social diferente al de hoy. En la actualidad quienes postergan ser madres lo hacen porque están interesadas en otras labores, a las que dedican su tiempo y energía. Por eso cada vez son más las mujeres que al tener opciones profesionales ya no elijen la maternidad. Algunas se permiten pensar en la maternidad hasta que logran consolidar una posición o alcanzar cierto prestigio profesional o posición económica. Así parecería que el deseo de ser madres estuviera sublimado o reprimido. Pero indudablemente que en un número creciente de mujeres ya ni siquiera surge el deseo de ser madre (Avila, 2004).

Ya Silvia Tubert (1991) explicó con claridad que desear tener un hijo no es lo mismo que desear convertirse en madre. Lo primero implica un deseo de criar y responsabilizarse por un ser humano, y lo segundo insiste en el proceso corporal. Y aunque indudablemente la maternidad puede ser entendida como un acto de creación –por eso habría que hablar de procreación y no de reproducción, como bien señala María Jesús Izquierdo (1998)–, hoy se abren muchas vías para canalizar la dedicación y la creatividad de las mujeres. Tubert dice que plantearse ser madre a cualquier precio es “una representación más de la exigencia narcisista de reproducción de lo mismo y de eternidad” (1991, p. 278). Por eso para esta psicoanalista las nuevas tecnologías reproductivas, como práctica social generalizada que supone la instrumentalización del otro, dan cuenta de un fracaso colectivo en el sostenimiento de la dimensión simbólica de nuestra vida en tanto seres humanos. Y aunque quienes recomiendan las técnicas de reproducción asistida recurren con frecuencia al argumento de que se trata

de paliar el dolor de la infertilidad, Tubert señala que la gestión tecnológica del deseo de hijo, con la medicalización sin límite, no puede justificarse aludiendo al sufrimiento ocasionado por la infertilidad, y expresa su sospecha de que los médicos utilizan el pretexto de la infertilidad como una coartada para desarrollar la investigación científica.

Pero el asunto clave a dilucidar radica en por qué una mujer decide finalmente tener un hijo en un momento determinado. Comprender qué es y cómo surge el deseo de las mujeres de ser madres requiere entender que, además de que hay un ordenamiento simbólico de la maternidad como institución, también hay un goce psíquico con la maternidad, pues esta produce la ilusión –temporal– de una satisfacción absoluta. Para comprender el psiquismo de los seres humanos resulta indispensable la teoría psicoanalítica, pues aporta elementos importantes para lo que nos preocupa. Y aunque no es este el lugar para desarrollar esa vía de interpretación, quiero señalar que el psicoanálisis plantea que la maternidad también colma deseos y fantasías de otro orden y que con la maternidad se establece en el inconsciente una equivalencia simbólica.⁴ Esta conceptualización es difícil de explicar en pocas líneas, y además de su complejidad, su formulación suele provocar mucha resistencia por el uso de términos psicoanalíticos (como el de “castración”) que suelen leerse literalmente. Lo que me interesa subrayar aquí es que desconocer los mecanismos psíquicos reduce cualquier interpretación sobre la decisión de ser madre a una explicación parcial,

De igual manera la antropología también ofrece una explicación parcial sobre cómo la maternidad sirve para encubrir o compensar carencias de otro tipo. Como el hecho de “ser madre” tiene gran reconocimiento social, en ocasiones sirve para que las madres obtengan una valoración social positiva. En un estudio en familias marginadas, la psicoanalista Anne Bar Din (1993) encontró que las madres anuncian su “papel materno” llevando en brazos a un niño con el que generalmente no interactúan. Cargar al niño les permite continuar sintiéndose “madres”, su única fuente de autodefinition, aunque su desempeño al manifestar

4. Varias psicoanalistas han reflexionado sobre la maternidad desde una perspectiva psicoanalítica. Véase Klein (1977); Lemoine-Luccioni (1982); Dolto (1986); Tubert (1991); Burin y Dio Belichmar (1996). Y un clásico del feminismo, escrito como una introducción al psicoanálisis es “Psicoanálisis y feminismo” de Mitchell (1976).

sentimientos o emociones con sus hijos no sea muy bueno. Estas progenitoras sobrecargadas delegan, generalmente a la hija mayor, el papel “expresivo” de “ser la madre” de los hijos menores. Y son tremendas las consecuencias sociales y psíquicas de su ausencia en el maternaje con la delegación en hijas que medio cuidan a sus hermanitos, pues producen un grave estancamiento social y emocional. Todo ello en el contexto de gran reconocimiento “simbólico” a la “Madre”.

La perniciosa medicalización

Al visualizar la postergación de la maternidad a partir de un contenido descriptivo-estadístico sobre cuándo están dando a luz por primera vez las mujeres, se pone en evidencia una transformación que está ocurriendo en las sociedades desarrolladas. Ya señalé que en el calendario de ese tipo de fecundidad, que experimenta un amplio retraso en ciertos países, la tendencia más marcada se da en los niveles socioeconómicos medio-altos con acceso a educación terciaria. Esta postergación, que significa una fuerte transición en los tiempos de lo que se ha dado en llamar “las etapas de la vida”, requiere un alto grado de medicalización.

La medicina, que establece en términos biológicos la frontera de un embarazo sano y sin riesgos, habla de una maternidad precoz antes de los 18 años y de una maternidad tardía después de los 35. Obvio que los límites de lo precoz y lo tardío han cambiado dependiendo del momento histórico, sin embargo existe una realidad biológica en cuanto a la capacidad de los óvulos. Se ha establecido que los 35 años es la edad límite para donar óvulos y también que a partir de los 35 años el embarazo es “riesgoso”, tanto para la mujer como para la criatura por venir. Esa es la edad para las pruebas de diagnóstico prenatal, pues una sombra de la maternidad tardía son los problemas de daños genéticos en las criaturas (por eso la prueba de amniocentesis se vuelve casi obligatoria después de los 35). Y como la medicina toma el dato fisiológico de la juventud del óvulo para definir un tiempo ideal para la procreación, por eso la propia medicina resuelve el dilema de un grupo de mujeres con recursos económicos ofreciéndoles la congelación de sus óvulos jóvenes.

Ahora bien, la tecnología médica siempre se ha interesado por rebasar el límite biológico de la condición humana, lo que indudablemente tiene sus riesgos. Iván Illich (2006 [1976]) ha reflexionado sobre el proceso que viven las sociedades desarrolladas al tomar a la medicina como un mercado que trata a cada persona como un cliente potencial. También ha denunciado el abuso de la tecnología médica y ha descrito agudamente el efecto incapacitante de la ideología médica: los pacientes/clientes que, muy influenciados por los medios de comunicación que generan expectativas por encima de la realidad, depositan una confianza ilimitada en los alcances de la medicina.⁵

Día a día nuevas tecnologías médicas superan los límites de la naturaleza humana, como ocurre con los trasplantes de órganos y otras indudables maravillas. No resulta descabellado pensar que, ante lo intolerable resulta que la fertilidad biológica imponga su límite, un número creciente de mujeres busque traspasarlo. Y así como se rechazan los límites de la muerte con los nuevos avances médicos y la prolongación excesiva de la vida, así como se desafía la esterilidad y se desarrollan nuevas técnicas de procreación asistida, superar al reloj biológico de la fertilidad se vuelve el reto. Pero más allá de que la medicalización significa la posibilidad de que los médicos y sus instituciones condicionen y controlen ciertas conductas humanas, un punto a dilucidar es si siempre se debe responder a ciertos conflictos humanos con una intervención médica. Sobre todo, cuando el alto costo de los procedimientos de reproducción asistida amplía aún más la brecha entre mujeres con recursos económicos y las demás.

Tal parece que en algunos casos, como el del congelamiento de óvulos, podría estar ocurriendo eso que Iván Illich (2006 [1976]) denomina *iatrogénesis*, que se manifiesta en diversos síntomas de sobremedicalización social.⁶ También la demanda del congelamiento podría responder a lo que la psicoanalista Colette Chiland (2003) califica con el neologismo

5. Sin embargo, la *American Society for Reproductive Medicine* previene a las mujeres que no depositen toda su confianza en dicha tecnología y recomienda: es mejor concebir vía un coito natural a una edad apropiada (Rosenblum, 2014).

6. Iatrogénesis viene de iatros (médico) y génesis (origen), y alude a las enfermedades provocadas por la medicina. Illich la denomina “la nueva plaga”. Ver Illich (2006 [1976], p. 559).

de “mediagenia”, y que alude al impacto en la demanda de ciertos procedimientos médicos por la difusión excesiva que de ellos hacen los medios masivos de comunicación. Así podríamos interpretar el caso del sobredimensionamiento de la congelación de óvulos como respuesta al fenómeno social de la postergación materna. Con la mediagenia, o sea, con la amplificación mediática de las posibilidades de la procreación tardía, un grupo de mujeres capta esa oferta y se aplica a sí misma la “solución” del congelamiento de sus óvulos, sin siquiera pensar en otra posibilidad. Esto obliga a reflexionar si siempre es correcta la indicación de la reproducción asistida y si no hay otras alternativas.

Lo que me interesa subrayar es que la demanda de postergar la maternidad está estrechamente relacionada con la reactualización de lo que Freud (1983 [1930]) llamó en 1930 “el malestar en la cultura”, ya que el sentimiento de frustración o de angustia desencadenado por el conflicto actual de combinar maternidad y desarrollo profesional no es un problema individual, sino que lo comparten muchas mujeres en este momento histórico. Las mujeres que recurren a una estrategia personal de preservación de sus óvulos como una consecuencia de un esquema laboral masculinizado no imaginan la solución como una reformulación del esquema laboral que otorgue real importancia al cuidado y la crianza, sino que la ven como una intervención médica que las “ayude”. El discurso “científico” que sostiene y justifica la intervención se apoya en la industria médica de reproducción asistida y no registra el conflicto del desarrollo profesional de las mujeres y su maternidad derivado de un problema social.⁷ La medicalización implica que la institución médica y sus profesionales tienen el poder de resolver el conflicto que ocurre entre el deseo profesional y el deseo de ser madre de muchas mujeres.

7. Apenas en 2012 la *American Society for Reproductive Medicine* eliminó la etiqueta de “experimental” en dicho procedimiento y declaró que no se habían encontrado indicios de defectos o malformaciones en criaturas nacidas así. Lo complicado del procedimiento no radica en la extracción de los óvulos sino en congelarlos sin que se formen cristales de hielo perjudiciales. El Dr. Geoffrey Sher, director médico de las *Sher Fertility Clinics*, con sucursales en 8 estados de la Unión Americana y la dirección de web *haveababy.com*, dice que el mercado potencial para el congelamiento de óvulos es exponencialmente mayor que el de la fertilización *in vitro* y que se espera que en los próximos 30 años sea un procedimiento de rutina. (Rosenblum, 2014).

La demanda femenina ante las nuevas tecnologías pone en evidencia que para muchísimas mujeres el deseo de ser madre biológicamente pesa mucho más que el de criar a una criatura, al grado que no se valora el riesgo personal de prestarse a las experimentaciones y manipulaciones médicas, o de los daños que produce el propio proceso de congelación (los cristales dañinos) en los embriones. Además la oferta médica sostiene la posibilidad de una maternidad atípica, incluso de un hijo concebido sin coito, y a veces sin padre. La ciencia facilita una vía inédita en la historia humana: acceder a tener un hijo sin pasar por el deseo del otro, y por el encuentro con el otro (Tubert, 1991). Solamente se requiere un gameto masculino para que la mujer sea madre y, en correspondencia, es el propio óvulo al que hay que congelar. ¿Qué consecuencias tiene ese grado de medicalización de la procreación? ¿Qué está provocando en la subjetividad esa tecnología médica? Por un lado, está el proceso de desmitificación del coito en el proceso de procreación de un nuevo ser, con la brutal reducción de la presencia del varón a su mínima expresión: donador de semen. En ese sentido, hay otro elemento a considerar en relación a las técnicas de reproducción. ¿Qué significaría que la ciencia llegue a procrear seres humanos sin la concurrencia de las mujeres, por simple clonación? El ejercicio de la maternidad ha sido el coto de poder de las mujeres, y una de las amenazas que rondan es la de que la capacidad de procreación les sea “robada” a las mujeres. Ciertamente se trata de una idea aterradora, sobre todo para quienes se consideran las “dadoras” de vida.

El síntoma cultural

Algo fundamental que Freud (1983 [1930]) subrayó desde el principio de su trabajo es el vínculo que existe entre los síntomas individuales y el estado de la civilización. Para interpretar la dificultad de tener hijos y desarrollarse profesionalmente como un síntoma del estado de nuestra sociedad capitalista retomo la definición que Colette Soler da de “síntoma” como “lo que el sujeto mismo percibe como algo que no va, que le hace sufrir, que se impone a él y que no logra eliminar” (2007, p. 207). En

este contexto del capitalismo tardío es que ha surgido el síntoma de las mujeres que postergan la maternidad. Las profesionistas ya no son las históricas del siglo XIX sino que hoy el dolor que padecen es el de la imposibilidad de ser madres (con lo que implica hacerse cargo de la crianza y el cuidado) y desarrollarse profesionalmente durante ese proceso. Pero en lugar de luchar socialmente para cambiar esa situación estas profesionistas ejecutivas eligen una vía individual: “comprar” tiempo para una maternidad futura mediante las tecnologías médicas.

Como en el imaginario cultural sobre la filiación persisten las expectativas sociales respecto de que los hijos se parezcan a sus progenitores (“sangre de mi sangre”), por eso el deseo de ser madre biológicamente lleva a las mujeres a someterse a las tecnologías reproductivas a gastar cantidades exorbitantes e incluso a correr riesgos, incomodidades y dolores. Está claro que el motor de la preocupación es el límite de tiempo, como bien apunta otra cita de *Bloomberg Businessweek*: “Congelar tus óvulos te regala tiempo para empezar una familia”. Ahora bien, las mujeres que congelan sus óvulos ¿no piensan acaso en que traspasar la frontera de la concepción no conlleva en automático una garantía relativa al buen funcionamiento de otras partes del cuerpo? Aunque una mujer se sienta capaz de embarazarse por primera vez a los 45, ¿estará a los 60 en condiciones físicas y psíquicas de aguantar la adolescencia de un hijo? Hay algo que me preocupa y no logro definir bien, pero que esbozo como algo cercano a una creencia omnipotente. Intuyo que lo que la utopía de postergar la maternidad para después de los 40 años significa es que se ve a la maternidad como una posibilidad siempre vigente. Esto expresa la incapacidad de renunciar a lo que se percibe como una pérdida: la potencialidad de la procreación. La cultura transmite que la completud de la mujer ocurre cuando llega a ser madre, así que aunque se dedique a labores muy satisfactorias, la mujer que no es madre estará “incompleta”. Postergar la maternidad permite no renunciar abiertamente a ese mandato de la feminidad, sino posponerlo; obvio que esto resulta posible solamente para un pequeño grupo de mujeres con recursos.

Al congelar sus óvulos estas profesionistas postergadoras evitan movilizarse políticamente ante la actual incompatibilidad entre trabajo y familia. Rosenblum cita un estudio de la Universidad de Nueva York de

183 mujeres que congelaron sus óvulos, donde un 19% señaló que hubieran tenido hijos antes si las reglas en su trabajo hubieran sido más flexibles. ¿Por qué entonces no luchar por las condiciones sociales que hagan compatibles maternidad y trabajo? Son enormes las dificultades de las mujeres trabajadoras y muy grave la escasez de opciones y apoyos. La alternativa actual implica compatibilizar a costa de realizar una doble jornada o de renunciar a algo. Por eso antes, en las sociedades desarrolladas, las profesionistas renunciaban al trabajo, y hoy lo hacen a la maternidad. Ante la aspiración a hacer carrera profesional y la fuerte inversión en educación (doctorado) la llegada de hijos es un obstáculo. Tener hijos es algo para el final del trayecto, son la culminación. Y aunque el ejercicio de la maternidad amenaza la vida profesional, muchas mujeres dicen “debe ser maravillosa” para luego añadir “pero agobiante” o declaran “no me la quiero perder” para reconocer “pero me angustia”. Sin duda la maternidad implica desde molestias físicas y complicaciones del embarazo, hasta disminución del tiempo de ocio, baja productividad laboral y una cantidad de permisos en el trabajo. Esto vuelve a las mujeres más prescindibles o más baratas en el ámbito laboral. Para contrarrestar dicha idea, las mujeres acaban sobre exigiéndose, aumentando su rendimiento a costa de autoexplotarse, y únicamente quienes disponen de recursos económicos logran hacer compatibles trabajo y familia, pues su estrategia es usar su capital económico para tener ayuda doméstica en lugar de corresponsabilizar a la pareja, exigir servicios sociales y luchar por transformar los horarios laborales.

Dentro de este esquema el conflicto que enfrentan las profesionistas para convertirse en madres aparece cuando las que ya han pasado la edad adecuada para la concepción buscan embarazarse. Y aunque muchas mujeres confían en la ciencia, esta no siempre podrá garantizarles su deseo. ¿Qué hacer entonces? Indudablemente la opción radica en modificar el esquema laboral actual y desarrollar servicios sociales para equilibrar las responsabilidades familiares. Es indudable que todavía no hay condiciones para que mujeres y hombres equilibren sus responsabilidades laborales y parentales. Además, no hay que olvidar que otra cuestión fundamental es que el conflicto no es solo el de un problema con el trabajo sino que también hay un problema sustantivo con la relación de

pareja. Según el artículo de Rosenblum, que no especifica de qué tamaño es su muestra o de dónde sacó las estadísticas, el 88% de quienes congelan lo hace por ausencia de pareja, el 24% por razones profesionales, el 15% por razones financieras, otro 15% porque tener hijos es un compromiso que en ese momento no pueden asumir, y un 8% restante por razones no especificadas. Congelar sus óvulos les permite a ese 88% de ejecutivas sin pareja salir con hombres sin estar desesperadas por definir la relación de cara a ya comprometerse a tener hijos. Si bien postergar la maternidad se argumenta como imaginar una vida que no esté regida por el reloj biológico, también confronta con el reconocimiento de que no hay con quien tener ese hijo deseado. Postergar la maternidad porque no se encuentra una pareja introduce otra complejidad en la decisión, vinculada al cambio de papeles de género, a la crisis de la masculinidad, a expectativas de vida diferentes, todo ello en el contexto de un creciente individualismo narcisista (Lyotard, 1979; Lipovetsky, 1983; Giddens, 1994 y 2000; Beck y Beck-Gernsheim, 2003). O sea, estamos ante lo que Gauchet (1998) definió como una mutación antropológica.

La demanda individual y la reivindicación política

La maternidad se está transformando de ser el destino universal de lo femenino a una modalidad de la posibilidad de creación de las mujeres. Sin embargo, el deseo de ser madre persiste. Para la mayoría de las mujeres tener un hijo es tenerlo biológicamente; en unos casos, tenerlo con cierto hombre; y en otros, tener el hijo por el hijo. La maternidad se desea, en primera instancia, como un suceso biológico; y si esto no es posible, se recurre a la adopción. Pero quienes adoptan lo hacen como último recurso, después de que los tratamientos para concebir han sido infructuosos y son muy pocas las que lo deciden como una elección en lugar de embarazarse. ¿Por qué persiste tanto interés en el aspecto biológico que, además, supuestamente es doloroso e incómodo? Tener un hijo “de la propia sangre” toca cuestiones que tienen que ver con la trascendencia y con el narcisismo, que se formulan frecuentemente como deseos de fusión con el ser amado, de prolongación de

ese amor en un nuevo ser o de continuación de una línea familiar. Sin duda hay adopciones que han resultado muy gratificantes, al grado de olvidar el origen real de los hijos pero, en términos generales, la adopción no suele ser la primera opción, pues no colma el aspecto narcisista y/o de transcendencia y prolongación que ofrecen los hijos biológicos. En ocasiones ocurre que se adopte después de tener hijos biológicos, pero esa es otra cuestión.

Las mujeres no han permanecido inmutables al transcurrir histórico y han surgido nuevas posiciones subjetivas, con sus consiguientes formas de comportamiento subversivo, como las mujeres que no desean ser madres y las que anteponen su desarrollo profesional a la maternidad. Y como las formas de disciplinamiento social, de “normalización”, de los sujetos se corresponden con las formaciones sociales de la época, las mujeres “indisciplinadas” y “anormales” desarrollan nuevas estrategias de supervivencia. Interpreto la postergación como una de estas estrategias, o como lo que Joyce McDougall, otra psicoanalista, señaló: “todo síntoma es un intento de autocuración” (1996, p. 18). Las mujeres postergadoras tratan de “curarse” de no poder conciliar el trabajo y la maternidad, pero al aceptar la “solución” médica a su conflicto, no impulsan una reivindicación política sobre otro tipo de arreglo social, sino que solo aplazan el conflicto.

Está claro que en nuestra época, traspasada por el individualismo y el narcisismo constitutivos del capitalismo tardío, el mandato de la feminidad mistifica la maternidad. Por eso una labor política e intelectual es la de desmitificar tantas creencias relativas a la maternidad, creencias sobre lo que son y lo que significan los hijos, sobre las diferencias psíquicas entre hombres y mujeres, en especial, aquellas referidas al ejercicio de la maternidad y la paternidad. Hay que comprender que el dilema de conciliar maternidad y trabajo no es una cuestión individual, sino que implica también al orden social, y que el Estado tiene responsabilidad en establecer nuevos esquemas laborales.

El modelo laboral es muy competitivo y no favorece la conciliación. ¿Qué clase de exigencias políticas válidas se pueden argumentar para lograr la conciliación entre trabajo y familia? ¿Es mejor pedir congelamiento que exigir guarderías y horarios? Ahora bien, si desde un punto

de vista ético la no discriminación se concreta en el acceso al empleo ¿qué política pública habría que instalar al respecto? ¿El deseo de maternidad representa un freno para la exigencia laboral o es ella la que la configura? Es indudable que hoy en día, en México, la dificultad de conciliar produce desazón e inquietud a quienes la viven. Por eso justamente cada vez más mujeres rechazan ajustarse a los modelos convencionales de ser madres. Pero la reivindicación del derecho a elegir una maternidad tardía elude abordar la problematización de la dificultad social de conciliar trabajo y familia. Ante el fenómeno de la postergación materna, atravesado por el contexto social e histórico, los presupuestos de Sampietro *et al.* (2002) destacan dos cuestiones: el carácter cada vez más racional y estratégico del comportamiento reproductivo de las mujeres y el surgimiento de estrategias de género para hacer compatibles vida laboral, carrera profesional y vida familiar. Desde esa perspectiva, podríamos interpretar que las técnicas médicas que permiten “postergar” la maternidad aparecen como un dispositivo cultural para “normalizar” a las mujeres de acuerdo al mandato cultural de la feminidad. Sin embargo, habría que enmarcar el debate sobre la postergación de la maternidad dentro de la dificultad de nuestra sociedad para admitir un reparto distinto de las obligaciones laborales que reestructure la organización social del trabajo.

El fenómeno de la congelación de óvulos está mostrando no solo un cambio cultural anclado en procesos de subjetivación de las mujeres sino una brutal disfuncionalidad del mundo laboral. Y la problemática individual de la postergación se desarrolla en el contexto del reemplazo generacional. El retraso de la maternidad en sociedades industriales desarrolladas de Europa y Estados Unidos se presenta como un problema y un peligro por la reducción de la fertilidad por debajo del nivel que asegura el reemplazo demográfico y por la incertidumbre sobre los efectos de la manipulación científica de límites biológicos: madres a la edad de abuelas. Existe, pues, una relación entre el indicador demográfico y el dato socio-cultural. Ya los países escandinavos habían demostrado en la década de los 90s que a mayor igualdad entre mujeres y hombres, mejores niveles de fecundidad, o sea, más próximos al reemplazo. Sin embargo, en Suecia la fecundidad empieza a caer por debajo del nivel

de reemplazo, y ello se debe a que la igualdad laboral está impactada porque los varones no toman el permiso paterno, que es legal. Esta situación produce desigualdad entre los trabajadores de primera (los varones) y las de segunda (las mujeres), que trabajan a tiempo parcial por el necesario cuidado infantil.

La cultura de género de las organizaciones laborales es masculina, y desde ahí se acepta y se reproduce la creencia de que los varones deben seguir teniendo el monopolio de poder en la cúspide de las organizaciones laborales. Esto se traduce en que ellos deben seguir fijando los horarios laborales sin consideración a las responsabilidades familiares y además seguir ganando los mejores salarios. Por eso hay que insertar la reflexión sobre la postergación de la maternidad más allá del discurso medicalizado, viendo sus aristas demográficas, culturales y psíquicas. Al concebir el trabajo y la familia como un solo sistema integrado y ver a las personas como seres integrales que viven vidas complejas, se podrán asumir políticas de conciliación trabajo/familia. Así se podrá comprender que este dilema individual de la postergación de la maternidad como un síntoma del capitalismo tardío, que solo podrá ser abordado con eficacia en la medida que nos acerquemos en la práctica a esa vieja aspiración de igualdad social entre mujeres y hombres.

Bibliografía

- Avila, Yanina (2004). Desarmar el modelo mujer = madre. *Debate Feminista*, 30, 35-54.
- Badinter, Elisabeth (1981). *¿Existe el amor maternal?* Barcelona: Paidós.
- Bar Din, Anne (1993). Trastornos de roles y géneros en familias. *Debate Feminista*, 7, 201-211.
- Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim (2003). *La individualización. El individualismo institucionalizado y sus consecuencias sociales y políticas*. Paidós: Madrid
- Burin, Mabel y Emilce Dio Bleichmar (1996). *Género, psicoanálisis, subjetividad*. Buenos Aires: Paidós
- Chatel, Marie-Magdeleine (1996). *El malestar en la procreación*. Buenos Aires: Nueva Visión
- Chiland, Colette (2003). *Exploring Transsexualism*. London: H. Karnac Ltd.

De Parle Jason y Sabrina Tavernise (17 de febrero de 2012). For Women Under 30, Most Births Occur Outside Marriage. *New York Times*.

Dolto, Françoise (1986). *La imagen inconsciente del cuerpo*. Paidós: Barcelona.

Ferro, Norma (1991). *El instinto maternal o la necesidad de un mito*. Madrid: Siglo XXI.

Freud, Sigmund ([1930] 1983). El malestar en la cultura. *Obras Completas*, tomo XXI. Buenos Aires: Amorrortu.

Fuentes, Ariel, *et al.* (2010). Postergación de la maternidad en Chile: una realidad oculta. *Revista Médica de Chile*, 138, 1240- 1245

Gauchet, Marcel (1998). Essai de psychologie contemporaine. *Le Débat*, 99, 164-181.

Giddens, Anthony (1994). Living in a Post-Traditional Society. En U. Beck, A. Giddens y S. Lasch (eds.), *Reflexive Modernization. Politics, Tradition and Aesthetics in the Modern Social Order*. Stanford: Stanford University Press.

Giddens, Anthony (2000). *Un mundo desbocado. Los efectos de la globalización en nuestras vidas*. Taurus: Madrid.

Illich, Ivan ([1976] 2006). *Némesis médica*. México: Fondo de Cultura Económica.

Izquierdo, María Jesús (1998). *El malestar en la desigualdad*. Madrid: Cátedra.

Klein, Melanie (1977). *Envidia y gratitud*. Buenos Aires: Paidós.

Lamas, Marta (1994). Maternidad: ¿qué proponer como feministas? En Cecilia Talamante Díaz *et al.* (comps.), *Repensar y politizar la maternidad: un reto de fin de milenio*. México: Grupo de Educación Popular con Mujeres.

Lamas, Marta y Frida Saal (1991). *La bella (in) diferencia*. México: Siglo XXI.

Langer, Marie (1983). *Maternidad y sexo*. Buenos Aires: Paidós.

Lasch, Christopher (1991). *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Editorial Andrés Bello.

Le Breton, David (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Ediciones Nueva Visión.

Lemoine-Luccioni, Eugénie (1982). *La partición de las mujeres*. Buenos Aires: Amorrortu.

Lipovetsky, Gilles ([1983] 1986). *La era del vacío. Ensayos sobre el individualismo contemporáneo*. Barcelona: Anagrama.

Lyotard, Jean-Francois ([1979] 1984). *La condición posmoderna*. Madrid: Cátedra.

McDougall, Joyce (1996). *Alegato por una cierta anormalidad*. Buenos Aires: Paidós.

Mier y Terán, Marta (2014). Pautas reproductivas: la escolaridad y otros elementos explicativos. En Cecilia Rabell (coord.), *Los mexicanos. Un balance del cambio demográfico* (pp. 306-349). México: Fondo de Cultura Económica.

Mitchell, Juliet (1976). *Psicoanálisis y feminismo*: Barcelona: Anagrama.

Montilva, Maira (2008). Postergación de la maternidad de mujeres profesionales jóvenes en dos metrópolis latinoamericanas. *Utopía y Praxis Latinoamericana*, 13(41), 69-79.

Ricart Menéndez, Roxana Celia y Livia Quintana Llanio (2010). La maternidad en el proyecto personal e imaginario social de adultas profesionales sin hijos. *Revista Sexología y Sociedad*, 16(42), 13-21.

Richards, Sarah Elizabeth (2013). *Motherhood Rescheduled: The New Frontier of Egg Freezing and the Women Who tried It*. Nueva York/Londres: Simon & Schuster.

Rosenblum, Emma (abril de 2014). Freeze your eggs, free your career. *Bloomberg Businessweek*.

Roudinesco, Elisabeth (2003). *La familia en desorden*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Sampedro, Rosario, Ma. Victoria Gómez y Mercedes Montero (2002). Maternidad tardía: incidencia, perfiles y discurso. *Empiria. Revista de metodología de las Ciencias Sociales*, 5, 11-36.

Soler, Colette (2007). *¿Qué se espera del psicoanálisis y del psicoanalista?* Buenos Aires: Letra Viva.

Szazs, Ivonne (2014). Comunicación personal.

Tort, Michel (1994). *El deseo frío: procreación artificial y crisis de las referencias simbólicas*. Buenos Aires: Nueva Visión

Tubert, Silvia (1991). *Mujeres sin sombra. Maternidad y tecnología*. Madrid: Siglo XXI.

Zavala, María Eugenia (2014). La transición demográfica de 1895 a 2010: ¿una transición original? En Cecilia Rabell (coord.), *Los mexicanos. Un balance del cambio demográfico* (pp. 80-114). México: Fondo de Cultura Económica.

Aborto*

El aborto siempre ha existido. Las mujeres lo han practicado en todas las épocas y en todas las culturas como medio de librarse del destino no deseado que cobra forma en la maternidad impuesta. En su estudio sobre el aborto en sociedades primitivas, el etnopsicoanalista Georges Devereux (1976) se planteó establecer una tipología de las prácticas y actitudes respecto del aborto en 300 grupos humanos, desde tribus hasta sociedades con amplia cultura, pero no occidentales.¹ Al analizar cómo un mismo hecho biológico—la interrupción del embarazo— es simbolizado de maneras distintas debido a las especificidades culturales, su objetivo era demostrar la tremenda plasticidad y variabilidad de la conducta humana. En su análisis, Devereux encuentra motivaciones conscientes e inconscientes para la ocurrencia de abortos voluntarios e involuntarios, por causas que van desde cuestiones médicas, psicológicas, de edad (extrema juventud o vejez), y de herencias y linaje; control natal; factores económicos (nomadismo, pobreza); conflictos maritales, e ilegitimidad. Establece una correlación entre 18 motivos, 11 causas, 17 técnicas, cuatro actitudes y seis penalidades y consecuencias. Este autor es muy claro al señalar que no explora las causas y procesos del aborto en Occidente, y se niega a involucrarse en una disputa ideológica al respecto.

* Extraído de Lamas, Marta (2018). Aborto. En Hortensia Moreno y Eva Alcántara (coord.), *Conceptos clave en los estudios de género*, vol. 2 (pp. 15-30). México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

1. De México aparecen los aztecas (antiguos y modernos), los chontales, los coras, los huicholes, los indios mexicanos de Nuevo México, los nahuas, los otomíes, los tarahumaras, los tarascos. Un acercamiento más reciente y riguroso a lo que ocurre en comunidades rurales e indígenas está en Azaola y Nahmad (1977).

Por su parte, Giulia Galeotti estudia la historia del aborto en Occidente y plantea que, en la Antigüedad, era básicamente un asunto de mujeres, ya que el producto se consideraba parte del cuerpo de la mujer. En el mundo grecorromano era una práctica “ampliamente difundida en todas las clases sociales, moralmente aceptada y jurídicamente lícita” (2004, p. 19). Solamente se castigaba cuando representaba una afectación al interés masculino, en términos de perder un heredero. Por eso una traducción del texto clásico del juramento hipocrático (siglo V a.C.) dice: “me abstendré de aplicar a las mujeres pesarios abortivos”. Una versión posterior lo reformuló: “tampoco administraré abortivo a mujer alguna”.²

Con el cristianismo cambia la valoración social y el aborto se vuelve un pecado contra Dios porque se representa como la destrucción de una de sus criaturas. Los cristianos debatirán sobre el momento en que el alma entra al cuerpo y el aborto empezará a ser tema de discusión en los concilios a partir del siglo IV (Galeotti, 2004, p. 34). Sin embargo, hasta mediados del siglo XVIII lo que había dentro del útero de la mujer se consideraba como un apéndice de su cuerpo. En 1745, el sacerdote, teólogo y jurista Francesco Emanuele Cangiamila ratificaba que “mientras aún se encuentra en el árbol, el fruto forma parte del mismo, como el niño que está en el útero forma parte de la madre” (Galeotti, 2004, p. 11). No será hasta los descubrimientos científicos del siglo XVIII cuando se establecerán nuevas bases para la regulación o prohibición de los abortos.³ No obstante, aunque el Vaticano impulsará la idea de las mujeres como “recipientes” de la voluntad divina (“Ten todos los hijos que Dios te mande”), el derecho canónico dejará establecidas atenuantes y excluyentes que siguen hoy plenamente vigentes respecto de la interrupción del embarazo. Aparecen en el canon 1323 y consignan circunstancias por las que la mujer que aborta no queda sujeta a ninguna pena: “Cuando la mujer es menor de 16 años” (inciso 1º); “Cuando actuó presionada por

2. Ha habido varios intentos de adaptación del juramento hipocrático. En 1948, en la Convención de Ginebra, se redactó un juramento en el cual se eliminó la referencia explícita al aborto: “Tendré absoluto respeto por la vida humana”. Luego, en 1964, el doctor Louis Lasagna volvió a redactar un juramento e incluyó la frase “Por encima de todo, no debo jugar a ser Dios”. Varios médicos expresaron esas dos ideas: el absoluto respeto por la vida y no jugar a ser Dios.

3. Una historia de las ideas sobre el aborto en la iglesia católica se encuentra en Hurst (1992).

miedo” (inciso 4°); “Si lo hizo por necesidad” (inciso 4°); “Si actuó para evitar un grave daño” (inciso 4°); “Cuando ignoraba que infringía una ley” (inciso 2°); “Si actuó en legítima defensa” (inciso 5°); “Si actuó por violencia o de manera accidental” (inciso 3°); “Cuando la mujer carecía de razón o sufría alguna deficiencia mental” (inciso 6°). Se puede deducir que las autoridades eclesíásticas que redactaron este canon consideraron que el recurso al aborto no puede ser condenado siempre, y contemplaron atenuantes como el miedo, la legítima defensa, la necesidad o la evitación de un gran daño (Benlloch, 2002).

Hasta mediados de la década de 1970, la iglesia católica no se había mostrado preocupada por los abortos ilegales. La alianza anticomunista entre el papa polaco Karol Wojtyla (Juan Pablo II) y el presidente estadounidense Ronald Reagan sirvió para fortalecer la virulenta reacción que se orquestó en Estados Unidos contra la despenalización del aborto, luego de que la Suprema Corte de Justicia de ese país lo sancionara en 1973 como un acto que pertenece a la intimidad de la mujer. Luego, con la caída del muro de Berlín en 1989, el papa Wojtyla, que sabía que en la Polonia comunista el aborto era un derecho de las mujeres, le daría un cauce a su rabioso anticomunismo mediante el combate a dicha práctica en el mundo “libre”, que asumió como su propia cruzada.⁴ Frances Kissling (1994) interpreta la vehemencia flamígera de Karol Wojtyla contra el aborto como la necesidad, después del fin del comunismo, de construirse otro enemigo común que uniera a sus fieles. Así, el papa Wojtyla decidió que ahora el “diablo” encarnaría en la modernidad –principalmente por su concepción antiesencialista del ser humano– y en el feminismo, con sus reivindicaciones cuestionadoras del papel tradicional de las mujeres y su reclamo del derecho a decidir sobre el propio cuerpo. A partir de entonces, y simultáneamente con el crecimiento y popularización de la segunda ola del feminismo, la Iglesia católica vinculó los temas de sexualidad y reproducción con la contraposición entre “comunistas” y católicos.

En lo que respecta a México, suele creerse que la lucha por el acceso a la interrupción legal del embarazo es un fenómeno reciente, de finales

4. Polonia legalizó el aborto en 1956, pero en 1993, con el apoyo y la influencia del papa polaco, hizo una reforma que lo limitó seriamente. Véase Klugman y Budlender (2001).

del siglo XX. Sin embargo, la demanda por despenalizar el aborto tiene una historia que se remonta a la década de 1930, cuando el Código Juárez, que dominó por muchos años la legislación penal mexicana, fue sustituido por el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales de 1931. No hay que olvidar que los antecedentes de esta legislación liberal sobre el aborto se encuentran en el siglo XIX y que, de acuerdo con la historiadora Fernanda Núñez, en esa época hubo en México una “proliferación de artículos, tesis y ensayos médicos sobre el aborto” (2008, p.135), muchos de los cuales eran producto de la influencia del positivismo francés y de las corrientes higienistas. Para Núñez, ese es el momento en que los médicos cobran conciencia de su papel en la sociedad y de su gran ascendiente sobre las familias, razón por la cual sus publicaciones tienen que ver no solo con la obstetricia y la medicina legal, sino con la moral. Los documentos que estudia Núñez muestran un claro interés de los médicos por el dilema de los distintos tipos de aborto, los espontáneos y los provocados.⁵ Esa reflexión conduce a otra en paralelo sobre los embarazos elegidos y los no elegidos (como el que es resultado de una violación).

En el proceso de separar al Estado de la Iglesia católica, la generación liberal (que, según Carlos Monsiváis, impuso a la nación “un proyecto histórico y muy a medias un modelo de sociedad”, 2008, p. 14) se dio a la tarea de formular leyes que plasmaran esa visión. Así, en 1871 se promulgó el Código Penal para el Distrito y Territorios Federales, el llamado Código Juárez, en que por primera vez se clasificó el aborto en un apartado distinto al del delito de homicidio. Ese “primer código penal netamente liberal” (Barraza, 2003, p. 21) considera necesario el aborto cuando, de no efectuarse, la mujer corre peligro de muerte (art. 570). Además, no la castiga cuando el aborto es imprudencial o culposo (art. 572). Pese a su origen liberal, entretejidas con las anteriores disposiciones se encontraban ideas sobre la honra de la mujer que tenían gran

5. La rigurosa investigación de Fernanda Núñez (2008) registra las distintas posiciones de connotados médicos que debaten el tema durante la década de 1880, así como las definiciones publicadas en 1872 en el *Diccionario de ciencias médicas*. Su trabajo toma en cuenta desde las ponencias del Primer Congreso Higiénico Pedagógico de 1882 hasta diversas tesis de medicina, cirugía y obstetricia, así como artículos de la *Gaceta Médica de México* de la Escuela Nacional de Medicina y de la Facultad de Medicina de Puebla.

peso social en aquella época. De tal manera que el aborto intencional podía tener atenuantes por razones de honor si la mujer no tenía mala fama, si había logrado ocultar su embarazo y si este era fruto de una unión ilegítima (art. 573).

La novedad del código de 1931 fue no considerar punible el aborto cuando el embarazo fuera resultado de una violación (art. 333). Esta exculpación de responsabilidad penal introdujo una importante variable de ética laica (De la Barreda, 1991, p. 41), producto del predominio de juristas de tendencia socialista, cuya apertura ideológica en la redacción del mencionado código provenía de los valores que signaron la Revolución mexicana. No penalizar el aborto cuando el embarazo fuera producto de una violación significó un avance indiscutible que se sumaba a las dos causas presentes en el Código Juárez: cuando el aborto fuera resultado de imprudencia y cuando se realizara para salvar la vida de la mujer. Sin embargo, que no se aceptaran otras causas –económicas o psicológicas– favoreció la persistencia de la práctica clandestina y riesgosa a la cual recurrían miles de mujeres.

Cinco años después, en 1936, durante la Convención de Unificación Penal celebrada en el Distrito Federal, la doctora Ofelia Domínguez Navarro propuso que se derogara la legislación penalizadora (Cano, 1990). Su texto, titulado “El aborto por causas sociales y económicas”, tomaba como eje la injusticia social y concluía que el aborto era un problema cuya reglamentación competía a la salubridad pública y no al derecho penal. Las feministas de la época retomaron la argumentación y la llevaron a otros foros. Por ejemplo, la doctora Matilde Rodríguez Cabo (tercera esposa del general Francisco Múgica) expuso la dimensión social del aborto ilegal ante el Frente Socialista de Abogados y repitió la argumentación de Domínguez Navarro.

La reivindicación del aborto salió del debate político en la medida en que el Frente Único Pro Derechos de la Mujer, que había sido creado en 1935, se concentró en la consecución del sufragio femenino. Se lo evitó tanto en las discusiones jurídicas como en las médicas. Hubo que esperar al resurgimiento feminista de la década de 1970, cuando el activismo de los grupos que se unieron en la Coalición de Mujeres Feministas se articuló en torno al reclamo del derecho sobre el propio cuerpo y una de

sus reivindicaciones principales fue la maternidad voluntaria.⁶ La irrupción de la segunda ola del feminismo en la esfera pública puso en evidencia un enorme conjunto de cuestiones que no habían sido reconocidas, estaban ausentes de la agenda política –incluso de la izquierda– y tenían que ver con el cuerpo y los afectos. El feminismo abrió un espacio en el que era posible hablar de lo prohibido y estigmatizado, e introdujo en el discurso y el ámbito políticos cuestiones “personales” que no se consideraban propiamente “políticas”: el lema fue “lo personal es político”. Al mostrar la carga de opresión y discriminación que pesaba sobre las mujeres, la intención de la propuesta feminista no era solamente incluirlas en el catálogo de las personas marginadas y excluidas, sino dar “un salto en la mismísima racionalidad política” (Dominijanni, 2012).

Por eso la lucha por la autodeterminación sexual y reproductiva caracterizó el activismo, y las feministas mexicanas empezaron a hablar de derechos, a exigir reivindicaciones relativas a la sexualidad y la reproducción, y a expresar la legitimidad de sus deseos a partir de la premisa “mi cuerpo es mío”. La reforma de la legislación sobre el aborto fue exigida desde el inicio, pero se consiguió 36 años después, y únicamente para la Ciudad de México.⁷ En el análisis de la demanda de aborto que formulan las mujeres hay varias cuestiones imbricadas, algunas de índole económica, otras provenientes de la subjetividad. Es necesario comprender por qué las mujeres solicitan la interrupción de ciertos embarazos. La respuesta es sencilla: el aborto es la manera ancestral de las mujeres para resolver el conflicto de un embarazo no deseado. Pero entonces, ¿por qué en pleno siglo xxi hay embarazos no deseados? Hasta donde se ve, hay tres tipos de causas:

1. Las que tienen que ver con la condición humana: olvidos, irresponsabilidad, deseos inconscientes. Aquí desempeñan un papel

6. Al plantear la lucha por la *maternidad voluntaria* se puso mucho énfasis en los cuatro elementos indispensables para hacerla realidad: 1) educación sexual, dirigida con especificidad a distintas edades y niveles sociales; 2) anticonceptivos seguros y baratos; 3) aborto como último recurso, y 4) rechazo a la esterilización forzada (sin consentimiento).

7. Un relato sobre el proceso de despenalización se encuentra en Lamas (2015).

- protagónico los “descuidos” o errores individuales, incluso algunas violaciones sexuales.
2. Las que se relacionan con cuestiones estructurales y carencias sociales, en especial con la ausencia de amplios programas de educación sexual, lo que se traduce en una ignorancia procreativa generalizada y acceso restringido a métodos anticonceptivos modernos y seguros; también ciertas violaciones sexuales, producto de la violencia estructural.
 3. Las relativas a fallas de los métodos anticonceptivos.

Tal vez el primer conjunto sea el más complicado de resolver, pues, aunque se pudieran erradicar las fallas de los métodos o educar sexualmente a la población, difícilmente se podría transformar la condición humana: los seres humanos no somos perfectos y los olvidos, descuidos y errores son parte constitutiva de nuestra naturaleza. Además, el peso de la subjetividad es un elemento definitorio de aquello que produce embarazos no deseados: los deseos inconscientes cuentan y determinan muchas acciones vinculadas con la sexualidad, incluso en actos de agresión, como las violaciones. Cualquier esfuerzo por controlar el psiquismo de las personas está destinado al fracaso, y todo intento de otorgar mínimos educativos parece, al menos hoy en día, imposible. Por lo tanto, hay que resignarse por el momento a remediar los embarazos no deseados.

Además de responder a un proceso sociopolítico local, la reforma de la interrupción legal del embarazo (ILE) coincidió con un proceso en varios países que, con base en el conocimiento científico de los elementos neurobiológicos de la condición humana, han despenalizado ampliamente la práctica. El recurso que ofrece la ciencia para fundamentar la ley en el conocimiento ha ido disolviendo los desacuerdos sobre la interrupción del embarazo en la mayoría de los países de tradición occidental. Al transformar la regulación del aborto de un sistema de indicaciones que señalaban los motivos por los cuales no se castigaba a un sistema de plazos donde se establece que no hay impedimento para hacerlo antes de las 12 semanas, se retomaron parámetros bioéticos modernos y laicos. Establecer un criterio para la licitud de un aborto requiere abreviar en el conocimiento sobre el proceso en que un óvulo fecundado pasa a ser

mórula, blastocito, embrión y finalmente feto. En la Ciudad de México ese momento de licitud para interrumpir el proceso que se desarrolla entre el instante de la concepción y el nacimiento es de 12 semanas, mientras que en otros países es de 14, 16, 18, 20 e incluso de 24 semanas (como en el Reino Unido) (Sheldon, 2016).

¿Cómo se toma la decisión de abortar? Hace tiempo, Rodolfo Vázquez (1988) calificó el aborto como “un problema concreto de ética aplicada” y planteó que para decidir de manera ética esa decisión resultaba imprescindible contar con “una información detallada de la ciencia genética y la embriología” (1988, 27, p. 50). Este filósofo del derecho amplió el rango de problemas relativos a la despenalización con una reflexión en torno al significado de considerar “persona” al embrión. En su reflexión filosófico-jurídica sobre el estatuto del embrión, retomó como punto de partida el planteamiento del filósofo católico Jacques Maritain de que “es un absurdo filosófico admitir que el feto recibe el alma racional desde el momento de la concepción, cuando aún la materia no está dispuesta” (1973, p. 51). Vázquez distingue al embrión del feto, y desmonta la creencia de que todo embrión está destinado de forma natural –y sagrada– a convertirse en un ser humano nacido: “existen óvulos fecundados que, sin que nadie interfiera en su desarrollo, se abortan espontáneamente y no se convierten en nada” (2005, p. 50).⁸ Para ello, estudió y recogió las explicaciones de varios científicos, entre los que están sus compañeros del Colegio de Bioética (Rubén Lisker, Ruy Pérez Tamayo y Ricardo Tapia) y las reformuló como intervenciones pedagógicas muy claras.

El embrión de 12 semanas no es un individuo biológico ni mucho menos una persona porque:

1. Carece de vida independiente, ya que es totalmente inviable fuera del útero, al estar privado del aporte nutricional y hormonal de la mujer.

8. Según Bernard Dickens, como la sangre menstrual no suele analizarse, lo único posible es hacer una estimación. Dickens (2011) plantea que, por las pérdidas espontáneas, solamente 30% de los embriones sobrevive, o sea que se pierde 70%: 30% antes de la implantación, otro 30% antes de la sexta semana de gestación y 10% adicional antes de la decimosegunda semana de gestación.

2. Aunque posee el genoma humano completo, considerar que por eso un embrión de 12 semanas es persona obligaría a aceptar como persona a cualquier célula u órgano del organismo adulto, que también tienen el genoma completo, incluyendo los tumores cancerosos. La extirpación de un órgano equivaldría entonces a matar miles de millones de personas.
3. A las 12 semanas el desarrollo del cerebro está apenas en sus etapas iniciales, ya que solo se han formado los primordios de los grupos neuronales que constituirán el diencéfalo (una parte más primitiva del interior del cerebro) y no se ha desarrollado la corteza cerebral ni se han establecido las conexiones hacia esta región, que constituye el área más evolucionada en los primates humanos. Estas conexiones, indispensables para que pueda existir la sensación de dolor, se establecen hasta las semanas 22-24 después de la fertilización.
4. Por todo lo anterior, el embrión de 12 semanas no es capaz de tener sensaciones cutáneas ni de experimentar dolor, mucho menos de sufrir o de gozar (Vázquez, 2014, p. 154).

Considerar al embrión como persona implica algo imposible: que una persona quede confinada por completo dentro del cuerpo de otra. Esa imposibilidad vuelve también imposible conciliar los derechos de los embriones con los de las mujeres embarazadas que quieren deshacerse de ellos; por ello las disposiciones de “protección” a los embriones son meramente simbólicas, pues fuera del cuerpo de la mujer no podrían sobrevivir. Sin embargo, aunque simbólicas, dichas “protecciones” tienen consecuencias legales y materiales en lo que se refiere a la atención y el trato a las mujeres que quieren abortar. Y como la hegemonía se construye y se pelea también en el campo del discurso, ha sido muy productivo analizar el estatuto de eso que la derecha defiende como “el ser humano desde el momento de la concepción” con precisión bioética. Una reflexión bioética genera un cambio conceptual y discursivo de gran calado. En México, los científicos e investigadores del Colegio de Bioética se han preocupado por aclarar este punto. Rodolfo Vázquez, miembro fundador de esa asociación, subraya tres puntos que fueron ejes discursivos trascendentes durante el proceso deliberativo con los legisladores y políticos:

1. Hay que debatir, deliberar o dialogar sobre temas controvertidos en el campo de la bioética, como es el aborto, aceptando normativamente los valores de científicidad, laicidad y pluralismo democrático.
2. Hay que tomar en consideración el “estado del arte” de la ciencia –en especial la bioética con su información sobre el estatuto del embrión– y cierto razonamiento filosófico, para justificar la despenalización del aborto en las doce primeras semanas de embarazo.
3. No existe conflicto entre los derechos de la mujer y los del embrión y el feto, pues estos últimos no son titulares de derechos fundamentales. El Estado debe hacer todo para salvaguardar los derechos de la mujer, pues existe una asimetría absoluta entre la vida humana de la mujer, por un lado, y la del embrión y el feto por el otro. Darles el mismo valor denotaría una verdadera violencia contra los derechos fundamentales consagrados en nuestra Constitución y en la normatividad internacional, y afectaría la privacidad, la autonomía, la dignidad y el derecho a la igualdad de las mujeres (Vázquez 2008).

En la Ciudad de México, la reflexión bioética, además de fortalecer la labor de apoyo a los grupos involucrados en la despenalización, apuntaló el aprovechamiento de un avance médico: la biotecnología del aborto con medicamento. Las tecnologías que intervienen en la vida biológica y penetran el cuerpo reciben hoy el apelativo de biotecnologías, y el aborto con medicamento –un desprendimiento embrionario, equivalente a un aborto espontáneo, sin intervención quirúrgica– no solo convierte un servicio de salud en un lugar de liberación de un destino impuesto, sino que también inserta otra dinámica en las relaciones entre quienes prestan el servicio y las usuarias, pues les obliga a confiar en que las mujeres seguirán adecuadamente las instrucciones, en su casa, para regresar a una revisión posterior. El aborto mediante fármaco es una decisión de racionalidad médica. Sin embargo, a pesar de que el medicamento fue creado en 1980 (por los laboratorios franceses Roussel-Uclaf), hasta la fecha su uso está controlado por el cuerpo médico, muy en sintonía con una actitud paternalista que trata a las pacientes como menores de edad o infradotadas. Los primeros países que usaron el fármaco abiertamente

fueron Francia y China en 1988; luego siguió Inglaterra en 1991 y Suecia en 1992; actualmente se usa en todos los países de la Unión Europea, excepto Irlanda, y en otros países como Israel y Nueva Zelanda. En Estados Unidos se generó un gran debate político sobre la pastilla y el fanatismo religioso de quienes realizan atentados contra las clínicas donde se practican legalmente abortos asustó a las empresas farmacéuticas estadounidenses, que no quisieron fabricarla; incluso los fabricantes franceses (Roussel-Uclaf) se retiraron. En ese país fue una ong la que solicitó el permiso para su distribución. La Food and Drug Administration (FDA) fue presionada por grupos “pro-vida” y por los congresistas más conservadores; no obstante, la aprobó finalmente en septiembre de 2000, veinte años después de su creación, con lo cual se convirtió en el ejemplo más escandaloso de un medicamento que tarda más de dos décadas en estar a disposición de los usuarios estadounidenses, acostumbrados a contar con los adelantos científicos tan pronto surgen.

El manejo de la pastilla abortiva en Europa facilita su acceso para reducir los abortos quirúrgicos, tanto por sus riesgos como por sus costos. Aunque está comprobado que las razones para abortar dependen de las circunstancias personales de las mujeres más que de la facilidad de acceso a los medios, los grupos conservadores denuncian que la comodidad implícita en el uso de la pastilla incrementa los abortos. En Francia, en julio de 2004, el gobierno dio un paso significativo al aceptar que las mujeres tuvieran acceso directo a la pastilla, sin necesidad de la mediación de un médico, lo que significa que pueden abortar en sus casas. Esto ha sido posible en un país que ya tiene casi treinta años de uso de ese método, donde la información está tan difundida que las mujeres saben que después del desprendimiento deben ir a una revisión ginecológica para garantizar que todo esté en orden. No es difícil imaginar un futuro en que el ejemplo de Francia se generalice y la comercialización abierta de la pastilla permita a las mujeres del mundo tomar íntimamente la decisión de abortar sin necesidad de permisos ni explicaciones de ningún tipo.⁹

9. En México y otros países de América Latina, circula por Internet la información de otro medicamento, el misoprostol, entre cuyos efectos se encuentra producir el aborto. Ciertos grupos de activistas informan y acompañan el proceso de ingesta y posterior revisión de este fármaco.

Es indudable que los avances tecnológicos y científicos han allanado el camino para que las mujeres decidan sobre sus cuerpos y vidas; pero mientras se transforman los significados históricos de la vida y el aborto, es indispensable contar con un marco legal que defina la interrupción legal del embarazo como un servicio de salud seguro y gratuito. La ley, como parte sustantiva de la red de significaciones que de Lauretis (1987) denomina “tecnologías de género”, es un discurso que enuncia lo que colectivamente se estima deseable o punible. Una de las consecuencias positivas de un cambio en las mentalidades es precisamente la reforma de la ley. En el esquema tradicional de las relaciones de género destaca la simbolización de la mujer como madre, lo que explicaría en parte la gran dificultad a la que nos enfrentamos: no se trata de cambiar una ley, sino de transformar el orden simbólico, cuya compleja lógica cultural tiene resonancias psíquicas y tiñe las emociones de los seres humanos. Y aunque una reforma como la ile crea nuevas experiencias y ofrece una significación distinta para una práctica, no es fácil modificar la regulación simbólica que atañe a uno de los fundamentos simbólicos de la sociedad. Esto requiere una transformación profunda en el orden de género, todavía muy lejana.

Además, en la cultura judeocristiana occidental aún se considera que los hijos son “propiedad privada” de sus progenitores, de modo que el carácter “privado” de la crianza infantil ha marcado la política pública. Que la crianza sea responsabilidad individual incide en la consideración del aborto como una decisión privada: como las consecuencias de la procreación duran de por vida, las mujeres son cada vez más cautelosas en eso de tener hijos. El Estado no tiene interés en asumir los costos sociales y económicos que significa criar hijos rechazados por sus progenitores.¹⁰ La liberalización de las legislaciones sobre la interrupción voluntaria del embarazo tiene que ver fundamentalmente con el carácter privado de la responsabilidad sobre los hijos. Si tenerlos es una decisión privada, no tenerlos también debería serlo. Por eso, desde la mitad del siglo XX han

10. Para un impactante estudio comparativo de la vida de hijos deseados y no deseados, véase Elías y Moreno (1991).

ido en aumento las reformas legislativas y judiciales que reconocen a las mujeres la legitimidad de interrumpir los embarazos no deseados.

Hoy en día, decidir sobre el aborto implica una cuestión crucial: determinar quién decide si los seres engendrados nacen o no. La disyuntiva marca dos campos: el de quienes, sin asumir la responsabilidad cotidiana de su crianza, tienen el poder para impedir o favorecer que se den esos nacimientos, y el de quienes los tendrán que asumir afectiva y económicamente en el día a día. Como la consigna de “aceptar todos los hijos que Dios mande” no está respaldada materialmente por ninguna institución, religiosa o pública, y el Estado tampoco garantiza las condiciones básicas para que esas criaturas tengan una vida digna ni está dispuesto a solventar los costos económicos que dicho anhelo requiere, las personas que cargan con la responsabilidad –casi en su totalidad las madres– reivindican que tener o no tener hijos es una decisión individual. En la actualidad, ningún país cuenta con un sistema social que se haga cargo económicamente de todas las criaturas que nacen y, al mismo tiempo, permita que los progenitores continúen su relación afectiva con ellas. Al procrear una criatura, las mujeres deben asumir en forma individual su crianza.

Un vistazo al panorama mundial en materia de reglamentación sobre la práctica del aborto a inicios del siglo XXI permite apreciar una tendencia mundial hacia la despenalización. Así, encontramos que para más de tres cuartas partes de la población del mundo está permitido el aborto por voluntad de la mujer, por factores sociales y económicos y por motivos médicos amplios (aquí se encuentran las democracias más avanzadas, además de algunos países de lo que se llamó el bloque socialista); para cerca de 15% está permitido únicamente para salvar la vida de la mujer (en este grupo están la mayoría de los países islámicos, casi todos los de América Latina, una mayoría de países africanos y solamente Irlanda, entre los europeos); y tan solo para el 10% restante está prohibido totalmente.¹¹

11. Existe una diferencia entre hablar de población y hablar de países. Los países más poblados tienen legalizado el aborto. En 2003 solo en cuarenta países de un total de 195 estaba absolutamente prohibido interrumpir el embarazo. La lista de países es elocuente en sí misma: Andorra, Angola, Benin, Bhutan, África Central, Chad, Chile, Congo, República Democrática del Congo, República Dominicana, Egipto, El Salvador,

El aborto es uno de los dilemas actuales que nos plantean el desarrollo, la ciencia, la razón y la libertad. No es posible formular la complejidad de las cuestiones asociadas con la interrupción voluntaria del embarazo en un maniqueo posicionamiento “a favor” o “en contra”. ¿Quién puede estar “a favor” del aborto? La enorme mayoría de la gente coincide en el deseo de que ninguna mujer tenga que abortar. Nadie en su sano juicio puede estar “a favor”, así, en abstracto. Por otro lado, ¿qué significa estar “en contra”? ¿Acaso se pretende impedir que las mujeres violadas aborten, que las que tienen embriones con patologías graves estén obligadas a llevar a término sus embarazos, o que las embarazadas en peligro de morir sean sacrificadas por la llegada de una nueva vida? Para una mujer, contar con la posibilidad de abortar sin que la carencia de recursos económicos o informativos se convierta en causa de enfermedad, riesgo de muerte o extorsión económica, introduce la cuestión de la justicia social. ¿Se puede cerrar los ojos ante el riesgo ocasionado por la flagrante desigualdad de acceso a buenos servicios de aborto? Un objetivo central de la despenalización ha sido eliminar la injusticia social que genera la ilegalidad y atenuar los altos costos humanos, económicos y sanitarios concomitantes. Por eso no hay que confundirse. Si bien todas las personas desean que se terminen los abortos, discrepan radicalmente en cómo lograr ese objetivo compartido: unas creen que hay que prohibirlos en su totalidad, mientras que otras piensan que hay que despenalizar esa práctica. Aunque ambas posturas sostienen que es importante prevenir, una aboga por una amplia educación sexual y una gran difusión de los métodos anticonceptivos para impedir embarazos no deseados, en tanto que la otra argumenta que hay que restringir la actividad sexual a su práctica dentro del matrimonio, que el único método anticonceptivo válido es el del ritmo y que la abstinencia sexual es la única opción legítima para los jóvenes. Además –y se suele olvidar con frecuencia–, un aspecto crucial de la ILE es su similitud con

Filipinas, Gabón, Guinea-Bissau, *Haití*, *Honduras*, Irán, Irak, Laos, Lesotho, Madagascar, Malta, *Nicaragua*, Islas Marshall, Mauritania, Mauritius, Micronesia, Mónaco, Níger, Omán, Palau, San Marino, Sao Tome y Príncipe, Senegal, Somalia, Surinam, Suazilandia, Togo y Tonga. En letras cursivas destaco los seis países latinoamericanos y de El Caribe que sostienen esta prohibición. Los datos son del Center for Reproductive Rights. (En Chile se despenalizó el aborto por tres causales, en agosto de 2017. N de la E.).

la ley del divorcio: no obliga a nadie a acogerse a ella, pero el hecho de que exista favorece a quienes sí necesitan o desean hacerlo. Si por sus creencias religiosas una mujer considera que abortar es un asesinato, la ILE no la obliga a hacerlo. La ley solo le da la opción.

Finalmente, en la urgente necesidad de interrumpir la gestación de un nuevo ser ciertamente se reformula algo nodal: concepciones sobre la vida, lo humano y lo ético. Mientras se acepte sin cuestionar el uso que se da al concepto “vida”, formulado de manera unívoca desde la perspectiva religiosa, no se saldrá del atolladero en que está empantanada la discusión. Ya Rodolfo Vázquez nos ha prevenido de que “Sacralizar el carácter biológico del ser humano condujo a no pocos moralistas a excluir todo tipo de intervención humana en los procesos naturales, dando lugar a éticas dogmáticas que inevitablemente terminan confundiendo la moral y la religión” (2007, p. 28). El punto central de la defensa de la vida está, desde una perspectiva laica, en tomar en consideración otros elementos, como la calidad de vida, la responsabilidad individual y la libertad, así como el conocimiento científico. Distintas concepciones agudizan la confrontación ideológico-política y remiten indefectiblemente a revisar nuestros conceptos y creencias no solo respecto del embarazo y su interrupción sino, por encima de todo, con relación a la libertad individual y el derecho a decidir sobre el cuerpo y la procreación de un nuevo ser. La ILE es apenas un mecanismo para garantizar esa libertad, que debería estar acompañada de una educación sexual adecuada y una oferta de anticonceptivos seguros y baratos. Indudablemente es mucho mejor prevenir que remediar, pero cuando las condiciones educativas y culturales de un país muestran graves índices de embarazo adolescente, también hay que tomar la decisión de remediar. Si bien el debate ético en torno al aborto lleva a replantear el sentido de la existencia humana y la responsabilidad hacia los seres por venir y los ya nacidos, también implica decisiones pragmáticas en la *realpolitik*. La despenalización del aborto voluntario y su reformulación como un servicio de salud gratuito es una necesidad humana básica para las mujeres.

Bibliografía

Azaola, Elena y Salomón Nahmad (1977). El aborto en zonas rurales e indígenas. *Fem*, 2, 123-137.

Barraza, Eduardo (2003). *Aborto y pena en México*. México: Instituto Nacional de Ciencias Penales.

Benlloch Poveda, Antonio (comp.) (2002). *Código de derecho canónico. Ed. bilingüe, fuentes y comentarios de todos los cánones*. Valencia: Edicep.

Cano, Gabriela (1990). Una perspectiva del aborto en los años treinta: la propuesta marxista. *Debate Feminista*, 2, 362-372.

Devereux, George (1976). *A Study of Abortion in Primitive Societies*. Nueva York: International Universities Press.

De la Barreda, Luis (1991). *El delito de aborto. Una careta de buena conciencia*. México: Miguel Ángel Porrúa/Instituto Nacional de Ciencias Penales.

De Lauretis, Teresa (1987). *Technologies of Gender/Essays on Theory, Film, and Fiction*. Bloomington e Indianápolis: Indiana University Press.

Dickens, Bernard (2011). ¿Qué implicaciones legales tiene tratar a los embriones como personas nacidas? *Debate Feminista*, 43, 169-175.

Dominijanni, Ida (2012). La historia viviente. El estrabismo de Venus: una mirada de crisis de la política desde la política de la diferencia. *Debate Feminista*, 45, 60-78.

Elías, Anilú y Hortensia Moreno (1991). *Hijos no deseados*. México, edamex (adaptación al español del libro *Born Unwanted* de Henry P. David, Zdenek Dytrych, Zdenek Matjeck y Vratislav Schüller, Nueva York: Springer).

Galeotti, Giulia (2004). *Historia del aborto*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Hurst, Jane (1992). *La historia de las ideas sobre el aborto en la Iglesia Católica*. Montevideo: Católicas por el Derecho a Decidir.

Kissling, Frances (1994). La disidencia católica basada en la conciencia. *Debate Feminista*, 10, 152-162.

Klugman, Barbara y Debbie Budlender (2001). *Estrategias para el acceso al aborto legal y seguro. Un estudio en once países*. Johannesburgo: The Women's Health Project.

Lamas, Marta (2015). *El largo camino a la ILE. Mi versión de los hechos México*: PUEG/UNAM.

Lamas, Marta (2017). *La interrupción legal del embarazo. El caso de la Ciudad de México*. México: FCE/CIEG-UNAM.

Maritain, Jacques (1973). Hacia una idea tomista de la evolución. *Revista de Filosofía*, 16/17, 49-83.

Monsiváis, Carlos (2008). *Las herencias ocultas de la Reforma liberal del XIX*. México: Random House Mondadori.

Núñez, Fernanda (2008). Imaginario médico y práctica jurídica en torno al aborto durante el último tercio del siglo XIX. En C. Agostoni (coord.), *Curar, sanar y educar. Enfermedad y sociedad en México, siglos XIX y XX*. México: UNAM/BUAP.

Sheldon, Sally (2016). El marco de referencia médico y el aborto medicamentoso temprano en el Reino Unido. En R. J. Cook, J. N. Erdman y B. M. Dickens (eds.), *El aborto en el derecho transnacional. Casos y controversias*. México: FCE/CIDE.

Vázquez, Rodolfo (1988). La noción de persona y el problema moral del aborto. *Estudios*, 14.

Vázquez, Rodolfo (2005). *Derecho, moral y poder. Ensayos de filosofía jurídica*. México: ITAM/Porrúa.

Vázquez, Rodolfo (2007). La cuestión del embrión y algunos problemas de la bioética. En R. Pérez Tamayo, R. Lisker y R. Tapia (coords.), *La construcción de la bioética*. México: FCE.

Vázquez, Rodolfo (1 de julio de 2008). Derechos humanos, aborto y eutanasia. *Nexos*. <http://www.nexos.com.mx/?p=12617>.

Vázquez, Rodolfo (2014). Por una defensa incondicional de los derechos de las mujeres y un mínimo de racionalidad científica. *Debate Feminista*, 49, 148-160.

Aborto y democracia en México, Uruguay y Argentina*

Introducción

En América Latina el acceso legal, seguro y gratuito a interrumpir un embarazo no deseado es la gran deuda de la democracia con las mujeres. La gran mayoría de los gobiernos de nuestra región se resisten a garantizar ese servicio sanitario fundamental para la salud y la autonomía de las mujeres, que solamente existe en Cuba, Puerto Rico, Guyana, Guayana Francesa, Uruguay y, apenas a finales de 2020, Argentina. En México únicamente hay interrupción legal del embarazo (ILE) en dos de las treinta y dos entidades federativas, Ciudad de México y Oaxaca. ¿Por qué gobiernos que se consideran democráticos se resisten a legalizar una práctica que, al ser ilegal y clandestina, llega a costarles la vida, la salud y la libertad a cientos de miles de latinoamericanas? ¿De dónde surge un obstáculo tan poderoso que les impide a políticos y legisladores asumir un reclamo democrático?

En estas páginas esbozo un panorama acerca del conflicto político en relación con la legalización del aborto en nuestro continente. En la primera parte recuerdo el papel del intervencionismo religioso en materia

* Extraído de Lamas, Marta (2022). Aborto y democracia en México, Uruguay y Argentina. En René Torres-Ruiz y Darío Salinas Figueredo (coords.), *Crisis política, autoritarismo y democracia* (pp. 71-108). México: Siglo XXI/CLACSO.

Agradezco a mis colegas del Seminario Permanente de Investigación y Género del Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México y a René Torres-Ruiz sus señalamientos críticos y atinados comentarios.

de sexualidad y procreación. En la segunda reviso el proceso que culminó con la aprobación de la ILE en Ciudad de México y, cinco años después, en Uruguay.

En la tercera sección hablo del surgimiento del movimiento de la Marea Verde en Argentina. En la cuarta comparo acciones y reacciones de figuras políticas ante los reclamos feministas. En la quinta sección registro aspectos de la reciente disputa por la legalización en Argentina y, finalmente, en las conclusiones, reflexiono sobre el desafío democrático que implica para los demás países de la región hacerse cargo políticamente de legalizar el aborto voluntario.

El papel de la jerarquía católica en la disputa por la ILE

Hace años las batallas más sonadas en torno a los derechos humanos de las mujeres tienen como contrincante acérrimo a la jerarquía de la Iglesia católica. Un punto de inflexión de su intervencionismo ocurrió en 1994, cuando el aborto se convirtió en tema de discusión política en los medios de comunicación con motivo de la Conferencia de Población y Desarrollo (CIPD) de las Naciones Unidas. Bajo la figura de la Santa Sede, los jerarcas católicos tienen el estatuto de “Estado observador” en la Organización de Naciones Unidas (ONU), lo que les permite asistir y opinar en las sesiones de trabajo. Esto convierte a los representantes de la religión católica en los únicos funcionarios de una Iglesia que intervienen directamente en el concierto de las naciones de la ONU (CRLP, 2000).

De cara a la CIPD, esta institución religiosa desplegó a un equipo de curas para que objetaran lo que veían como el “esquema feminista” de una Conferencia que respondía a lo que las mujeres exigían: incremento y mejoría de los servicios de planificación familiar y una ampliación del marco de los servicios de atención a la salud reproductiva, que incluyera la legalización del aborto. La presión eclesial fue aumentando de tono a lo largo de las conferencias preparatorias que se realizaron en Nueva York, donde las delegaciones oficiales de los países miembros y los representantes de más de 400 organizaciones

no gubernamentales recibieron un sistemático cuestionamiento por parte de los sacerdotes. Ya durante la CIPD, en El Cairo, el aborto pasó de ser una demanda que nacionalmente había sido acallada en nuestros países, y se convirtió en objeto de candentes debates. El Vaticano intentó imponer su agenda teológica en asuntos de población, sexualidad y reproducción, y lo hizo a través de varios representantes oficiales de los gobiernos latinoamericanos, muchos de ellos integrantes del *Opus Dei*. El Programa de Acción de El Cairo pretendía que se aceptara el hecho de que el aborto realizado en condiciones ilegales es un grave problema que es necesario enfrentar. Reconocer este hecho, lo que abarcó solamente uno o dos párrafos de un documento de más de cien páginas que aboga por un desarrollo integral dirigido a erradicar las desigualdades y que aborda cuestiones de salud, alimentación, educación, protección de derechos y obligaciones de los países, fue magnificado por el Vaticano como la imposición de una política criminal. Los representantes eclesiásticos presionaron abiertamente a varios delegados de países latinoamericanos y cuando esta presión no funcionó, los obispos hablaron directamente a los presidentes de los gobiernos para quejarse de que sus delegaciones oficiales estaban tomando posiciones “equivocadas” en todos los temas relativos a la estructura de la familia, la procreación y la sexualidad. Además, como el consenso era el mecanismo para llegar a los acuerdos, las objeciones del Vaticano retrasaban la toma de decisiones.

Pese a que en 1994 el Vaticano desplegó una intensa campaña en los medios de comunicación, su estatuto como “observador” no lo favoreció y tanto el peso político de Estados Unidos, con el gobierno demócrata de Bill Clinton, como de la Unión Europea lograron al final que todos los países, excepto Irán y Malta, aprobaran los capítulos relativos a “Derechos reproductivos y salud reproductiva”. Claro que la redacción fue muy tibia, ya que sola mente quedó consignado que el aborto inseguro es un grave problema de salud pública.¹ Al año siguiente, en

1. En el párrafo 8.25 del Programa de Acción de la Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (El Cairo, 1994). Una relación más detallada se encuentra en Lamas (2017).

1995, la Plataforma de Acción de la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Pekín) reafirmó el contenido de El Cairo:

Los abortos realizados en condiciones de riesgo ponen en peligro la vida de muchas mujeres, lo cual representa un problema de salud pública grave. La mayoría de estas muertes, los problemas de salud y las lesiones podrían prevenirse mediante un mayor y mejor acceso a servicios adecuados de atención en salud, incluyendo métodos seguros y efectivos de planificación familiar y atención obstétrica de urgencia...²

Además, se agregó la recomendación de que los países revisaran las leyes que penalizan a las mujeres cuando se someten a abortos ilegales (párrafo 106 K). Aunque el debate en los medios en torno a estas conferencias de Naciones Unidas puso el tema del aborto en la agenda pública, la presión de la Iglesia católica logró que no se modificaran las leyes prohibitivas y, al contrario, hizo retroceder legislaciones que simplemente permitían el aborto en ciertas circunstancias.

Hay que recordar que en América Latina desde finales del siglo XIX y principios del XX varios países modernizaron sus códigos penales, permitiendo el aborto terapéutico para salvar la vida y el aborto ético en caso de violación (Htun, 2003). Sin embargo, el Vaticano ha logrado cancelar esas vitales excepciones. Chile es un caso elocuente. En 1989, durante las últimas semanas de la dictadura militar de Augusto Pinochet, una iniciativa promovida por la jerarquía católica a través del “archicatólico” almirante José Toribio Merino logró que la excepción del aborto terapéutico, que desde 1931 había estado permitido por el Código de Salud, fuera eliminada. Fue Michelle Bachelet quien reinstauró el aborto para salvar la vida de la mujer y lo amplió a dos causales más: por violación y por malformación del producto.

2. Párrafo 97, Plataforma de Acción IV Conferencia Mundial de la Mujer, Pekín, 1995.

Luego de su derrota en El Cairo y Beijing, el Vaticano logró hacer retroceder las legislaciones en El Salvador,³ Honduras⁴ y Nicaragua,⁵ y mantuvo su dura influencia en República Dominicana.⁶ A partir de las críticas recibidas por su abierta intromisión, desplegó una estrategia paralela con la creación de organizaciones ciudadanas para impulsar retrocesos jurídicos respecto al tratamiento legal del aborto. Camila Gianella Malca (2018) estudia esta forma de intervencionismo de la Iglesia, con la que trata de entrar de manera subrepticia a la disputa política democrática. Ella documenta cómo estas agrupaciones ciudadanas, que se presentan como “expertas” acerca del “inicio de la vida”, utilizan un discurso sobre “la soberanía”, que alienta el rechazo a instituciones como la Organización Mundial de la Salud (OMS). Según Gianella, el eje principal de esta estrategia transnacional es defender la protección del óvulo fecundado como un derecho alineado con acuerdos internacionales, donde “destacan las referencias a la Convención Interamericana de Derechos Humanos y la Declaración de los Derechos del Niño” (Gianella, 2018, p. 367). Así evitan usar el argumento religioso de que Dios insufla el alma desde el momento de la concepción de un nuevo ser, dogma al que se aferra el Vaticano, y que obstaculiza un cambio en su postura. Esta investigadora analiza varios litigios jurídicos que han aumentado las penas por aborto o que han cancelado el derecho a abortar por violación o

3. En abril de 1997, por la presión del Vaticano y con la participación de grupos católicos de derecha, diputados de los partidos políticos Alianza republicana nacionalista (ARENA) y Partido Demócrata Cristiano (PDC) votaron un proyecto de ley que derogaba las excepciones al aborto del Código Penal (CRLP, 2000). Además, aumentaron las sanciones por abortar e introdujeron el de lito de “inducción o ayuda al aborto”. No solo eso: en febrero de 1999, como producto de una campaña masiva liderada por la Iglesia católica salvadoreña, se aprobó una reforma constitucional en la que se reconoce como persona al óvulo fecundado desde el momento de la concepción.

4. Honduras tenía aprobados unos artículos que legalizaban el aborto por razones terapéuticas, eugenésicas y jurídicas, pero en 1997, por presiones de la Iglesia católica, esos artículos fueron derogados por decreto.

5. En Nicaragua, en octubre del 2006, los legisladores prohibieron el aborto terapéutico que existía desde 1893 y que permitía interrumpir un embarazo que pusiera en riesgo la vida de la mujer o que fuera producto de una violación. La presión de la Iglesia católica y el oportunismo electoral de Daniel Ortega lograron que fuera consentida esa barbaridad: de los 90 diputados, votaron en favor 52, ninguno en contra y hubo cero abstenciones (el resto de los congresistas no asistió o se ausentó en el momento de votar).

6. Dominicana lleva más de 20 años debatiendo si eliminar la prohibición total a cualquier tipo de aborto, sin lograrlo debido a la presión de la Iglesia católica.

para salvar la vida de la mujer en algunos países de nuestra región, además de que frenan cualquier intento de reforma.

Pero la estrategia vaticana no es solo jurídica sino también simbólica, como las peregrinaciones de corte religioso, llamadas “Marchas por la Vida”, y la designación del 25 de marzo –día en que, según la Iglesia católica, un ángel le anuncia a la Virgen María que ha concebido al hijo de Dios– para conmemorar “al no nacido”. El día, llamado en El Salvador como el Día del Derecho a Nacer, se generalizó como el Día del No Nacido por iniciativa de Carlos Menem, cuando fue presidente de Argentina. Durante la IV Cumbre Iberoamericana en Cartagena (1994), Menem convocó a los demás presidentes de América Latina a firmar una condena al aborto. Al no lograr su objetivo, les propuso entonces instaurar el Día del No Nacido, lo que generó que el papa Karol Wojtyła le agradeciera en una misiva su propuesta (Htun, 2003).⁷

Si bien el activismo “pro-vida” del Vaticano en América Latina ha sido muy poderoso, y ha contado con el apoyo de varios gobiernos en su negativa a modificar las leyes del aborto, más recientemente los “nuevos” cristianismos, como los grupos evangélicos, han abrazado la perspectiva “pro-vida” y han ido ganando influencia y posiciones estratégicas en términos políticos. Incluso la postura llamada “pro-vida” se ha filtrado en distintas capas sociales, donde personas que no son manifiestamente creyentes defienden la creencia de que un embrión es equivalente a una criatura nacida. ¿Cómo entonces es que en Ciudad de México y en Uruguay se logró la reforma en la ley?

Los arduos caminos hacia la legalización: Ciudad de México y Uruguay

El intervencionismo religioso cobra distintas formas, como la que se dio después de la legalización de 2007 en Ciudad de México y la que se dio en Uruguay antes de la legalización del 2012. En ambos países el reclamo

7. El 25 de marzo ha sido declarado “oficialmente” el Día del No Nacido en Argentina, Costa Rica, Chile, El Salvador, Guatemala, Nicaragua y República Dominicana. La primera celebración oficial reunió en Argentina al arzobispo de Boston, cardenal Bernard Law (posteriormente acusado de proteger a sacerdotes pederastas) y a monseñor Renato Martino, observador permanente de la Santa Sede ante Naciones Unidas.

de legalización lo inician las feministas, y lo asumen los partidos de izquierda, con un mismo objetivo: poner el plazo para el aborto voluntario como un servicio de salud.

En México, las feministas que en los años setenta plantearon la cuestión del aborto se toparon al inicio con mucho rechazo de parte de los camaradas de izquierda (especialmente de los comunistas). Hubo un arduo proceso de debate para que asumieran la demanda, que dio frutos en 1979. Los diputados del Partido Comunista Mexicano (PCM) presentaron el proyecto de ley sobre “Maternidad Voluntaria”, que planteaba la legalización del aborto cuando se realizara por voluntad de la mujer y antes de las 12 semanas. Esto desató un feroz ataque de la derecha, donde hubo de todo, desde carteles con fotos de los diputados comunistas con el lema “Estos son los que quieren legalizar el infanticidio”, hasta francas incitaciones al linchamiento y la violencia, con volantes que decían: “El aborto es un asesinato, pero matar comunistas no es pecado”. Los comunistas recibieron múltiples y brutales agresiones, y al proyecto de ley los demás partidos lo “congelaron”. En diciembre de 1997 por primera vez la izquierda llegó al gobierno de Ciudad de México. Cuauhtémoc Cárdenas ganó con 42% de la votación, lo cual le otorgó al Partido de la Revolución Democrática (PRD) mayoría absoluta en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF). La plataforma del PRD incluía la legalización del aborto entre los elementos de la “maternidad voluntaria” y a lo largo de 1998 hubo trabajo conjunto de las feministas con el gobierno perredista para armar una propuesta. Pero a principios de 1999, el Papa Karol Wojtyla llegó a México e hizo proclamas contra el aborto en un enorme estadio de Ciudad de México: “¡Que ningún mexicano se atreva a vulnerar el don precioso y sagrado de la vida en el vientre materno!” (*Reforma*, 25 de enero de 1999). El PRD, que recordó el riesgo político de un conflicto con la Iglesia, optó por guardar silencio durante el crítico periodo previo a las elecciones. Cárdenas salió de la jefatura de gobierno para irse como candidato presidencial, y quedó como gobernadora interina Rosario Robles, una feminista. Cárdenas no ganó la elección presidencial de julio, pero en agosto Robles convocó una sesión extraordinaria de la Asamblea Legislativa para reformar el código penal y simplemente incluir las causales de

no punibilidad del aborto que ya existían en varios códigos penales de otras entidades federativas del país: por malformación fetal y riesgo para la salud de la mujer. Esta sencilla reforma de homologar lo que ya existía causó que la derecha pusiera una acción de anticonstitucionalidad, que la Suprema Corte de Justicia de la Nación (SCJN) resolvió un año y meses después confirmando la legalidad de la reforma.

Aunque Cárdenas perdió la presidencia, el PRD volvió a ganar el gobierno de Ciudad de México para el sexenio de 2000 a 2006, esta vez con Andrés Manuel López Obrador (AMLO). Las feministas sabíamos que él no apoyaría una propuesta de legalización, por lo cual propusimos una reforma que regulaba la objeción de conciencia de los médicos, pero que garantizaba en las instituciones públicas el servicio de aborto legal por las causales existentes. Otro aspecto importante de la propuesta fue que eliminaba el carácter de delito del aborto que se realiza por grave riesgo a la salud de la mujer, violación, inseminación artificial no consentida, malformaciones graves del producto e imprudencia de la mujer.⁸ La ley entró en vigor el 27 de enero del 2004 sin que la derecha interpusiera un recurso de inconstitucionalidad. Así, Ciudad de México se convirtió en la entidad federativa donde de ser un delito que no se castiga en ciertas circunstancias, el aborto deja de ser delito cuando su realización se sustente en alguna de esas causas. El matiz, aunque sutil, es crucial. En julio de 2006 AMLO compitió para la presidencia y, según el cómputo oficial, perdió por apenas 0.56% de diferencia. Ante la negativa a contar todos los votos se desató una brutal polarización en el país y, en especial, en Ciudad de México, donde Marcelo Ebrard ganó el gobierno con el PRD. Ebrard apoyó a los inconformes para que acamparan en el corazón simbólico de la ciudad –el Zócalo– y a lo largo de la avenida Reforma. Aunque esto polarizó a la ciudadanía, lo que generó una confrontación política mayor fue que el PRD tomó la decisión histórica de legalizar el aborto voluntario en la ciudad.⁹

Cinco meses duró la agitación política y mediática en torno a la reforma, de diciembre de 2006, cuando la noticia saltó a los medios, a abril de

8. Esta causal se refiere, por ejemplo, a si la mujer tuvo una caída y abortó.

9. Una versión más detallada de todo el proceso, aunque inevitablemente parcial, la desarrollo en Lamas (2015).

2007, cuando se votó la ley, desechando el sistema de causales que regía desde 1931 para introducir el sistema de plazos.¹⁰ Entre los elementos que confluyeron en la aprobación de la ILE fue fundamental el apoyo que dio el jefe de gobierno, Marcelo Ebrard, quien tenía la facultad de vetar la propuesta. Cuando le preguntaron acerca del costo político que tendría, señaló: “¿Qué es lo que puede suceder? Lo que puede suceder es que quede en claro una diferenciación entre qué es izquierda y qué es derecha. Bueno, pues ¿qué no se supone que de eso se trata el gobierno?”¹¹

Alberto Melucci (1999) señala que la disrupción que ocasiona un movimiento social también puede tomar la forma de la afirmación colectiva de nuevos valores. En un clima político de gran confrontación y crisis política, la ILE contribuyó a que el PRD, que se consideraba víctima de un fraude, subrayara su proyecto y lo opusiera al proyecto conservador del Partido Acción Nacional (PAN). Así como para el PRD era indignante y doloroso que no se contaran otra vez los votos, de la misma manera para los panistas la legalización del aborto era un tema que les dolía e indignaba profundamente.

La manera en que los políticos del PRD se comprometieron a lograr la ILE se interpretó, en muchos círculos políticos, más como una “revancha” contra el PAN que, como fruto de una convicción democrática, o feminista. En esta ocasión el PAN no contaba con el 30% de diputados necesarios para una acción de inconstitucionalidad, por lo que el presidente recién electo instó al Procurador General de la República (PGR) y al presidente de la Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) para que presentaran el recurso. Pero la reforma de ley estaba muy bien diseñada, pues no solo proponía la legalización del aborto, sino también planteaba una estrategia de prevención de embarazos no deseados y de prestación de servicios de salud sexual y reproductiva, y además contaba con el apoyo de amplios sectores de la sociedad.

10. El PRD tenía amplia mayoría, pero logró el apoyo de los otros partidos que integraban la Coalición Parlamentaria Socialdemócrata: Partido Revolucionario Institucional (PRI), Partido del Trabajo (PT), Partido Convergencia y Partido Alternativa Socialdemócrata (PAS), más el Partido Nueva Alianza (PANAL), que no pertenecía a la Coalición. Que seis partidos la votaran le dio mayor legitimidad (Lamas, 2015).

11. La declaración es parte de una entrevista más larga (Lamas, 2015, p. 164).

Después de un año y cuatro meses de audiencias públicas e intensa deliberación sobre el tema, la Suprema Corte resolvió que dicha reforma no era inconstitucional.¹²

Vendría entonces la reacción de la derecha, que tomaría dos caminos. Por un lado, alentó a mucho del personal médico y también al de enfermería y el administrativo en los hospitales públicos a manifestarse como “objetores de conciencia”.¹³ Además, los grupos antiaborto hostigaban al personal a la entrada de las clínicas, y llevaban a cabo sus protestas a lo largo del día, instalándose con carteles de fetos sangrantes y rezando el rosario con altavoces. A las mujeres que llegaban a pedir un turno para realizarse la ILE, las recriminaban porque iban a matar a un inocente o las asustaban diciéndoles que corrían peligro de morir y, además, de irse al infierno. Esto generó un clima de mucha tensión, dentro y fuera de las clínicas.

La otra vertiente fue que, con el apoyo de la jerarquía católica, muchos gobiernos locales empezaron a reformar las constituciones estatales para “proteger la vida desde el momento de la concepción hasta la muerte natural”.¹⁴ Construida como un dispositivo dirigido a “blindar” a las demás entidades federativas contra procesos legislativos que pudieran instalar la ILE, esta “protección a la vida” se legisló, en un periodo de 2 años en 16 de las 32 entidades federativas.¹⁵ Dicha reforma generó incertidumbre jurídica al introducir la creencia de que ya no se podrían interrumpir los embarazos que la ley ya aceptaba (como por violación, malformaciones y daño a la salud de la mujer), lo que provocó que

12. Un análisis de la jurisprudencia constitucional en México lo hace Beltrán y Puga (2018). Una compilación de las intervenciones ciudadanas en favor se encuentra en Enríquez y De Anda (2008).

13. Según la ley, la objeción de conciencia solo es válida para quien realiza el procedimiento; las enfermeras no tienen derecho a objetar, pues su función es solamente la atención de la paciente y no realizan directamente la intervención, y tampoco lo puede ser el personal administrativo.

14. Es indiscutible que toda protección a la vida es loable y necesaria, pero se trata de un bien jurídico que acepta restricciones (la legítima defensa, el aborto, la eutanasia, incluso la guerra). Todos los países democráticos que tienen legalizado el aborto (los de Europa, por ejemplo) también consagran la protección a la vida en sus constituciones, pues ambos valores no son excluyentes. La protección a la vida es un valor absoluto, que admite restricciones y limitaciones (Cook *et al.*, 2016).

15. De las dieciséis reformas, nueve se hicieron en estados gobernados por el PRI, seis en estados con gobierno panista, y una en Chiapas, con Juan Sabines, un expriista que contendió por el PRD. Para más detalle véase Lamas (2017). Hoy en día son 20 estados con esa reforma, más Chihuahua, que la había hecho antes y no forma parte de esta estrategia. Una actualización de la situación se encuentra en la página de GIRE.

mujeres que llegaban a las instituciones de salud con abortos en curso, algunos espontáneos, fueran remitidas a la justicia en lugar de darles atención médica.¹⁶

Cuando gobiernos democráticos deciden acabar con la penalización, además de la estrategia transnacional de la que habla Giannella Malca, el Vaticano opera abiertamente. Tal fue el caso de Uruguay, tal vez la sociedad latinoamericana más laica y con menos compromisos con la Iglesia católica, donde la injerencia vaticana logró detener varios años la legalización hasta que se logró apenas a finales del 2012. Uruguay había legalizado el aborto en 1933, pero la presión de sectores conservadores logró penalizarlo de nuevo en 1938. Desde la reinstauración democrática en 1985, en cada periodo legislativo se presentaron distintos proyectos de ley que proponían desde la legalización total hasta diversas reformas para regular la práctica del aborto. El tema generó uno de los debates de mayor nivel y participación ciudadana en Uruguay (Abracinskas y López, 2006). Finalmente, se elaboró un proyecto de ley que habilitaba la interrupción voluntaria del embarazo hasta las 12 semanas de gestación. Dicha iniciativa se aprobó en la Cámara de Diputados el 10 de diciembre de 2002 con una ajustada mayoría: 47 votos en favor y 40 en contra. El debate en el recinto batió un récord, al ocupar tres días consecutivos de acaloradas discusiones.

Cuando la Iglesia cayó en la cuenta de que había grandes probabilidades de que la ley fuera aceptada en el Senado, desplegó su estrategia de presión: llamadas personales a los senadores y envío de cartas con amenazas a algunos cuyos hijos asistían a colegios católicos (en el sentido de que si votaban en favor de la reforma iban a tener que sacarlos de esas escuelas). Hasta entonces los grupos llamados “pro-vida” habían tenido un perfil muy bajo en Uruguay, pero a partir de ese momento salieron a la calle a juntar firmas y recibieron una gran cobertura de prensa, incluso de medios extranjeros llegados ex profeso. El despliegue de poder económico que realizaron fue directamente proporcional al temor de que Uruguay sentara el precedente de legalizar el aborto voluntario. El arzobispo de Montevideo, Nicolás Cotugno, declaró: “Ningún legislador

16. El informe Omisión e Indiferencia de gire documenta ampliamente esto (GIRE, 2013).

que se llame cristiano puede votar esta ley”, y los principales líderes políticos de Uruguay –incluido el entonces presidente Jorge Batlle– se pronunciaron en contra. Batlle, además, se comprometió ante el Vaticano a vetarlo en caso de que la ley ganara. No fue necesario, pues año y medio más tarde la iniciativa fue rechazada en el Senado, por 17 votos en contra y 13 en favor. Margarita Percovich, senadora por el Frente Amplio, declaró: “Si al proyecto no hubiera que aprobarlo levantando la mano y la votación fuera por voto secreto, la mayoría lo votaría” (Carbajal, 2006).

En 2004 el triunfo de la izquierda en las elecciones presidenciales en Uruguay despertó esperanzas. El Partido Socialista sostuvo una postura en favor de la legalización del aborto, obtenida en un congreso partidario. Además, durante la campaña electoral el vicepresidente Rodolfo Nin Novoa se comprometió, en diálogos públicos que mantuvo con las feministas, a que ni bien ganara el Frente Amplio la ley del aborto iba a ser uno de los primeros proyectos que se aprobarían. Sin embargo, la sorpresa fue mayúscula cuando el socialista Tabaré Vázquez anunció que mientras él fuera presidente de la república no habría una ley de aborto, y si el Parlamento la llegaba a aprobar él la vetaría. Hubo que esperar al triunfo de José Mujica para que se aprobara la Ley de Interrupción Voluntaria del Embarazo en octubre de 2012.

Aunque indudablemente existen diferencias en los procesos de cada país, las semejanzas se encuentran en la presión que ejerce la Iglesia sobre los congresistas para, por un lado, impulsar la reforma de “protección a la vida” o para frenar la legalización del aborto. El terreno donde la Iglesia incide es el Congreso democrático.

La marea verde

Hace años Luciana Castellina señaló que las feministas han avanzado como un río subterráneo.¹⁷ En América Latina ese río subterráneo, que empezó construyendo redes de apoyo y mecanismos puntuales para

17. Castellina habla del movimiento feminista como el río Cárstico, el río que fluye por debajo del Carso, cerca de Trieste. Véase Salvioni, Stephanson y Castellina (1986, p. 78).

enfrentar la criminalización del aborto, ha abierto una grieta en la muralla legislativa respaldada por los obispos: circular información en Internet acerca de cómo utilizar un medicamento (el Cytotec) que provoca un desprendimiento embrionario. No se trata de la llamada píldora del día siguiente o anticoncepción de emergencia, ni tampoco del fármaco creado expresamente para interrumpir una gestación en las primeras 10 semanas, la RU486, que no se consigue en las farmacias. Aunque la RU486 fue creada expresamente para producir un aborto de manera segura —existe desde 1980—, su acceso está controlado, por lo cual las mujeres recurren al Cytotec, que también produce un aborto. La RU486 permite interrumpir un embarazo sin necesidad de hospitalización ni intervención quirúrgica¹⁸ y los estudios al respecto demuestran que 95% de los abortos inducidos por esta vía son exitosos dentro de las primeras diez semanas de gestación.¹⁹ Este procedimiento, que ha resultado un parteaguas para la libertad procreativa de las mujeres, abarata los costos y elimina los riesgos quirúrgicos. En Ciudad de México es el método más utilizado en las clínicas de ILE, sin embargo, dado el control gubernamental que existe sobre el fármaco, las activistas usan el Cytotec, que es para un problema de salud distinto, con resultados similares. En todo el continente, grupos locales de feministas instruyen acerca de esa forma de hacerse un aborto en el hogar. Como bien señaló Sally Sheldon (2016): ¿cómo puede un estado ejercer control sobre la ingesta de unas pastillas?

Además, en México, ciertas organizaciones feministas se ocupan del traslado de mujeres de otros estados a Ciudad de México, incluso las alojan durante uno o dos días, para que accedan a la ILE. Así, a lo largo y ancho del país, se ha ido estableciendo una red con la articulación de distintas colectivas que apoyan a las mujeres a realizarse un aborto. Otros grupos hacen defensa jurídica de casos. Este activismo feminista ha funcionado como un mecanismo de sensibilización y también como

18. Hay varios estudios, véase desde Couzinnet *et al.* (1998) hasta Campbell (2018). Para México y América Latina véase Espinoza *et al.* (2002).

19. La RU486 contiene mifepristona, una sustancia que provoca el aborto al bloquear la acción de la progesterona. Junto con una dosis de prostaglandinas, interrumpe el desarrollo de la placenta y estimula las contracciones uterinas. Como resultado, se produce la salida del tejido embrionario de manera similar a lo que ocurre en un aborto espontáneo.

una válvula de descompresión, por lo cual el conflicto político en torno al aborto ha mantenido un perfil bajo en el espacio público. La ausencia de una fuerte presión ciudadana y de un amplio debate público ha favorecido que los gobiernos estatales no tomen cartas en el asunto. Pese a ello, doce años después de la ILE en Ciudad de México otra entidad federativa, Oaxaca, aprobó una ley similar en septiembre de 2019. Este proceso estuvo fortalecido por diputadas del nuevo partido Morena y grupos feministas, locales y nacionales.

En Argentina el río subterráneo del feminismo salió con fuerza al espacio público y cobró la forma de una Marea Verde. Al retomar el pañuelo como símbolo de lucha y resistencia de las madres y abuelas de las personas desaparecidas y asesinadas por el estado durante la dictadura militar, las feministas recuperan una perspectiva histórica al mismo tiempo que fijan el significante libertario y antipatriarcal del movimiento. Argentina tiene un complejo recorrido de 37 años de construcción democrática, y la Marea Verde es fruto de un aprendizaje político colectivo, con importantes antecedentes. En 1990, durante el V Encuentro Feminista de América Latina y el Caribe, que se llevó a cabo en Argentina, se fijó el día 28 de septiembre como “Día por el Derecho al Aborto de las Mujeres de América Latina y el Caribe”. Poco después fue creada la Coordinación Regional de la “Campaña 28 de septiembre por la despenalización del aborto en América Latina y el Caribe”, que ha sido sostenida por redes regionales de mujeres y organizaciones de 21 naciones. La Campaña es rotativa, y tiene como lema: “Las mujeres deciden, la sociedad respeta, el Estado garantiza y la Iglesia no interviene”. Además, desde hace 35 años en Argentina se lleva a cabo anualmente un Encuentro Nacional de Mujeres, lo cual ha sido una plataforma de reflexión feminista.

Los pañuelos verdes, piezas fundamentales del “repertorio de movilización”, son signos que insertan a quienes los portan en un horizonte de movilización política.²⁰ La “práctica social” de portar el pañuelo verde ha construido un marco compartido de significado que atraviesa de

20. El verde significa, al mismo tiempo, esperanza y ¡adelante! En México, el verde es el símbolo de uno de los grupos principales en la larga lucha por la legalización del aborto, el Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE). Su logo es precisamente un círculo verde que alude a esa luz del semáforo que dice ¡siga! En una reunión que GIRE tuvo en Argentina a finales de los noventa explicó la elección del color verde.

manera transversal la clase social, la edad y la condición étnica, y el solo hecho de traerlo amarrado al cuello, la muñeca o la bolsa, produce un sentimiento de solidaridad y complicidad. Esta seña de identidad política ha operado una especie de traslape generacional, que realiza una mediación subjetiva. Así, aunque la Marea Verde ha sido llamada “La revolución de las hijas” (Peker, 2019), la “edad” no es un marcador excluyente. En 2018, durante los días de la anterior votación para volver al aborto un servicio sanitario en Argentina, la Marea Verde movilizó cerca de un millón de personas (Elizalde y Mateo, 2018, p. 436). Y aunque en la Cámara de Diputados la votación se ganó en junio con 129 en favor y 125 en contra, en agosto se perdió en la de Senadores: 38 en contra y 31 en favor, y la ley no pasó. ¿Qué frenó la oleada ciudadana de la Marea Verde? Claramente el intervencionismo del Vaticano, con el poderoso apoyo del papa Francisco, o sea, de Jorge Bergoglio.

Algo notable ha sido la forma en que la Marea Verde revaloriza al feminismo, y saca al aborto de la discusión de expertos para instalarlo en el debate público. Así, al poner los cuerpos en la calle, ha materializado la vieja consigna feminista: “lo personal es político”. Estamos ante el surgimiento no solo de una movilización masiva, sino también de nuevas subjetividades con agencia. La Marea Verde ha tenido una importante repercusión en otros países de América Latina, donde mujeres de distintas posiciones, y con gran heterogeneidad de clase social y condición étnica, enarbolan su pañuelo verde.

Victoria Freire señala que “la Marea Verde vino a ampliar los términos de la ciudadanía política, el ejercicio de la voluntad y el placer” (Freire, 2019, p. 91), y esta forma en que las argentinas lograron desplegar su protesta sacudió las conciencias de muchas mujeres en el continente. En México, Regina Tamés, quien en 2018 era la directora de Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE), dice que “definitivamente fue un detonador que marcó un antes y un después, y sumó a más mujeres a la lucha pues posibilitó que chavas que no estaban organizadas en una ONG se sintieran parte de un movimiento amplio”.²¹ Por otra parte,

21. GIRE es una asociación ciudadana feminista fundada en 1992 con el objetivo de lograr la legalización del aborto en México. Véase su página: <www.gire.org.mx>.

Rebeca Ramos, la actual directora de GIRE señala que la Marea Verde despertó un nuevo interés público por el aborto, y que, junto a desatar una inquietud de “no puede ser que aquí no pase nada”, produjo, primero, una intensa actividad virtual, y luego la creación en varias entidades federativas de grupos de Marea Verde. En 2019 se llevaron a cabo tres foros nacionales sobre aborto, en el norte, el centro y el sur de México, convocados por organizaciones locales con el apoyo de cuatro ONG feministas (Balance, GIRE, Fondo Semillas y el Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir).

Sin embargo, pese al entusiasmo que despertó en México, pronto surgió un conflicto sobre quién era “la verdadera Marea Verde”. Este conflicto es producto de inmadurez política, pues hubo quienes se auto-proclamaron la “verdadera Marea Verde”, con autoridad para hacer declaraciones (y también para vender los “verdaderos” pañuelos verdes).²² De nada sirvió plantear que todas somos la Marea Verde, y que intentar apropiarse del apelativo habla de la estrechez de miras de quienes no comprenden que un movimiento social lucha por una causa, más allá de protagonismos. Nada que ver con lo que pasó en Argentina, donde el auge del feminismo se debió, en palabras de Florencia Minici, a una articulación de experiencias entre las que se encuentran variadas luchas por derechos humanos, civiles y sexuales, junto a una “serie de prácticas asamblearias democráticas de gran pluralidad” (Minici, 2018, p. 49). Su disposición a articularse volvió a la Marea Verde una fuerza social capaz de movilizar de la forma en que lo ha hecho, y esto amplificó la diversidad de voces reclamando ese derecho en el espacio público.

Acciones y reacciones políticas ante el reclamo feminista

En julio de 2018 Andrés Manuel López Obrador ganó la presidencia de México con un arrollador e indiscutible 53%. Si bien muchísimas feministas votaron por él, lo hicieron sabiendo que, desde su candidatura,

²². Por inmadurez me refiero a la ausencia de debate político y la sustitución de un diálogo agonista por series de descalificaciones, lo que dificulta la construcción de alianzas.

este político se había mostrado muy renuente a realizar cualquier tipo de declaración en favor de un cambio en la legislación respecto al aborto. Es más, cuando se le preguntaba directamente acerca del aborto respondía que lo pondría a consulta pública, lo cual provocó que varias figuras políticas declararan que los derechos humanos no se consultan. Durante su campaña a la presidencia, López Obrador planteó que Olga Sánchez Cordero, una abogada que había sido ministra en la Suprema Corte y que está en favor de la ILE, sería su secretaria de Gobernación. La exministra ha sido su “carta feminista”, y ella ha dicho que es necesario homologar las penas de los códigos penales estatales y avanzar hacia un Código Penal único, lo cual implicaría legalizar el aborto en todo el país. AMLO nombró, a sugerencia de Sánchez Cordero, a Nadine Gasman, una médica partidaria de la ILE, como presidenta del Instituto Nacional de las Mujeres (Inmujeres), y luego se dio el nombramiento de Alejandro Encinas como el subsecretario de Derechos Humanos y Población de la Secretaría de Gobernación.

Encinas es un político de izquierda que viene del PCM y que ha sido un gran aliado de las feministas. En noviembre de 2019, durante la Cumbre de la ONU en Nairobi con motivo de los 25 años de la Conferencia de El Cairo, convocada con el objetivo de revisar los compromisos adquiridos hace cinco lustros de cara a una renovación del compromiso con la salud reproductiva, Encinas representó a México. Su intervención señaló que, si bien el Programa de Acción de El Cairo había fijado rumbo hacia un mejor futuro, la crisis del multilateralismo, derivada de la falta de entendimiento, solidaridad y cooperación entre las naciones lo había desdibujado. Recordó que América Latina había construido un posicionamiento muy progresista –el Consenso de Montevideo de Población y Desarrollo (2013)– y planteó que era fundamental aplicarlo para “enfrentar las brechas de desigualdad que laceran nuestro continente”. Sus palabras estuvieron acompañadas de un gesto simbólico: durante todo su discurso trajo el pañuelo verde enredado en su muñeca.

La presencia de estos funcionarios tal vez explica que, cuando en Oaxaca se legalizó la ILE a finales de 2019, al día siguiente hubo un tuit que generó, además de mucha alegría, una discusión acerca de quién lo habría escrito, ¿Presidencia o Gobernación? Este decía:

El #GobiernoDeMexico celebra la decisión tomada por el H. Congreso de Oaxaca. Nuestra democracia se fortalece con la ampliación de derechos y el reconocimiento de la autonomía de las mujeres para decidir sobre sus cuerpos.

No obstante esas señales positivas, ni Sánchez Cordero ni Encinas ni Gasman han logrado cerrar la brecha que se ha abierto entre muchos grupos feministas y el presidente López Obrador.

Esa brecha se debe a varias decisiones presidenciales, como las de retirar el apoyo a los albergues para mujeres víctimas de violencia y a las guarderías infantiles, cierres que han afectado a muchísimas mujeres de los sectores más vulnerables. Aunque el presidente argumentó los retiros de apoyo como medidas dirigidas a terminar con los malos manejos y la corrupción, no ofreció alternativas. La brecha se ha ampliado por declaraciones muy desafortunadas de AMLO, que minimizan la violencia, y por su discurso moralizador, que resulta cada vez más irritante. Generó mucha molestia la reimpresión de una cartilla moral (realizada por Alfonso Reyes en 1944) y el hecho de que el presidente les cediera a los grupos evangélicos la tarea de repartirla, y recientemente, en noviembre de 2020, el gobierno federal sacó una Guía Ética para la Transformación de México, con la que intentó “modernizar” el mensaje.²³ La cercanía de AMLO con el partido de los evangélicos (llamado Partido Encuentro Social antes de perder su registro y ahora recuperado como Partido Encuentro Solidario con las mismas siglas, PES), además de muy preocupante para los sectores democráticos, es otra causa del alejamiento de varios grupos feministas.

La politóloga Denise Dresser habla de “una confrontación reiterada” entre las feministas y AMLO, y describe a las feministas como “una fuerza que ha tomado al presidente por sorpresa, que amenaza con descarriar sus planes y dañar su reputación” (Dresser, 2020, p. 50). Esto se ha podido ver especialmente en las recientes manifestaciones en Ciudad de México, que Lucía Álvarez Enríquez describe que han ido *in crescendo*

23. Su distribución se hará entre los 8 millones de adultos mayores que son beneficiarios de programas sociales que impulsa el gobierno federal.

como “un movimiento álgido y novedoso, que en muchos sentidos puede catalogarse como de ‘nuevo tipo’” (Álvarez, 2020, p. 149). Y aunque coincido con ella en que ha sido la violencia contra las mujeres lo central en las protestas (y que AMLO no ha reconocido en su grave dimensión) la presencia del pañuelo verde también acompaña las marchas y manda un claro mensaje. Las manifestaciones se han convertido en una ola violeta salpicada de pañuelos verdes con consignas tipo “Que no haya aborto legal, también es violencia patriarcal”; “Aborto sí, aborto no, eso lo decido yo”; “Ni puta por coger, ni madre por deber, ni presa por abortar, ni muerta por intentar”.

Cada vez más las colectivas feministas optan por lo que Sidney Tarrow califica de política contenciosa:²⁴ “Los desafíos colectivos contenciosos suelen estar caracterizados por la interrupción, la obstrucción y la introducción de incertidumbre a las actividades de las demás personas” (Tarrow, 2011, p. 9). Tal es el caso de un grupo de feministas de entre 20 y 26 años, que mantuvo “tomado” durante 25 días el salón de Protocolos del Congreso del estado de Puebla mientras otro grupo feminista acampaba afuera, a media calle de la catedral poblana, con la exigencia de la legalización del aborto. Las integrantes de la colectiva Coatlicue Siempre Viva y Coordinadora Feminista Puebla, respaldadas por más de cien organizaciones y 600 activistas de todo el país, lograron un acuerdo con la mayoría de los diputados de la Junta de Gobierno y Coordinación Política para que se debata el tema. Esta es la primera vez que un grupo feminista toma un congreso local. La manta verde que exhibieron decía “Nosotras parimos, nosotras decidimos” (Arellano, 2020). Ellas son ejemplo de lo que Judith Butler califica de “vulnerabilidad en resistencia” (Butler, 2015): agencia política, prácticas de autodefensa, declaraciones transgresoras, actos de solidaridad e intervenciones artísticas que movilizan los afectos y la memoria, todo ello portando pañuelos verdes. Incluso las anarquistas, que operan como el “bloque negro”, traen consigo sus pañuelos verdes y sus feroces consignas contra

24. La traducción de “contentious” es “contencioso, altercador, disputador”.

el gobierno y contra AMLO se mezclan con los reclamos de justicia y las aspiraciones acerca de otro mundo posible.²⁵

Esta lucha feminista es una expresión de crisis democrática. México tiene una enorme cantidad de desafíos, y las tomas de inmuebles, las pintas, las marchas, expresan la ineficacia de las vías institucionales. Es lamentable que un presidente que arrasó en las elecciones por el apoyo popular se esté enemistando con un amplio sector de sus votantes. AMLO no ha podido trascender su ambigüedad ante el aborto, lo que podía entenderse, aunque no justificarse, en tiempos electorales, como una decisión estratégica para evitar ataques. A dos años de haber tomado protesta, no ha cambiado ni un ápice su postura sobre la cuestión.

Eso contrasta con la postura de otro mandatario contemporáneo, Alberto Fernández, quien, desde antes de asumir la presidencia en Argentina, se comprometió públicamente con la demanda. Durante su campaña visitó, con un grupo de dirigentes peronistas, al expresidente José Mujica en Uruguay y juntos se tomaron una foto con el pañuelo verde. Luego Mujica grabó un mensaje en video en el que, con su estilo sencillo, resumió uno de los conflictos mayores que existen por la penalización del aborto:

Mujeres pobres, aisladas y en soledad, tienen que hacerle frente a situaciones que no tienen salida y tienen un doble castigo. Un castigo de clase. Y tienen que cargar con la irresponsabilidad de los hombres. Por eso, mi solidaridad con el pueblo argentino, mi solidaridad por los que entienden estas cosas y la esperanza de que los que no entienden, en primer término, si son hombres, que se callen la boca (*El Diario de la República*, 2018).

Mujica aludía así a un aspecto del fenómeno que la Comisión Económica para América Latina y el Caribe (CEPAL) calificó como la “dinámica demográfica de la pobreza” (CEPAL, 2006), que agudiza las desigualdades sociales iniciales cuando las mujeres son obligadas a parir porque no pueden recurrir a abortos legales y seguros. En nuestra región algunas

25. El bloque negro es una de las tácticas de lucha de los anarquistas insurreccionalistas (Illades, 2019).

mujeres consiguen abortos ilegales en consultorios privados pagando altas sumas, mientras las demás arriesgan su salud y sus vidas; en especial quienes mueren, quedan dañadas o van a la cárcel por los abortos ilegales son las mujeres pobres: indígenas, campesinas y trabajadoras. El otro lado de esta dinámica es la maternidad forzada, que afecta más a las mujeres de los sectores vulnerables a edades mucho más tempranas que el promedio nacional, con adolescentes que interrumpirán los estudios para atender a sus hijos. Forzar a una mujer a proseguir un embarazo cuando no eligió ser madre es una forma de violencia, no solo con ella sino también con la criatura. Ya hay suficiente información sobre cómo los hijos no deseados sufren la falta de deseo materno y cómo posteriormente reproducen de múltiples formas el rechazo que padecieron. Entre los varios problemas que viven las latinoamericanas, el de la maternidad forzada concentra gran dolor e injusticia.

A 11 meses de asumir la presidencia en Argentina, Fernández apostó todo su capital político para presentar él mismo la propuesta sobre Interrupción Voluntaria del Embarazo (IVE) al Congreso. Plenamente consciente de que es un tema que polariza y puede significarle un costo político, aludió a la identidad de izquierda como motivo suficiente para abrir la puerta de las decisiones públicas a la demanda feminista.

El reciente proceso en Argentina

Si bien en América Latina subsisten restricciones legales contra el aborto, es relativamente fácil comprobar que prácticamente en la mayoría de los países ningún programa de partido político, ninguna decisión parlamentaria, ninguna consigna gubernamental tiene como objetivo someter a persecución y tratamiento criminal ante los tribunales de justicia a las mujeres que interrumpen sus embarazos. La excepción son los cinco países que lo prohíben totalmente (El Salvador, Honduras, Nicaragua, República Dominicana y Haití), donde hay mujeres encarceladas hasta por 30 años por abortos espontáneos (pérdidas gestacionales). En los demás países no existe una exigencia de que se cumpla la ley, como sí ocurre con otros temas como el crimen organizado o la violencia sexual.

Además, si se quisiera cumplir con la ley no alcanzarían las cárceles para encerrar a los cientos de miles de mujeres que abortan. Si el desuso fuera causa de derogación de las leyes, en muchos países latinoamericanos el régimen legal vigente que penaliza el aborto ya estaría derogado por obsoleto. ¿Por qué entonces hay tanta dificultad para modificar la ley para aumentar las causas de no punibilidad o cambiar al sistema de plazos? ¿Y por qué incluso hay tanta resistencia a dar debates públicos sobre el aborto? El temor de los políticos tiene nombre y apellido: iglesias católicas y cristianas. Ningún partido desea desatar una campaña en su contra desde los púlpitos o desde los medios de comunicación; ningún diputado católico o cristiano desea ser excomulgado, o tener que sacar a sus hijos de escuelas católicas. Nadie se quiere enfrentar con ese poder, excepto algunas figuras políticas notables, como las que he mencionado. La tendencia a legalizar el aborto voluntario que se había venido dando en el mundo a partir de finales del siglo XX (Ibáñez, 1992), en América Latina se topó con el poder de la Iglesia católica sobre los políticos supuestamente democráticos. El Vaticano rechaza todo aquello que supone una intervención en los procesos de la vida (anticonceptivos, aborto, incluso eutanasia), pues su dogma es que la mujer y el hombre no dan la vida, sino que son depositarios de la voluntad divina. Las sociedades democráticas europeas liberalizaron sus leyes en relación con el aborto a partir del reconocimiento de los derechos sexuales y reproductivos, y también por el avance de la información científica acerca del estatuto del embrión.²⁶ Hoy todas las sociedades europeas comparten una visión del aborto como un derecho de las mujeres y sus debates políticos y jurídicos han fortalecido la reflexión sobre las discriminaciones que produce la instrumentación de las mujeres como medio de reproducción.

Luigi Ferrajoli (1999) desarrolló una fundamentación jurídica a partir del reconocimiento de que justo por la diferencia sexual varones y mujeres no son jurídicamente iguales, lo que debe “traducirse en derecho

26. Los conocimientos científicos sobre desarrollo del embrión humano sostienen que este carece de vida independiente, ya que es totalmente inviable fuera del útero, y que su cerebro está apenas en una etapa inicial, pues no se ha desarrollado la corteza cerebral ni se han establecido las conexiones nerviosas hacia esa región que son indispensables para que puedan existir las sensaciones. Por tanto el embrión es incapaz de experimentar percepción sensorial alguna, como el dolor.

desigual o, si se quiere, sexuado” (Ferrajoli, 1999, p. 85). Dado que ninguna persona puede ser tratada como medio o instrumento, este jurista toma al aborto como un derecho de autodeterminación, exclusivo de las mujeres. Mientras Ferrajoli subraya que al derecho de libertad corporal le deben corresponder obligaciones públicas, concretamente exigibles, de asistencia y cuidado, para el Vaticano y los evangélicos el cuerpo de la mujer sigue siendo un “mero instrumento de Dios.” El rechazo a esta significación imaginaria de las mujeres como receptáculos para la llegada de una nueva vida está presente en la profunda rabia y el gran hartazgo que expresan las consignas en las manifestaciones feministas: “Saquen sus rosarios, de nuestros ovarios”.

En 2020, el 10 de diciembre, Día Mundial de los Derechos Humanos, la Cámara de Diputados argentina aprobó el proyecto de ley que envió el presidente Fernández con 131 votos en favor, 117 en contra y seis abstenciones. La votación en el Senado, fijada para el 29 de diciembre, duró hasta la madrugada del 30, cuando se aprobó con 38 votos en favor, 29 en contra, y una abstención. La Marea Verde estalló con júbilo en la calle, ante el estupor de los grupos conservadores, llamados “celestes”, que confiaban en la influencia del papa argentino.

En Argentina, la postura que se denomina “pro-vida” retomó el dispositivo de los pañuelos, pero de color azul celeste. Los “celestes” siguen la estrategia analizada por Gianella Malca: esconden sus posicionamientos religiosos tras un discurso laico y de *expertise* científica. Mariana Carbajal (2020) entrevistó a dos investigadoras de la Universidad de Buenos Aires (UBA), María Alicia Gutiérrez y Victoria Pedrido, quienes documentan la transformación de las narrativas dogmáticas eclesiales en un discurso supuestamente sustentado en la ciencia, el derecho y la ética. Estas investigadoras encuentran que los celestes dirigen su crítica al gobierno y sus políticas públicas por su ineficacia para resolver los problemas de la pobreza y el desempleo y por no ofrecer condiciones dignas de vida. Además, son punitivistas, convencidos de que con mayores castigos se resuelve el conflicto social. Su argumentación no va únicamente contra el aborto, sino que pretende recuperar un orden conservador, en la economía, la política y la vida social. De ahí que denuncien “la ideología de género”, con consignas que se desplazan por

todo el continente como #ConMisHijosNoTeMetas, y que defienden la familia tradicional, con sus roles complementarios entre mujeres y hombres. “Hay una circulación de las acciones y las articulaciones, en los distintos países, hacia niveles regionales y globales”, dice Gutiérrez y precisa: “colocan a los feminismos y grupos LGBTTIQ+ en el centro de la mira, a quienes acusan de ser una propuesta desintegradora del orden social” (Carbajal, 2020).

Las investigadoras señalan que estos grupos se definen como “conservadores populares” y que el hilo conductor que los hilvana a todos es “la defensa de la vida”. Su estrategia se basa en la captación de jóvenes vía la utilización de redes y de *influencers*, y en la formación de coaliciones con gran presencia territorial, tanto a nivel nacional como regional. Una de las principales articulaciones celestes es una coalición de juventudes llamada el Frente Joven, que ya cumplió 10 años, y que tiene presencia en Argentina, Ecuador, Perú y Paraguay. Su lema, que cualquiera podría compartir, es “Construyendo una sociedad más digna”. Buscan formar cuadros políticos para las elecciones legislativas, incluso ya lanzaron un nuevo partido, el Partido Uno (Una Nueva Oportunidad) en nueve provincias argentinas. Usan el lenguaje de los derechos humanos, aunque tergiversan su sentido, y proponen cambiar la política pública. Su lema es: “Sin vida no hay derechos y sin derechos no hay futuro”. La consigna que llevaron al Congreso, tanto en 2018 como en 2020, es: “la vida no se debate”. Esto coincide con la invariable postura cristiana acerca del “don de la vida”. Durante la última audiencia del año en la Biblioteca del Vaticano, Bergoglio no hizo referencia al caso de Argentina, pero dijo: “Los cristianos, como todos los creyentes, bendicen a Dios por el don de la vida. Vivir es ante todo haber recibido la vida” (*Página 12*, 30 de diciembre de 2020).

Gutiérrez advierte que estos grupos han abandonado casi totalmente el discurso católico religioso y se han centrado en el discurso de la ciencia y lo jurídico: “Lo vimos en el debate de este año en Diputados y luego en el Senado. Incluso en la última en cíclica del Papa tampoco hay mucha referencia a Dios sino a la amistad, a la solidaridad, además del gran ataque al modelo neoliberal y a la globalización” (Carbajal, 2020). Por su parte, Pedrido señala que “Lo que hace este papado es justamente traducir a un

lenguaje más ameno, popular, más comunitario, todo el aparato teórico, más erudito, en contra del género, de las luchas feministas y LGBTIQ” (Carbajal, 2020). Estos fundamentalistas han cambiado estratégicamente su narrativa, no hacen declaraciones relacionadas con la religión, pero van en la línea de Bergoglio, que habla de la fraternidad entre hombres y mujeres, y en contra de la “cultura del descarte”. Mientras el Senado debatía, el papa tuiteó: “El Hijo de Dios nació descartado para decirnos que toda persona descartada es un hijo de Dios. Vino al mundo como un niño viene al mundo, débil y frágil, para que podamos acoger nuestras fragilidades con ternura”. Después de la aprobación, los obispos argentinos emitieron un comunicado a través de la Conferencia Episcopal Argentina (CEA): “Esta ley que ha sido votada ahondará aún más las divisiones en nuestro país”. También felicitaron a los diputados y senadores que “valientemente se han manifestado a favor del cuidado de toda la vida” y pidieron defenderla “sin claudicaciones”. El texto de la CEA concluyó señalando que eso “nos hará capaces de construir una Nación justa y solidaria, donde nadie sea descartado y en la que se pueda vivir una verdadera cultura del encuentro” (Página 12, 30 de diciembre de 2020).

En contraposición a esa abstracta defensa de la vida se encuentra la defensa concreta a tomar decisiones sobre el propio cuerpo a partir de principios democráticos fundamentales: la libertad de conciencia, el laicismo y el derecho a la no intervención del estado en cuestiones de autonomía personal. Está claro que tanto para José Mujica como para Alberto Fernández responder a la demanda feminista tiene consecuencias en el tipo de sociedad que se desea construir. Y si, como se ha repetido hasta el cansancio, un objetivo de la legalización es eliminar la injusticia social que genera la ilegalidad y erradicar los altos costos humanos, económicos y sanitarios concomitantes, ¿qué implica que gobiernos supuestamente democráticos cierren los ojos ante la flagrante desigualdad de acceso a buenos y caros servicios de aborto ilegal y el riesgo que ocasionan otros abortos ilegales? La libertad y la salud de las mujeres no debería ser una moneda de cambio en la política, y es indignante que sea así en muchos países de nuestra región, donde las mujeres no son vistas como ciudadanas con derechos. En Uruguay y Argentina las acciones de la ciudadanía ampliaron los márgenes de lo que se consideraba aceptable, y

transformaron una práctica que se criminalizaba en un derecho. ¿Qué se requerirá para que en los demás países del continente se acabe con la criminalización que afecta a las mujeres?

Hoy, cuando en varios países latinoamericanos se perfilan crisis políticas capaces de desdibujar las coordenadas del proyecto democrático, se requiere más que nunca de figuras políticas con convicciones democráticas y feministas, como Mujica y Fernández. Evidentemente una movilización popular como la de Argentina es muy elocuente, pero el bajo perfil del tema del aborto en el espacio público de otras sociedades latinoamericanas puede ser engañoso. No hay que desestimar el flujo de ese “río subterráneo” de las colectivas feministas. La izquierda democrática tendría que ver que, a pesar de ciertas expresiones desordenadas, incluso violentas, las movilizaciones feministas que exigen este cambio en la ley cuentan con argumentaciones válidas apoyadas en cifras inquestionables, que revelan una desigualdad estructural profunda que toda democracia debería proponerse eliminar. ¿Cómo se posicionarán nuestras democracias latinoamericanas, si así las podemos calificar, ante lo ocurrido en Argentina?

Conclusiones: el desafío democrático ante el fundamentalismo religioso

Guillermo O’Donnell (2008) ha señalado que la experiencia de América Latina muestra que el régimen democrático no garantiza, por sí mismo, la vigencia de otros aspectos –civil, social y cultural– de la ciudadanía. Ese parece ser el caso de la legalización del aborto. El feminismo –como idea radical y aspiración igualitaria– tiene una larga historia, pero el activismo feminista es resultado no solo del contexto político sino también de un proceso subjetivo, y cada generación produce nuevas expresiones. Hoy el triunfo de la Marea Verde en Argentina refuerza la percepción de que el aborto legal es una reivindicación democrática.

La problematización crítica que han hecho las diversas corrientes feministas, con sus proclamas anticapitalistas, ha destacado las restricciones patriarcales y las violencias sexistas presentes en la ilegalidad actual del aborto voluntario.

En la actualidad, la cuestión crucial se centra en determinar quién decide si un embarazo debe o no proseguir. La disyuntiva marca dos campos: en uno se ubican quienes, sin asumir la responsabilidad cotidiana de la crianza, tienen el poder para impedir o favorecer que se dé dicho nacimiento, y en el otro están quienes tendrán que asumir en el día a día, afectiva y económicamente, a la criatura que nazca. La prescripción del Vaticano de aceptar “todos los hijos que Dios mande” no está respaldada materialmente por ninguna instancia de la Iglesia católica. Tampoco ningún estado está dispuesto a solventar los costos económicos que dicho *dictum* implica, por lo que las mujeres acaban siendo forzadas a asumir las consecuencias del embarazo. Que la crianza infantil sea una responsabilidad individual fortalece la consideración del aborto como una responsabilidad también individual. Una sociedad democrática no puede operar bajo dictados divinos, como el de creer que tener hijos es un regalo del cielo, sino debe ver la maternidad como una elección amorosa que requiere compromiso y trabajo. Pero redefinir la maternidad como una voluntad gozosa y responsable implica hacer un reordenamiento jurídico: las mujeres deben poder decidir si continuar o no un embarazo. La maternidad forzada es una violencia a todas luces inaceptable.

Las actuales luchas de las mujeres por decidir sobre su cuerpo expresan nuevas maneras de verse ellas mismas y de ver la vida: rechazan el fatalismo biológico de la consigna de tener todos los hijos que Dios mande, desmitifican la maternidad como el destino “natural” de las mujeres, priorizan otras elecciones vitales e incluso inauguran una decisión moderna: la de no ser madres. Hoy en día, diversas tendencias feministas se proponen erradicar la exclusión y la discriminación estructurales que implican la maternidad forzada y la dinámica demo gráfica de la pobreza, y sostienen que la prohibición que atenta contra las mujeres deriva de la arraigada tradición patriarcal de las religiones.

El aborto es un tema ante el cual no existe la posibilidad de convencer a quienes se oponen a su legalización, pues, aunque la religión debería aceptar lo que la ciencia sabe, la fe de los creyentes se aferra al dogma. Ante posturas irreconciliables, es necesario tomar decisiones políticas. Por eso Chantal Mouffe insiste en plantear que la “incapacidad para formular los problemas que enfrenta la sociedad de un modo político

y para concebir soluciones políticas a esos problemas lleva a enmarcar un número creciente de cuestiones en términos morales” (Mouffe, 2014, p. 140). Eso es más que evidente en la forma en que la criminalización del aborto voluntario que defienden grupos católicos y cristianos ha tomado la forma de una cruzada religiosa, con un discurso moralizante. Jaris Mujica (2007) señala que en la actualidad los grupos que se oponen a la legalización del aborto desde una supuesta “defensa de la vida” son poderosas agrupaciones que penetran las estructuras formales de nuestras democracias. Y no cuesta mucho ver cómo su discurso moralizador consolida prejuicios sexistas y moviliza pánicos sociales. Así, en muchos de nuestros países, la alianza del fundamentalismo eclesiástico con el conservadurismo local fortalece situaciones desalentadoras, al seguir obstaculizando un tratamiento político de una práctica vital para la autonomía de las mujeres. Un aspecto grave de esa postura es la forma en que se rehúyen –o censuran– los debates en los medios de comunicación, mientras los canales televisivos religiosos persisten en su mensaje sobre combatir “los asesinatos de inocentes”.

Esto hace que en varios países de América Latina se viva una simulación respecto de qué implica ser un gobierno democrático, pues el poder religioso se impone en las mentes de quienes gobiernan y hacen las leyes. Nuestras democracias tienen más fragilidades que las que pensábamos, y han generado reacciones muy nocivas como las de orquestar amplias campañas contra la diversidad (sexual, religiosa, étnica, cultural) para obtener réditos políticos. No es casual que en años recientes muchos liderazgos neopopulistas, aprovechando esta oleada religiosa contra los feminismos y la diversidad sexual, hayan instalado en el centro de su agenda el combate a los derechos sexuales y reproductivos. El caso de Brasil es paradigmático pues figuras cristianas ocupan posiciones en el gobierno, desde donde lanzan campañas conservadoras y moralistas, como hace Damares Alves, la pastora evangélica que dirige el Ministério da Mulher, Família e dos Direitos Humanos. Las implicaciones del déficit democrático son varias, pero una indudable es el avance de posiciones fundamentalistas en temas de sexualidad y procreación. En torno al significado político que se le da a la democracia, la Marea Verde ha ampliado la discusión acerca de los mecanismos e instituciones que

garantizan un sistema democrático y ha introducido la necesidad de soberanía sobre el propio cuerpo: “mi cuerpo, mi decisión”. La autonomía personal (es decir, la libertad para decidir en lo que le incumbe a cada persona, sin intervenciones externas) es hoy la piedra angular de movimientos sociales que luchan contra creencias religiosas y prejuicios culturales. Sea la despenalización de las drogas, el reconocimiento de otras identidades (como las trans y *queers*), el matrimonio igualitario o la interrupción del embarazo, existen amplias franjas de ciudadanos cuyas orientaciones y opciones de vida son incompatibles con un modelo uniforme de persona, de familia y de sociedad. No es posible pensar en una consolidación democrática si se persiste en mantener reglas y prohibiciones basadas en dogmas religiosos o “tradiciones culturales” que, por definición, impiden el libre desarrollo de la personalidad y limitan la posibilidad de una convivencia pacífica y libre.

Además de analizar cómo la decisión política sobre el aborto exhibe problemas fundamentales del funcionamiento de los sistemas democráticos, vale la pena analizar el papel que juega la agenda feminista para avanzar una política de izquierda; por ejemplo, ¿la demanda de la legalización del aborto sirve para radicalizar la democracia? Este tipo de análisis político vuelve a poner la atención en la importancia del vínculo entre los feminismos y la izquierda. En México, la crisis política de las feministas con el gobierno de AMLO tiene que ver precisamente con que el presidente parece no entender que la inclusión democrática de las mujeres implica que ellas deben tener un papel activo en la redefinición del propio contenido de la dimensión de ciudadanía, en especial, respecto de ciertas necesidades que las afectan directamente.

Trasladar el aborto del código penal para llevarlo a la política de salud pública es una empresa que no solo requiere cambios legales; también requiere un esfuerzo de largo aliento para definir una política de salud de acuerdo con bases científicas en un continente donde el acceso de la ciudadanía a los servicios sanitarios universales es aún una utopía. ¿Bastará con el impulso de la Marea Verde, y su articulación de grupos y personas muy diversas, para detonar el cambio democrático que logre que en el resto de los países de América Latina el aborto se convierta en un tema a ser atendido legalmente en las clínicas de salud? Tal vez, pero para que eso

ocurra las feministas requieran consolidar, como ocurrió en Argentina, alianzas más amplias que inscriban su reclamo en las agendas de otros movimientos como una cuestión de principios democráticos.

No va a ser fácil enfrentar a la estrategia del proyecto conservador que defiende ese abstracto “derecho a la vida”, pues la narrativa que utiliza lo inscribe en un anhelo de “dignidad” que comparten amplios sectores. Tal vez una tarea democrática sea denunciar el fundamentalismo y la moralización inherentes a esa visión. Mouffe señala que las consecuencias del desplazamiento de la política por la moralidad es que “la esfera pública democrática ha resultado seriamente debilitada por la falta de un debate propiamente ‘agonístico’ en torno a posibles alternativas al orden hegemónico existente” (Mouffe, 2016, p. 79). Esa es, quizás, la mayor carencia que padecemos en América Latina, pues en nuestros países no hay un debate público acerca del aborto que confronte al discurso fundamentalista. Lo que tenemos de sobra son voceros religiosos, cuyas amenazas y prejuicios impactan las subjetividades, mientras el silencio de las figuras políticas su puestamente democráticas encubre la extendida y riesgosa práctica de los abortos ilegales que se llevan a cabo todos los días, en todos los países del continente.

Bibliografía

Abracinskas, Lilián y Alejandra López Gómez (2006). Análisis feminista del debate social sobre el aborto en Uruguay. Un tema de la agenda democrática. En Susana Checa (comp.), *Realidades y coyunturas del aborto. Entre el derecho y la necesidad*. Buenos Aires: Paidós.

Álvarez Enríquez, Lucía (2020). El movimiento feminista en México en el siglo XXI: juventud, radicalidad y violencia. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, 240, 147-175.

Arellano, Mely (30 de noviembre de 2020). Siete días y poco diálogo: así es la inédita toma del Congreso de Puebla por feministas. *Animal Político*.

Beltrán y Puga, Alma (2018). La jurisprudencia constitucional sobre el aborto en México. En Paola Bergallo, Isabel Cristina Jaramillo Sierra y Juan Marco Vaggione (comps.), *El aborto en América Latina. Estrategias jurídicas para luchar por su legalización y enfrentar las resistencias conservadoras* (pp. 57-79). Buenos Aires: Siglo XXI /Red Alas.

Bergallo, Paola; Isabel Cristina Jaramillo Sierra y Juan Marco Vaggione (2018). Las tramas del aborto en América Latina. En Paola Bergallo, Isabel Cristina Jaramillo Sierra y Juan Marco Vaggione (comps), *El aborto en América Latina. Estrategias jurídicas para luchar por su legalización y enfrentar las resistencias conservadoras* (pp. 11-14). Buenos Aires, Siglo XXI / Red Alas.

Butler, Judith (2015). *Notes toward a performative theory of assembly*. Cambridge: Harvard University Press.

Butler, Judith (2017). *Cuerpos aliados y lucha política. Hacia una teoría performativa de la asamblea*: Buenos Aires: Paidós.

Campbell, Patricia (2018). Making sense of the abortion pill: a sociotechnical analysis of RU486 in Canada. *Health Sociology Review*, 27(2), 121-135.

Carbajal, Mariana (2006). Una demanda ciudadana: la despenalización del aborto en Uruguay. *Debate Feminista*, 34, 116-127.

Carbajal, Mariana (28 de diciembre de 2020). Quiénes son los nuevos celestes y su retórica laica. *Página 12*, <<https://www.pagina12.com.ar/313972-quienesson-los-nuevos-celestes-y-su-retorica-laica>>.

CEPAL (Comisión Económica para América Latina y el Caribe) (2006). *Panorama social de América Latina*, Chile, Edición 2005.

Cook, Rebeca J., Joanna N. Erdman y Bernard M. Dickens (editores) (2016). *El aborto en el derecho transnacional. Casos y controversias*. México: Fondo de Cultura Económica.

Couzinet, Beatrice, *et al.* (1986). Termination of early pregnancy by the progesterone antagonist RU486 (mifepristone). *New England Journal of Medicine*, vol. 315, núm. 25, 1565-1570.

CRLP (2000). *La Iglesia Católica en las Naciones Unidas: un obstáculo para los derechos sexuales y reproductivos de las mujeres*. Colección de documentos del CRLP. Nueva York: Center for Reproductive Law and Policy.

Dresser, Denise (11 de octubre de 2020). AMLO y las feministas: crónica de una confrontación reiterada. *Proceso*, 2293, 50-51.

El Diario de la República (20 de julio de 2018). Mujica se manifestó a favor del aborto legal. *Sección País*. <https://www.eldiariodelarepublica.com/nota/2018-7-20-9-54-0-mujica-se-manifesto-a-favor-del-aborto-legal> [El video puede consultarse en <https://www.youtube.com/watch?v=XJ-aMldNuSY>].

Elizalde, Silvia y Natacha Mateo (2018). Las jóvenes: entre la marea verde y la decisión de abortar. *Salud Colectiva*, 14 (3), 433-446.

Enríquez, Lourdes y Claudia de Anda (coords.) (2008). *Despenalización del aborto en Ciudad de México. Argumentos para la reflexión*. México: PUEG/GIRE/IPAS.

Espinoza, Henry *et al.* (2002). Mechanisms for pregnancy termination. A Review of the Literature and Its Potential Role in Mexico and Latin America. *Gaceta Médica de México*, 138(4), 347-356.

Ferrajoli, Luigi (1999). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Editorial Trotta.

Ferree, Myra Marx y Carol McClurg Mueller (2007). Feminism and the women's movement: A global perspective. En David A. Snow, Sara A. Soule y Hanspeter Krieski (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements* (pp. 576-607). Oxford: Blackwell Publishing.

Franco, Jean (1998). Defrocking the Vatican: Feminism's secular Project. En Sonia E. Álvarez, Evelina Dagnino y Arturo Escobar (eds.), *Cultures of politics. Politics of cultures. Re-visioning Latin American social movements*, Boulder: Westview.

Franco, Jean (2003). Deponer al Vaticano: el proyecto secular del feminismo. *Debate Feminista*, 27, 28-44.

Freire, Victoria (2019). De la marea verde a la marea ciudadana. En VV. AA., *La cuarta ola feminista* (pp. 87-97). Buenos Aires: Mala Junta Poder Feminista.

Gianella Malca, Camila (2018). Movimiento transnacional contra el derecho al aborto en América Latina. En Paola Bergallo, Isabel Cristina Jaramillo Sierra y Juan Marco Vaggione (comps.), *El aborto en América Latina. Estrategias jurídicas para luchar por su legalización y enfrentar las resistencias conservadoras* (pp. 351-377). Buenos Aires: Siglo XXI /Red Alas.

GIRE (Grupo de Información en Reproducción Elegida) (2013). *Omisión e indiferencia*. México.

Hare, Richard (1982). *Moral Thinking*. Oxford: Oxford University Press.

Htun, Mala (2003). *Sex and the state. Abortion, divorce and the family under Latin American dictatorships and democracies*. Massachusetts: Cambridge University Press.

Ibáñez, José Luis (1992). *La despenalización del aborto voluntario en el ocaso del siglo XX*. Madrid: Siglo XXI.

Illades, Carlos (diciembre 2019). El fuego y la estopa. El anarquismo insurreccional en México. *Nexos*. <https://www.nexos.com.mx/?p=45982>

Lamas, Marta (2015). *El largo camino a la ILE. Mi versión de los hechos*. México: PUEG/UNAM.

Lamas, Marta (2017). *La interrupción legal del embarazo. El caso de la Ciudad de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lamas, Marta (2008). El aborto en la agenda del desarrollo en América Latina. *Perfiles Latinoamericanos*, 31.

Larrondo, Marina y Camila Ponce Lara (eds.) (2019). *Activismos feministas jóvenes. Emergencias, actrices y luchas en América Latina*. Buenos Aires: CLACSO.

Manzano, Valeria (2019). Feminismo y juventud en la Argentina del siglo XX. En Marina Larrondo y Camila Ponce Lara (eds.), *Activismos feministas jóvenes. Emergencias, actrices y luchas en América Latina* (pp. 41-58). Buenos Aires: CLACSO.

Melucci, Alberto (1999). *Acción colectiva, vida cotidiana y democracia*. México: El Colegio de México.

Minici, Florencia (2018). Resistencia permanente. En Malena Nijensohn (comp.), *Los feminismos ante el neoliberalismo* (pp. 39-50). Buenos Aires: La Cebra/ LatFem.

Monsiváis, Carlos (1991). De cómo un día amaneció Pro Vida con la novedad de vivir en una sociedad laica. *Debate Feminista*, 3, 82-88.

Mouffe, Chantal (2014). *Agonísticamente*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Mouffe, Chantal (2016). Política y pasiones, las apuestas de la democracia. En Leonor Arfuch (comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Mujica, Jaris (2007). *Economía Política del Cuerpo. La reestructuración de los grupos conservadores y el biopoder*. Lima: Centro de Promoción y Defensa de los Derechos Sexuales y Reproductivos.

Navarro, Marysa y María Consuelo Mejía (2006). La red latinoamericana de Católicas por el Derecho a Decidir. En Nathalie Lebon y Elizabeth Maier (coords.), *De lo privado a lo público. 30 años de lucha ciudadana de las mujeres en América Latina*. México: LASA/Siglo XXI.

O'Donnell, Guillermo (2008). Hacia un Estado de y para la democracia. En Rodolfo Mariani (coord.), *Democracia/Estado/Ciudadanía. Hacia un Estado de y para la Democracia en América Latina* (pp. 25-62). Lima: PNUD/ONU.

Página 12 (30 de diciembre de 2020). La reacción del Papa ante la legalización del aborto. <https://www.pagina12.com.ar/314455-la-reaccion-del-papa-an-te-la-legalizacion-del-aborto>

Peker, Luciana (2019). *La revolución de las hijas*. Buenos Aires: Paidós.

Ramos, Rebeca (20 de octubre de 2020). Entrevista personal.

Salvioni, Daniela, Anders Stephanson y Luciana Castellina (1986). Luciana Castellina and the dialogue with the PCI: An interview. *Social Text*, 13/14, 67-82.

Seca, María Victoria (2019). “Estamos haciendo historia”: activismos juveniles por el derecho al aborto en Mendoza, Argentina. En Marina Larrondo y Camila Ponce Lara (eds.), *Activismos feministas jóvenes. Emergencias, actrices y luchas en América Latina* (pp. 79-98). Buenos Aires: CLACSO.

Sheldon, Sally (2016). El marco de referencia médico y el aborto medicamentoso temprano en el Reino Unido. ¿Cómo puede un Estado ejercer control sobre la ingesta de una píldora? En Rebecca J. Cook, Joanna N. Erdman y Bernard M. Dickens (eds.), *El aborto en el derecho transnacional. Casos y controversias*. México: Fondo de Cultura Económica.

Soria, Jimena y Regina Tamés (2018). ¿Liberalización total? Los retos del aborto en México. En Paola Bergallo, Isabel Cristina Jaramillo Sierra y Juan Marco Vaggione (comps.), *El aborto en América Latina. Estrategias jurídicas para luchar por su legalización y enfrentar las resistencias conservadoras* (pp. 139-151). Buenos Aires: Siglo XXI /Red Alas.

Tamés, Regina (26 de octubre de 2020). Entrevista personal.

Tarrow, Sidney G. (2011). *Power in movement. Social movements and contentious politics*. Nueva York: Cambridge University Press.

Taylor, Verta y Nella Van Dyke (2007). Get up, stand up: Tactical repertoires of social movements. En David A. Snow, Sara A. Soule y Hans Peter Krieski (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements* (pp. 262-293). Oxford: Blackwell Publishing.

Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa*

Las “guerras en torno a la sexualidad”

En el capitalismo tardío, la búsqueda de placer sexual ha transformado el paradigma de la sexualidad y se ha pasado del sexo procreativo al sexo recreativo. En la sexualidad, y en concreto en las relaciones sexuales, se organiza la vida social y las personas son clasificadas según esquemas que valoran o estigmatizan ciertas prácticas y conductas. Por eso una relación sexual nunca es simplemente el encuentro de dos cuerpos, sino que también es una puesta en acto de las jerarquías sociales y de las concepciones morales de una sociedad (Illouz, 2014).

Desde finales de la década de 1960 e inicios de la de 1970, la libertad sexual de las mujeres fue una reivindicación sustantiva de la segunda ola feminista. Y desde muy temprano surgieron profundas diferencias en la conceptualización de la llamada “prostitución”.¹ Si bien las *Sex War* han ocurrido principalmente en el movimiento feminista estadounidense, su influencia teórica y política ha enmarcado la disputa feminista en todo el mundo. Esto responde a lo que Bolívar Echeverría (2008) calificó como la “americanización de la modernidad”, o sea a que la tendencia principal de desarrollo en el conjunto de la vida económica, social y política es la

* Extraído de Lamas, Marta (2016). Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa. *Debate Feminista* (PUEG-UNAM), (51).

1. No me gusta hablar de *prostitución* porque es un término que únicamente alude de manera denigratoria a quien vende servicios sexuales, mientras que *comercio sexual* da cuenta del proceso de compra-venta, que incluye también al cliente. Por eso en estas páginas pongo el término entre comillas.

americana. Por eso no es rara la “americanización” del debate feminista mundial, por el papel determinante que han tenido las publicaciones y el activismo de las feministas estadounidenses.

A finales de 1971, en una conferencia en Nueva York sobre “La eliminación de la prostitución” se dio una álgida confrontación entre feministas y trabajadoras sexuales, a la que asistió Kate Millet. Dicha confrontación dividió a las feministas, y algunas secundaron la postura reivindicativa del trabajo sexual de las *hookers*. Dos años después, Millet publicaría *The Prostitution Papers*, donde consigna que “las feministas ven esta objetivización sexual como deshumanizante y degradante, y la degradación peor es la que experimentan las mujeres que venden sus cuerpos para ganarse la vida” (Millet, 1973, p. 13, mi traducción).²

Para esas feministas neoyorkinas el problema de fondo era la brutal comercialización de los cuerpos de mujeres por el patriarcado capitalista, mientras que del otro lado de la Unión Americana, en California, surgiría una distinta reflexión política: la necesidad de activismo a favor de los derechos de las trabajadoras sexuales. En 1972, varias amas de casa –entre las que había lesbianas y prostitutas– fundan *Whores, Housewives and Others* (WHO) en California para luchar contra “la hipocresía de las leyes que controlan la sexualidad femenina, especialmente la prostitución” (Chateauvert, 2013, p. 22). Diez años después, en 1982, la *National Organization for Women* formó un comité sobre derechos de las “prostitutas” al mismo tiempo que estalló la confrontación pública entre feministas durante la famosa Conferencia sobre Mujeres y Sexualidad, realizada en Barnard.³ Dicha conferencia visibilizó públicamente las profundas diferencias entre las feministas que veían toda relación sexual (incluso la mercantil) como liberadora y las que la conceptualizaban como opresiva, y se exhibió la confrontación entre feministas pro-trabajadoras sexuales y feministas anti-prostitución. El contraste entre esas dos posturas se sostiene hasta la fecha.

El naciente movimiento de liberación de la mujer tendría gran impacto entre trabajadoras sexuales de muchos países. Entre 1975 y 1985,

2. El pequeño libro (Millet, 1973) consta de una reflexión y cuatro entrevistas a “prostitutas”.

3. Carol Vance (1984) publicó una antología con una selección de los textos presentados en dicha conferencia.

diversas organizaciones de “prostitutas” surgieron en Europa, casi siempre vinculadas a las feministas.⁴ Hacia mediados de la década de 1980, los grupos ya conectados entre sí empezaron a realizar foros y encuentros. En 1984 se llevó a cabo el *Women’s Forum on Prostitutes’ Rights* en Estados Unidos. En 1985 se realizó en Amsterdam el Primer Congreso Mundial de Prostitutas, y ahí mismo se fundó el *International Committee on Prostitutes’ Rights* (ICPR). Al segundo congreso, verificado en Bruselas en octubre de 1986, asistió Tatiana Cordero, de la Asociación de Mujeres Trabajadoras Autónomas de Ecuador que había surgido en 1982 en la provincia de El Oro y logró su estatus oficial en 1987 (Abad, *et al.*, 1998). Esta será la primera asociación con un proceso organizativo en América Latina; las demás despuntaron después, cuando se conformó la Red de Trabajadoras Sexuales de Latinoamérica y el Caribe.⁵

En 1986, en una sesión del Parlamento Europeo, el debate sobre una resolución sobre la violencia contra las mujeres (documento A2-44/86), que incorporaba la distinción planteada por el *International Committee on Prostitutes’ Rights* (ICPR), entre el trabajo sexual en sí mismo y la violencia del tráfico de mujeres, y recogía no solo las demandas de auto-representación y protección de los derechos civiles de las “prostitutas”, sino además planteaba la exigencia a los gobiernos europeos de incluir a estas mujeres en sus deliberaciones sobre las políticas respecto de la prostitución, significó un triunfo parcial de las trabajadoras sexuales. Digo parcial, pues en la concepción que se hizo del problema se caracterizó la “prostitución” como una forma de explotación de las mujeres, y el documento quedó ambiguo: apoyaba el derecho de las mujeres a

4. Una relación de los grupos europeos se encuentra en Pheterson (1989).

5. En Uruguay en 1985 se crea la Asociación de Meretrices Profesionales del Uruguay (AMEPU) y logra su reconocimiento jurídico en 1988. En 1987, en Brasil, Gabriela Leite funda la Asociación Nacional de Prostitutas, con sede en Río de Janeiro, y lleva a cabo la Primera Conferencia de Prostitutas; en octubre de ese mismo 1987, en San José Costa Rica se establece la Red de Mujeres Trabajadoras Sexuales de Latinoamérica y el Caribe (RedTraSex) donde hoy participan organizaciones de trabajadoras sexuales de 15 países. A lo largo de la década de 1990 surgirán más grupos organizados, como la Asociación de Mujeres Meretrices de la Argentina (AMMAR) en 1994; en República Dominicana, el Movimiento de Mujeres Unidas (MODEMU) nació en noviembre de 1997; en México, la Organización Mujer Libertad de Querétaro, en 1997, y en 1998 mujeres de 18 estados de la república fundan la Red Mexicana de Trabajo Sexual; en Chile la fundación Margen aparece en 1998.

trabajar de “prostitutas”, pero al mismo tiempo hablaba de la necesidad de disuadirlas (Pheterson, 1989).

Mientras que los diputados conservadores manifestaban su indignación por que en el Parlamento “se le diera la palabra a las putas”, el grupo *Women’s Organization for Equality* (WOE), que reunía a feministas de varios países residentes en Bruselas y que se comunicaban entre sí en inglés, se juntó varias veces con el *International Committee on Prostitutes Rights*. Después de escuchar a las “prostitutas”, unas feministas aceptaron que si las propias mujeres insistían en trabajar y en que no habían sido engañadas, había que respetar su decisión, mientras que otras siguieron convencidas de que la “prostitución” era una actividad degradante (Pheterson, 1989). Mientras las feministas se dividían, el *International Committee on Prostitutes Rights* emitió una declaración donde separaba conceptual y discursivamente la trata de mujeres y el trabajo sexual elegido.⁶ Varios grupos feministas europeos denunciaron la hipocresía y el puritanismo en relación con el comercio sexual e insistieron en la necesidad de distinguir las prácticas abusivas de otras formas de coordinación y administración del trabajo sexual, e inclusive propusieron cooperativas manejadas por las propias trabajadoras. Pese a ello, la confrontación entre las dos posturas feministas ya estaba en marcha y los avances logrados en relación con la organización internacional, los derechos laborales y la sindicalización se detuvieron ante el activismo de un sector del movimiento feminista que cuestionó duramente “la prostitución” y cuyo discurso fue el vínculo sexualidad/violencia, lo que definió las tomas de posición.

Entre tanto, en Estados Unidos lo que fortalecería sustantivamente a las abolicionistas fue la política antisexualidad de Reagan (1981-1989), que se prolongaría con Bush padre (1989-1993) y Bush hijo (2001-2009) en la presidencia de Estados Unidos. Esa política conservadora iba no solo en contra de la pornografía y la prostitución, sino también contra la educación sexual, los servicios anticonceptivos, la despenalización del

6. Los nueve puntos que planteaba eran: 1: autonomía financiera; 2: elección ocupacional; 3: alianza entre mujeres; 4: autodeterminación sexual; 5: desarrollo infantil sano; 6: integridad; 7: pornografía; 8: migración y tráfico, y 9: un movimiento para todas las mujeres. Además, se pronunciaba contra la prostitución de menores (Pheterson, 1989).

aborto, la autonomía sexual y el derecho a la privacidad de los adolescentes. Los conservadores religiosos condenaban la sexualidad fuera del matrimonio por considerarla pecaminosa; veían la “prostitución” como una amenaza para la institución de la familia y, por lo tanto, como una fuente de decadencia moral en la sociedad. El marco interpretativo de la postura abolicionista respecto del comercio sexual lo estableció Kathleen Barry⁷ al definir la prostitución como “esclavitud sexual”. Barry impulsaría la fundación en 1988 de la organización abolicionista *Coalition Against Trafficking in Women* (CATW), y también ese año aparecería el libro de Carole Pateman (1989) *El contrato sexual*, que plantea que al contrato social lo subyace un “contrato sexual”: los hombres dominan a las mujeres y ellas deben otorgarles servicios sexuales y domésticos. Así se constituye el patriarcado moderno, con ese “contrato sexual” que sostiene el contrato social establecido entre hombres. Según Pateman, “comercio sexual” es un eufemismo que oculta la esclavitud sexual de las prostitutas.

Muchas feministas coincidieron con Barry en su planteamiento en *Esclavitud sexual de la mujer* (1979), donde sostiene que los valores que las mujeres siempre le han atribuido a la sexualidad habían sido distorsionados y destruidos conforme habían sido “colonizadas” a través tanto de la violencia sexual como de la supuesta liberación sexual. Según Barry, las mujeres vinculan el sexo con el amor, por lo que la experiencia “positiva” del sexo debe basarse en la intimidad; de ahí que el sexo no deba comprarse ni obtenerse por medio de la fuerza. Esta postura, que descarta totalmente la idea de una sexualidad recreativa en busca de placer, sirvió para unir a muchas feministas con los religiosos puritanos en una cruzada moral para “abolir” el comercio sexual.

Será justamente a inicios de la década de 1990 cuando el discurso feminista en contra de la violencia hacia las mujeres se fortalezca con la reflexión de Catharine MacKinnon.⁸ La famosa abogada antipornografía afirmó en 1992 que: “las mujeres son prostitutas precisamente

7. Autora de *Female Sexual Slavery* ([1979] 1987), libro que luego se amplió y se convirtió en *The Prostitution of Sexuality. Global Exploitation of Women* (Barry, 1995).

8. Analizar y debatir a MacKinnon requeriría un ensayo por sí solo. Aquí solamente registro su decisiva influencia en la disputa feminista.

para ser degradadas y sometidas a un tratamiento cruel y brutal sin límites humanos; eso es lo que se intercambia cuando las mujeres son vendidas y compradas para tener sexo” (1993, p. 13).⁹ Ella equipara la prostitución con una “violación repetida” (*repeated rape*), retoma de Barry la idea de que la prostitución es una “esclavitud sexual femenina” y plantea que una prostituta es legalmente una “no persona” (*legal non person*). También afirma: “Ninguna institución social la excede (a la prostitución) en violencia física” (MacKinnon, 1993, p. 25). De entonces a la fecha MacKinnon ha ido desarrollando una impactante estrategia discursiva que asocia la “prostitución” con la violación y la desigualdad social (MacKinnon, 2011).

Cuando una cruzada moral logra cierto éxito con respecto a su objetivo fundacional, pone la mirada en otros problemas que asocia con su razón de ser. A esto se denomina “expansión del dominio” (Weitzer, 2014). Eso ocurrió con la cruzada moral –iniciada por Reagan y continuada por los Bush– que intentó establecer el límite de lo decente, lo bueno, lo normal y lo moral respecto de la sexualidad (abstinencia antes del matrimonio y fidelidad) y se expandió para condenar toda forma de comercio sexual. Como la postura del gobierno de Estados Unidos se configuró como una reacción en contra de todo intercambio sexual comercial, su agencia de cooperación, la USAID, condicionó el otorgamiento de fondos para los grupos de activistas contra el sida a que no trabajaran con “prostitutas”.¹⁰

Dicha cruzada moral aprovechó el tema de la migración indocumentada, con flujos de mujeres que ocupaban los trabajos desechados por las mujeres locales en el sector de servicios, tanto en el trabajo sexual como en el doméstico. Las inmigrantes, impulsadas no solo por la pobreza sino también por el anhelo de independencia, o en su huida de la violencia, buscaban a las redes organizadas de tráfico de personas para

9. En un simposio del *Michigan Journal of Gender and Law* sobre “Prostitution: From Academia to Activism” con una ponencia sobre la prostitución y los derechos civiles que sería publicada al año siguiente en esa misma revista (MacKinnon, 1993).

10. En 2003, Bush decreta un plan emergente contra el sida que dispone de 15 billones de dólares, cuyo objetivo incluye la “erradicación de la prostitución” al considerarla “propagadora” del VIH. Así prohíbe que se otorgue dinero a los grupos organizados que trabajan con “prostitutas”. Para recibir financiamiento las organizaciones debían firmar un *Anti Prostitution Pledge* (Weitzer, 2007).

salir de sus países y encontrar mejores condiciones de vida, y algunas serían víctimas de organizaciones criminales.¹¹ La amalgama discursiva del comercio sexual con la trata habla indistintamente de “mujeres traficadas” o “mujeres explotadas sexualmente” como “víctimas de trata”, pero prostitución y trata son distintos. Para distinguir entre la trata y el lenocinio, (o su equivalente funcional, la explotación de la prostitución ajena) la abogada Claudia Torres (2016) aclara que los delitos de lenocinio y explotación de la prostitución ajena son distintos e independientes del delito de trata, pues castigan a los terceros que se benefician de la prostitución independientemente de las condiciones en que esta se ejerza, e incluyen casos en los que todos los participantes, de manera voluntaria, ejercen la prostitución y se benefician de ella.

A partir del establecimiento del Protocolo de Palermo,¹² y con el apoyo económico de USAID, la cruzada abolicionista de la CATW contra la trata y el tráfico de mujeres despegó con fuerza. Y aunque la definición de “trata de personas” en el protocolo internacional incluye el trabajo en la maquila, el doméstico y el del campo, los casos que generan mayor escándalo son los vinculados al trabajo sexual, aunque estadísticamente su número sea bastante menor que los de otras formas de trabajo forzado o coercitivo. Cuando se discute con el abolicionismo, no se niega la existencia de un horrendo delito (la captación y el traslado de mujeres para la venta de sexo con engaño, amenaza o violencia) que debe ser combatido, sino que se discrepa respecto de su origen y dimensiones (Weitzer, 2014).¹³ A ello se suma que hay inconsistencias sustanciales en

11. La evidencia indica que el fenómeno de migración para dedicarse al trabajo sexual es diverso y complejo. Hay varias trayectorias migratorias y distintas experiencias de trabajo que pueden implicar mucha coerción o explotación, o buena información e intencionalidad consciente de parte de la migrante (Kem-padoo, 2012; Chang, 2013).

12. La Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional, llamada Convención de Palermo, tiene tres protocolos: uno para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente de mujeres y niños; otro sobre el contrabando de migrantes, y el tercero contra la fabricación y el tráfico ilegal de armas. La definición en el Protocolo de trata implica tres cuestiones: 1) conductas (captación, transporte, traslado, acogida o recepción de la persona); 2) medios (amenaza, uso de la fuerza, engaño, y 3) fines (explotación) (ONU, 2000).

13. Según Ronald Weitzer, un investigador especializado, los abolicionistas afirman que hay cientos de miles –si no es que millones– de víctimas en todo el mundo, y que este problema ha alcanzado niveles “epidémicos”, afirmaciones que han sido reproducidas –sin corroborar– por funcionarios gubernamentales de Estados Unidos y otras naciones. Luego de recopilar investigaciones con cifras de distintas fuentes

cómo se define la trata y cómo se identifica a las víctimas y se les certifica como tales (O'Connell Davidson, 2014). Pero las declaraciones amarillistas son estratégicas, porque las dimensiones de un problema social importan para atraer la atención de los medios de comunicación, los financiamientos y el interés de los responsables de las políticas públicas.

Las feministas abolicionistas armaron un repertorio de historias sobre mujeres inocentes a quienes les fueron confiscados sus documentos, las obligaron a vender sus cuerpos y las engañaron y explotaron. Esas sobrecogedoras narraciones de victimización consolidaron una representación mediática de la trata que tiene las tres características centrales que Ronald Weitzer (2014) encuentra en los discursos de las cruzadas morales:

1. Inflación de la magnitud de un problema (por ejemplo, el número de víctimas, el daño a la sociedad) y argumentos que exceden con mucho la evidencia existente.
2. Historias de horror, en las que los casos más terribles se describen con mórbido lujo de detalle y se presentan como si fueran típicos y prevalecientes.
3. Convicción categórica: los integrantes de la cruzada insisten en que cierto mal existe en la medida exacta en la que ellos la describen y se niegan a reconocer cualquier escala de grises.

Este tipo de discurso no solo se aleja de los casos predominantes a nivel empírico, sino que provoca pánico moral. Creer que el comercio sexual deriva ineluctablemente en trata es un pánico moral contemporáneo que ha sido estimulado por el activismo antiprostitución (Hunt, 2011, p. 60). El pánico social es la forma extrema de la indignación moral (Young, 2009, p. 7) y lo caracterizan dos elementos: su irracionalidad y su conservadurismo. La indignación moral produce una reacción ante

oficiales sobre las víctimas de trata, de analizarlas minuciosamente y compararlas con cifras sobre víctimas registradas, Weitzer declara que existe una total discrepancia entre ambas. Por ello afirma que las cifras que denuncian la magnitud del problema no son confiables en lo más mínimo y que las alarmistas declaraciones de que la magnitud del problema es inmensa y va en aumento no tienen sustento empírico alguno. Incluso los estimados generales son dudosos, dada la naturaleza ilegal y clandestina del comercio sexual; existen además otros focos rojos: las cifras oficiales han fluctuado bastante en un corto periodo y relativamente pocas víctimas de trata han sido localizadas (Weitzer, 2005; 2007; 2012; 2014).

lo que se vive como una amenaza a los valores o a la propia identidad; de ahí que los pánicos morales suelen transformarse después en batallas culturales, como ha ocurrido con el comercio sexual. La prensa juega un papel importante en la formación de la opinión pública, y la representación distorsionada de ese fenómeno conduce a la indignación pública y a llamados para que el Estado ejerza un mayor control social.

Con este tipo de estrategias se pretende justificar la total erradicación de cualquier forma de comercio sexual. Así, una batalla legítima e indispensable contra la trata se traduce en la represión indiscriminada contra todas las personas vinculadas con el trabajo sexual, con operativos policíacos (*razzias*) para “rescatar víctimas”. Desde Estados Unidos existe una política de premiación a quienes “rescaten” más víctimas que ha derivado –al menos en la Ciudad de México– en la práctica de detener a trabajadoras sexuales y presionarlas para que se “declaren” víctimas, pues si no, son consideradas “cómplices”.¹⁴

La materia de la disputa

La cruzada abolicionista visualiza el fenómeno del comercio sexual en blanco y negro, sin reconocer sus matices y complejidades. Para empezar, persiste un hecho indiscutible: el trabajo sexual sigue siendo una actividad que eligen millones de mujeres en el mundo, básicamente por su situación económica. Incluso, aunque las migrantes experimenten condiciones laborales desagradables o de explotación en el lugar de destino (Kempadoo, 2012), algunas de ellas creen que son “preferibles a permanecer en casa, en donde las amenazas a su seguridad –en forma de violencia, de explotación o directamente de privación alimenticia– son mucho mayores” (O’Connell Davidson, 2008, p. 9). Indudablemente, muchas trabajadoras eligen “el menor de los males” dentro del duro y precario contexto en que viven. Por eso, más que un claro contraste entre

14. Varios testimonios de trabajadoras sexuales en la Ciudad de México describen los “operativos de rescate” que llegan a los antros y cabarets, durante los cuales les dicen a las mujeres: “Todas las víctimas pónganse aquí” y a la trabajadora que responde “Yo no soy víctima” se le contesta: “Entonces eres cómplice”. Ante tal acusación, muchas aceptan declararse “víctimas”.

trabajo libre y trabajo forzado, lo que existe es un *continuum* de relativa libertad y relativa coerción. Como las mujeres están ubicadas en lugares sociales distintos, con formaciones diferentes y con capitales sociales diversos, en ciertos casos el trabajo sexual puede ser una opción elegida por lo empoderante y liberador que resulta ganar dinero, mientras que en otros casos se reduce a una situación de una precaria sobrevivencia que causa culpa y vergüenza.

Al tiempo que existe el problema de la trata aberrante y criminal, con mujeres secuestradas o engañadas, también existe un comercio donde las mujeres entran y salen libremente, y donde algunas llegan a hacerse de un capital, a impulsar a otros miembros de la familia e incluso a casarse. Es decir, quienes sostienen que es un trabajo que ofrece ventajas económicas tienen razón, aunque no en todos los casos; y quienes declaran que la prostitución es violencia contra las mujeres también tienen razón, pero no en todos los casos (Bernstein, 1999, p. 117). Igual ocurre del otro lado de la industria del sexo. Los padrotes y madrotas funcionan como los empresarios: hay buenos y hay malos. Lo mismo pasa con los clientes: hay clientes malos –los violentos, los drogados– y clientes buenos, “decentes” y amables.

Al igual que en cualquier otro empleo, oficio o profesión, del trabajo sexual se extrae plusvalía. Solo que la explotación de una actividad de servicios que se encuentra al margen de la regulación laboral se da sin derechos laborales y con formas que generan exclusión y violencia. En el discurso de las abolicionistas es frecuente escuchar la expresión “explotación sexual”. ¿En qué consiste la explotación? En su *Modelo Integral de Intervención contra la Trata Sexual de Mujeres y Niñas*, el UNFPA hace una importante aclaración: “la explotación de la prostitución, que se da cuando el dinero ganado mediante la prostitución llega a manos de cualquier persona que no sea la que se prostituye, es intrínsecamente abusiva y análoga a la esclavitud” (2013, p. 47). Ese no suele ser el caso de las trabajadoras sexuales, que se quedan con un porcentaje –entre el 25 y el 50%– de lo que se cobra por servicio, porcentaje que ninguna mesera, vendedora o incluso profesora recibe cuando realiza su trabajo. El término de “explotación sexual” tiene una connotación negativa que no se aplica a los demás trabajos, donde también existe explotación. Una

trabajadora sexual de La Merced me dijo: “¿Explotada? Sí, cuando trabajaba ocho horas al día con salario mínimo de 70 pesos. Aquí en unas horas me hago entre 300 y 500 pesos”. Lamentablemente, los medios de comunicación saben que vende más hacer un reportaje sobre “esclavas sexuales” o “víctimas explotadas sexualmente” que hacerlo sobre “obreras o empleadas explotadas laboralmente”.

Frente al contexto de pobreza y desempleo que orilla a muchas mujeres al trabajo sexual, habría que buscar estrategias redistributivas en lo material y exigir más y mejores trabajos, en lugar de “rescatar” víctimas con operativos policíacos. El énfasis en lo laboral es precisamente lo que Martha Nussbaum (1999) alega cuando señala la necesidad de cuestionar nuestras creencias respecto de la práctica de recibir dinero por el uso del cuerpo, y la importancia de hacer una revisión de las opciones y alternativas de las mujeres pobres. Para esta filósofa, que una mujer con muchas opciones laborales elija la prostitución no nos debería preocupar. Es la ausencia de opciones para las mujeres pobres las que convierten la prostitución en la única alternativa posible, y eso es lo verdaderamente preocupante (Nussbaum, 1999, p. 278). El punto candente que plantea la prostitución es el de las oportunidades laborales de las mujeres de escasos recursos y el control que pueden tener sobre sus condiciones de empleo (Nussbaum, 1999, p. 278). A Nussbaum le preocupa que el interés de las feministas esté demasiado alejado de la realidad de las condiciones laborales, como si la sexualidad se pudiera sacar del contexto de las tácticas de las mujeres pobres para sobrevivir, y por lo tanto considera que la lucha debería promover la expansión en las posibilidades laborales a través de la educación, la capacitación en habilidades y la creación de empleos. Por eso se plantea que la legalización del trabajo sexual mejora las condiciones de aquellas mujeres que, para empezar, tienen muy pocas opciones.

Ahora bien, el sexual no es un trabajo como cualquier otro. Si evaluamos las relaciones políticas y sociales que el comercio sexual sostiene y respalda, y si examinamos los efectos que produce en las mujeres y los hombres, en las normas sociales y en el significado que imprime a las relaciones entre ambos, vemos que el comercio sexual refuerza una pauta de desigualdad sexista y contribuye a la percepción de las mujeres como

objetos sexuales y como seres socialmente inferiores a los hombres. El estigma expresa esta diferencia. El mercado del sexo es lo que Deborah Satz (2010) califica de “mercado nocivo”, pero ella misma dice que aunque los mercados nocivos tienen efectos importantes en quiénes somos y en el tipo de sociedad que desarrollamos, prohibirlos no es siempre la mejor respuesta. Al contrario, si no se resuelven las circunstancias socioeconómicas que llevan al comercio sexual, prohibirlo o intentar erradicarlo hundiría o marginaría aún más a quienes se dedican a vender servicios sexuales.

A esta problemática laboral se suma el puritanismo de quienes consideran que la liberalización de las costumbres sexuales es negativa. En el escozor producido por la “prostitución”, lo que más conflictúa tiene que ver con el uso del cuerpo femenino en una actividad que subvierte la idea tradicional de lo que deberían ser las mujeres. La prostitución femenina produce reacciones adversas porque atenta contra el ideal cultural de castidad y recato de la feminidad (Leites, 1990), y la venta de servicios sexuales ofende o irrita a muchas personas que creen que “degrada” la dignidad de la mujer. El asunto de fondo es justamente la existencia de una doble moral: la sexualidad de las mujeres es valorada de manera distinta de la de los hombres.¹⁵

Precisamente porque la actividad sexual de las mujeres es un desafío a la doble moral, que considera que las transacciones sexuales de las mujeres son de un orden distinto a las transacciones sexuales de los hombres, el trabajo sexual obliga a debatir sobre dicha doble moral y el estigma que genera. En ese sentido, algo que también está en juego en la contraposición entre abolicionistas y defensoras de los derechos laborales de las trabajadoras sexuales es la definición de una conducta sexual apropiada. ¿Quién debe definir la conducta sexual de los ciudadanos? ¿El Estado, los grupos religiosos, las feministas? Ahí el tema del

15. Esto lleva a interrogarse con rigor sobre las circunstancias en que las mujeres acceden a una relación sexual. ¿Qué tan diferentes son entre sí las mujeres que se venden abiertamente de quienes acceden a distintas formas de intercambio de servicios sexuales por seguridad, por una posición, por regalos o promociones laborales? Además, aunque la llamada “prostitución” es la actividad exclusiva de un grupo determinado de mujeres, no hay que olvidar que también es una actividad complementaria de un grupo muy amplio de amas de casa, estudiantes y trabajadoras que se “ayudan” económicamente o colaboran con el ingreso familiar de esa manera.

consentimiento cobra relevancia. Y no es nada fácil de resolver. Anne Phillips dice: “El borramiento de los límites entre la prostitución y la trata, y el deseo aparente de considerar a todas las trabajadoras sexuales como víctimas, resta importancia a la agencia de aquellas que deciden trabajar en el mercado sexual y hace de la coerción la preocupación central, incluso la única” (Phillips, 2013, p. 6). ¿Qué es consentir? ¿Qué es coerción? ¿Consienten a su explotación las obreras o son también coercionadas económicamente?

Ahora bien, si una mujer vende servicios sexuales por necesidad económica o por cualquier otra razón, ¿debe el Estado “rescatarla”? ¿Por qué el Estado no se propone “rescatar” a otras mujeres, obreras o empleadas, también forzadas a trabajar en cosas que no les gustan o que incluso son peligrosas? En el capitalismo, todas las personas que trabajan viven una presión económica tanto por cubrir su subsistencia como por acceder a cierto tipo de consumo. ¿El Estado debería garantizarles a todas las personas un piso de seguridad social y empleo para que ninguna persona trabaje coercionada, amenazada u obligada? Y si el Estado garantizara mínimos de sobrevivencia, ¿debería entonces controlar la sexualidad de la ciudadanía?

La compra-venta de servicios sexuales está vinculada con la precariedad laboral que, más que un fenómeno transitorio, es una condición estructural del capitalismo. Por ello contrasta la preocupación escandalizada ante la “explotación sexual” de cara a la indiferencia por la explotación de las obreras, las empleadas del hogar, las campesinas, las enfermeras, las taquilleras, las meseras, las de la maquila, las barrenaderas y tantas otras trabajadoras que también son explotadas. Y no hay coaliciones feministas para abatir otras formas de explotación de la fuerza de trabajo femenina, ni para rescatar a víctimas de condiciones deleznable de la brutal explotación laboral. Por eso creo que en el escándalo respecto de la “explotación sexual” un elemento fundamental es la creencia en que la creciente industria del sexo comercial altera las relaciones de género y crea tentaciones sexuales extrafamiliares para los hombres, poniendo en riesgo la familia como esfera de seguridad y protección. Así, lo que empezó como una confrontación entre feministas, inserta en las “guerras en torno a la sexualidad”, ha desembocado en una

preocupación social angustiada que ha alentado el pánico moral y ha derivado en la demanda de endurecer el sistema de justicia penal.

Hace rato que se viene dando una reflexión sobre cómo la excesiva intervención del sistema penal ante problemas sociales termina criminalizando a quienes más los padecen (Larrauri, 1991, 2007; Ferrajoli, 1999; Zaffaroni, 2000; Wacquant, 2013). La criminología crítica anglosajona inició ese debate, y la feminista española Elena Larrauri, que introdujo esa discusión entre las feministas hispanohablantes, ha reflexionado críticamente sobre la excesiva intervención del sistema penal para abordar la violencia de género. Larrauri discute con el feminismo al que califica de “oficial”, pues una de sus características “es su plena confianza en el derecho penal” (Larrauri, 2007, p. 66), al que critica por su

reacción frente a las opiniones discrepantes. Parece existir la convicción de que quien duda de alguna de las medidas sugeridas para atajar la violencia doméstica, es porque no se toma suficientemente en serio el dolor de las víctimas; y así cualquier discusión pretende zanjarse apelando a la extrema gravedad del problema o al número de mujeres muertas, recurriendo con ello a la equívoca identificación de que solo quien está a favor de penas más severas defiende los intereses de las mujeres (Larrauri, 2007, p. 68).

El análisis de Larrauri es implacable sobre lo que significa reorientar los objetivos políticos del feminismo hacia fines punitivos. En nuestro continente, sería Haydée Birgin (2000), abogada feminista argentina, quien retomó dicha perspectiva y planteó que ese giro punitivo está inserto en pautas más generales de transformación cultural y política. Birgin difundió en América Latina la reflexión de la criminología crítica feminista en contra del creciente reclamo feminista por endurecer y ampliar el sistema punitivo.¹⁶ Otras prosiguieron esa perspectiva, como Patricia Lorenzo (2009) y María Luisa Maqueda (2009), y en México lo haría Lucía Núñez (2011). En Estados Unidos la lista es larga, pero destaca

16. Birgin publicó más tarde varias compilaciones de ensayos jurídicos, en especial una sobre las trampas del poder punitivo de la ley (véase Birgin, 2000).

Elizabeth Bernstein (2014), quien señala que el discurso feminista que conceptualiza el comercio sexual como una forma de violencia hacia las mujeres ha sido funcional para el neoliberalismo y su política carcelaria. Según ella, un elemento clave de este proceso es el uso creciente del discurso de “la víctima” para designar a sujetos que en realidad son producto de la violencia estructural y de prácticas de exclusión inherentes al capitalismo neoliberal. A Bernstein le preocupa el vínculo del feminismo con la política neoliberal, pues fortalece un paradigma político conservador sobre el género y la sexualidad. Ese vínculo es justamente el que Nancy Fraser (2013) califica de una “amistad peligrosa” del movimiento feminista con el Estado neoliberal, con ideas muy lejanas a lo que alguna vez fue una visión radical del mundo.

Las especialistas en violencia doméstica y violación sexual que han rastreado el surgimiento de la postura que aboga por la política carcelaria dentro del feminismo han descrito como las campañas feministas contra la violencia sexual han sido ingredientes fundamentales para el endurecimiento de la justicia penal (Larrauri, 2007; Núñez, 2011). En esas campañas es la sexualidad masculina la que se perfila como la mayor amenaza, y las instituciones patriarcales, como el Estado y la policía, se reconfiguran como aliados y salvadores de las mujeres. En el contexto actual de reproducción de la desigualdad entre mujeres y hombres, la precariedad generada por la economía política neoliberal es manejada por el Estado mediante un duro giro punitivo y una vulneración de los derechos sociales. Justo por eso la política neoliberal está provocando lo que Loïc Wacquant llama una “remasculinización del Estado” (2013, p. 410), que consiste en un fortalecimiento del esquema patriarcal, con una perspectiva hacia las mujeres como “víctimas que deben ser protegidas” y no como trabajadoras desempleadas o con salarios miserables. Mientras que la voracidad financiera neoliberal erosiona los salarios, la sindicalización y los derechos laborales, el discurso gubernamental plantea que el acceso a bienes y servicios sociales es una excepción destinada exclusivamente a sujetos y grupos que demuestren un grado de daño, es decir, víctimas. Esto ha desmovilizado a las activistas feministas en relación con los derechos laborales y, en su lugar, ha alentado la movilización de víctimas que exigen reparación por la violencia sufrida.

¿Qué pasa en México?

En México las feministas no se han confrontado en “guerras” como las *Sex Wars*, al menos no con la fuerza y la publicidad de otros países. Ha habido disputas internas entre distintas perspectivas, pero no han generado la multitud y variedad de publicaciones de otras partes, especialmente Estados Unidos. Creo que esto se debe principalmente a dos cuestiones. La primera es que en nuestro país la “prostitución” en sí misma no es ilegal y nuestra cultura es menos puritana que la estadounidense.¹⁷ La segunda cuestión es que, frente a nuestro desgarrador y ominoso contexto de violencia –los feminicidios, las desapariciones forzadas, los asesinatos y las muertes por “estar en el lugar equivocado”, o sea, en la “guerra” contra el crimen organizado (Saucedo y Huacuz, 2011)–, la “prostitución” no ha tenido tanta importancia. Incluso quienes estudian la violencia contra las mujeres en “múltiples ámbitos” (Agoff, Casique y Castro, 2013) o la analizan con amplitud teórica (Martínez de la Escalera, 2013) no incluyen la “prostitución” en sus reflexiones, lo cual me parece acertado.

En nuestro país, la mayoría de las feministas han encauzado sus energías políticas e intelectuales a investigar, denunciar y tratar de comprender esa forma brutal de violencia hacia las mujeres que es el feminicidio (Gutiérrez, 2004; Monárrez, 2007; 2009; 2011; Belausteguigoitia y Melgar, 2007; Melgar, 2011; Huacuz, 2011; Saucedo y Huacuz, 2011). La violencia hacia las mujeres, cuya denuncia y combate se ha convertido desde hace años en la gran reivindicación de la mayoría de las feministas mexicanas, se ha centrado, además de los feminicidios, en otras expresiones de violencia (doméstica e institucional) (Torres Falcón, 2001; Saucedo, 2002; Castro y Casique, 2008; Ramos, 2011) y, más recientemente, en la trata (Torres Falcón, 2010; Saucedo, 2011). Esta lucha ha tenido gran visibilidad y ha contado con un fuerte apoyo de todas las posiciones políticas, incluido el gobierno y las Iglesias; ninguna de las otras causas feministas ha

17. En Estados Unidos el comercio sexual es ilegal, tanto para quien vende como para quien compra. Solamente en Nevada es legal desde 1971. Ahí los burdeles cumplen con estrictas medidas de seguridad (botones de alarma, supervisión continua con micrófonos ocultos), lo que los convierte en lugares muy seguros para trabajar (Dewey y Kelly, 2011).

logrado más leyes, recursos y propaganda mediática. Algunas feministas críticas han señalado que tal interés institucional es más bien una puesta en escena que una realidad, pues las mujeres asesinadas siguen apareciendo (Saucedo y Huacuz, 2011; Huacuz, 2011; Melgar, 2011).

Esto explica que en México sea escasa la publicación de libros y artículos en torno a la disputa por la “prostitución”. Existen, sin duda, espléndidas investigaciones históricas sobre la “prostitución”¹⁸ y muy serias investigaciones sobre distintos aspectos del comercio sexual,¹⁹ además de los trabajos clásicos sobre el tema: las tesis universitarias de distintas disciplinas que abordan aspectos específicos del comercio sexual. Sin embargo, en nuestro país casi no hay reflexiones políticas y teóricas que den cuenta de la disputa entre abolicionistas y defensoras de los derechos de las trabajadoras sexuales.²⁰

La visibilidad abolicionista en la disputa la tiene Lydia Cacho, la feminista más importante de México en la lucha contra la trata, con una trayectoria personal de gran compromiso y riesgo personal. Preocupada por la violencia hacia las mujeres, fundó el Centro Integral de Atención a las Mujeres en Cancún, y su trabajo la llevó a registrar y denunciar el abuso sexual a niñas y adolescentes, lo cual le ocasionó una brutal persecución – que hasta la fecha sigue poniendo en peligro su vida– tanto por parte de los delincuentes como de los políticos que los protegen.²¹ Lydia Cacho es un caso excepcional en la defensa de los más vulnerables, y en su libro *Esclavas del poder. Un viaje al corazón de la trata sexual de mujeres y niñas en el mundo* (2010) lleva a cabo un alegato en contra de la trata abusiva y criminal en varias partes del mundo, México incluido. Pese a su valentía e integridad personal, su trabajo periodístico mezcla conceptualmente prostitución y

18. Como las de Ana María Atondo (1992), Fernanda Núñez (1996) y, más recientemente, Pamela Fuentes (2015).

19. Como la de Elena Azaola (2003) sobre prostitución infantil y la de Gustavo Fondevila (2009) sobre la moral pública en las decisiones judiciales respecto de la prostitución.

20. Una excepción es el libro coordinado por Angélica Bautista y Elsa Conde sobre el trabajo sexual en La Merced, con reflexiones de ellas y de otros autores sobre los derechos humanos y la desigualdad de género (Bautista y Conde, 2006). Otro, más centrado en la denuncia que en el análisis, es el de Andrea Reyes Parra, que ofrece una interpretación sobre lo ocurrido en el Centro de Atención Interdisciplinaria y Servicios (CAIS) de la CDHDF (Reyes, 2007).

21. Su libro *Los demonios del Edén* es un desgarrador relato sobre el abuso de niños/as y adolescentes y la forma en que el poder político protege a los pederastas abusadores (véase Cacho, 2005).

trata, además de que carece de ciertos soportes de rigor académico, como el de citar sus fuentes o poner bibliografía. Esta mezcla hace que su trabajo resulte sesgado y, en ocasiones, panfletario. No obstante, su arrojo le ha ganado admiración como heroína en la lucha contra la trata.

Una figura emblemática en la lucha contra la violencia hacia las mujeres en México es Marcela Lagarde. Ya desde su tesis doctoral de antropología (1990), en la que construye el concepto de “cautiverio” como “la expresión político-cultural de la condición subalterna de la mujer”, Lagarde habla de la prostitución de dos maneras distintas. Una, en la que coincide con ella, cuando usa el concepto de “puta” como una categoría de la cultura política patriarcal que sataniza el erotismo de las mujeres, y plantea: “Putas es un concepto genérico que designa a las mujeres definidas por el erotismo, en una cultura que lo ha construido como tabú para ellas” (Lagarde, 1990, p. 543). Pero en la otra, de la cual discrepo, la vincula con la violencia y asume una perspectiva abolicionista: “La prostitución presenta afinidad con otro tipo de relación entre el hombre y la mujer. Se trata de la violación” (Lagarde, 1990, p. 555). Por eso Lagarde considera que:

La violación y la prostitución tienen en común el placer implícito del hombre (violador o cliente), la relación de dominación absoluta, la no-continuidad de la relación social o afectiva, después de la relación erótica [. . .]. La cosificación de las mujeres por ambas relaciones sintetiza y aclara el carácter patriarcal de las relaciones y de la trama social basada en la existencia de una ley de propiedad genérica: la propiedad de todas las mujeres por todos los hombres (Lagarde, 1990, p. 555).

El trabajo fundamental de Lagarde se ha centrado en los feminicidios, sin ampliar su activismo al campo del comercio sexual. Sin embargo, en ocasiones ha hecho comentarios respecto de la trata, con una postura cercana al abolicionismo.²²

En nuestro país la disputa feminista en relación con el comercio sexual cobró visibilidad en 2014, luego de que una jueza federal ordenó a

22. Por ejemplo, en el IV Congreso Latinoamericano de Antropología (octubre de 2015) hubo una mesa redonda en torno a los “Aportes de la antropología feminista al análisis de la trata de personas y la violencia de género”, donde Lagarde reiteró la idea de la creciente violencia hacia las mujeres víctimas.

la Secretaría de Trabajo y Fomento al Empleo del Gobierno del Distrito Federal (GDF) otorgar a las personas que trabajan en el comercio sexual callejero la licencia de “trabajadores no asalariados”.²³ Esta resolución judicial²⁴ fue la culminación de una larga lucha de un grupo de trabajadoras/es sexuales que tuvo que recurrir a un juicio de amparo, pues con anterioridad el GDF se había negado a otorgarles dicho reconocimiento laboral. La primera entrega de las licencias se realizó el 10 de marzo de 2014 en las instalaciones de la Secretaría, y cuando la prensa la dio a conocer, la sección latinoamericana de la *Coalition Against Trafficking in Women* (CATWLAC) desató en *Twitter* una campaña en contra de la entonces secretaria, Patricia Mercado (véase Lamas, 2014). Esa reacción de la CATWLAC y otras feministas abolicionistas, que atacan e intentan denigrar cualquier iniciativa que tienda hacia la regulación (como es el otorgamiento de las licencias), me impulsaron a entrar en la disputa pública.

En el número de septiembre de la revista *Nexos* publiqué un artículo titulado “¿Prostitución, trata o trabajo?” (Lamas, 2014) que causó comentarios a favor y en contra. Intrigada por el desacuerdo de algunas compañeras feministas, convoqué y coordiné una mesa de discusión interna: “Perspectivas críticas sobre el tráfico de mujeres: un diálogo entre académicas feministas”.²⁵ Ahí Ana Amuchástegui²⁶ me invitaría a colaborar en un panel internacional en el cual varios académicos expondrían sus resultados de investigaciones empíricas sobre los efectos negativos en la situación de las trabajadoras sexuales del llamado “combate contra la trata con fines de explotación sexual”. Al Foro “Sexo, poder y dinero:

23. El Reglamento para los Trabajadores No Asalariados del Distrito Federal existe desde 1972, y con él se registra a personas que laboran en la vía pública sin una relación patronal ni un salario fijo, como los lustrabotas, los cuidacoches, los músicos callejeros, los vendedores de billetes de lotería y 10 oficios más.

24. Correspondió a la jueza Paula María García Villegas Sánchez Cordero, del Décimo Tribunal Colegiado del Primer Circuito, quien concedió el amparo el 31 de enero de 2014. Véase Madrid, Montejo e Icela (2014).

25. Se llevó a cabo en el programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM el 1 de diciembre de 2014.

26. Amuchástegui (Universidad Autónoma Metropolitana-Xochimilco) es integrante del *Neoliberalism and Sexualities Working Group* (NSWG), coordinado por las doctoras Elizabeth Bernstein y Janet Jacobson, del *Center for Research on Women* del Barnard College; entre sus integrantes se encuentran Sealing Cheng (University of Hong Kong), Mark Padilla (Florida International University), Mario Pecheny (Universidad de Buenos Aires) y Kerwin Kaye (Wesleyan College).

perspectivas críticas sobre la trata de mujeres”,²⁷ que se llevó a cabo el 18 de marzo del 2015, asistieron jóvenes investigadoras, y a partir de ahí, y también por iniciativa de Amuchástegui, se conformó en 2016 un grupo de trabajo desde una perspectiva no abolicionista, titulado “Placer y peligro: política neoliberal, sexualidad y género”.²⁸

Pero lo que verdaderamente cimbró a nivel mundial la disputa entre feministas fue la declaración que en agosto de 2015 hizo Amnistía Internacional (AI) sobre la necesidad de despenalizar el comercio sexual para defender los derechos humanos de las y los trabajadores sexuales (Amnesty International, 2015). Dicha declaración cayó como una bomba entre los grupos abolicionistas. El escándalo fue mayúsculo y feroz en Estados Unidos, donde muchas actrices de Hollywood usaron sus espacios mediáticos para protestar contra AI, con declaraciones donde afirmaban que la despenalización conduce siempre a la trata y que el comercio sexual siempre es violencia hacia las mujeres. AI enfatizó que condena enérgicamente todas las formas de trata de personas, incluida la trata con fines de explotación sexual, que constituye una violación inadmisibles a los derechos humanos y debe ser penalizada. También explicó que la despenalización del trabajo sexual no significa eliminar las sanciones penales para la trata de personas, e insistió en que no hay estudios ni indicios serios que sugieran que la despenalización da lugar a un aumento de la trata.²⁹ AI señaló que defiende todos los aspectos del

27. Auditorio Mario de la Cueva de la Torre II de Humanidades de la UNAM, convocado por el *Barnard Center for Research on Women*, la UAM-Xochimilaco, la Cátedra Extraordinaria sobre Trata de Personas de la UNAM y el Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM.

28. Las integrantes son Luz del Carmen Jiménez Portillo, Jessica Gutiérrez, Melisa Cabrapan, Lucía Núñez, Nancy Lombardini, Azucena Ojeda, Ana Amuchástegui y yo. El nombre “Placer y peligro” retoma el título de la famosa Conferencia de Barnard (1982), que marcó un giro en las “guerras en torno a la sexualidad”.

29. Esta declaración la hizo AI luego de realizar una sólida investigación y consulta con una diversidad de organizaciones y personas, desde la Organización Mundial de la Salud, ONUSIDA, ONU Mujeres, la Organización Internacional del Trabajo (OIT), *Anti-Slavery International* y *Human Rights Watch*, *Open Society Institution* (OSI), la Alianza Global contra la Trata de Mujeres, hasta la recopilación de testimonios de más de 200 trabajadores/as y ex trabajadoras/es sexuales, policías y funcionarios de gobierno en Argentina, Hong Kong, Noruega y Papúa Nueva Guinea. Además, las oficinas nacionales de AI en todo el mundo contribuyeron realizando consultas locales con grupos de trabajadoras/es sexuales, grupos que representan a supervivientes de trata, organizaciones abolicionistas, feministas y otros representantes de los derechos de las mujeres, activistas LGBTI, organismos contra la trata de personas, activistas que trabajan sobre el VIH/sida y muchos más.

sexo consentido entre adultos que no incluyan coerción, explotación o abuso, al tiempo que declaró que hay que proporcionar una mayor protección a los derechos humanos de las/os trabajadoras/es sexuales, pues el estigma del trabajo sexual contribuye a la discriminación y marginalización de quienes se dedican a él. En el convencimiento de que criminalizar expone a los y las trabajadores sexuales a mayores riesgos para su vida, AI declaró que el derecho penal no es la respuesta.

A guisa de conclusión

El avance cada vez mayor de una conciencia sobre los derechos humanos de las personas que realizan trabajo sexual se contrapone al pánico social alentado por el abolicionismo, mismo que ha llevado a un endurecimiento de las acciones punitivas. En México es indispensable una regulación del comercio sexual que preserve la independencia y la seguridad de las personas que se dedican al trabajo sexual, y que les otorgue los mismos derechos laborales que a las demás trabajadoras. Esto requiere que se acepten legalmente formas grupales de organización del trabajo (pequeñas empresas o cooperativas) donde la organización de varias personas para hacer negocio no se interprete como lenocinio.³⁰ El reclamo de las trabajadoras independientes y la resolución de la jueza García Villegas obligan a que el sistema judicial realice un minucioso análisis de la Ley General para Prevenir, Sancionar y Erradicar los Delitos en Materia de Trata de Personas y para la Protección y Asistencia a las Víctimas de estos Delitos, pues esta ley es utilizada para impedir el pleno reconocimiento del trabajo sexual, entendido como actividad sexual remunerada, voluntaria y entre adultos. Quienes administran justicia no distinguen entre trabajo sexual, lenocinio, explotación sexual y trata, y

30. Si tres o cuatro amigas decidieran trabajar juntas, a quien rente el departamento se le podría acusar de lenona. Igual ocurre con los familiares (madres, hermanos, hijos) que acompañan a las mujeres que trabajan. Las denuncias por lenocinio no tocan las altas esferas de la “prostitución”, y para lo único que sirven es para controlar a las trabajadoras sexuales, que necesitan trabajar acompañadas de amistades o parientes. Es necesario que se acepten otras formas de organización del trabajo sexual, para que el delito de lenocinio no se pueda aplicar contra las personas que acompañan a las trabajadoras.

muchos funcionarios han asumido la perspectiva abolicionista, que supone que la prostitución necesariamente constituye una expresión de violencia sexual extrema. Además, amparándose en esa ley los operativos que dicen “rescatar” víctimas fincan el delito de trata, aunque no se den los tres elementos de captación, traslado y amenaza/uso de fuerza.

Hoy, las feministas en México van a tener que definir su postura ante un fenómeno que despunta con fuerza: la reivindicación pública de trabajadoras sexuales que plantean su libertad de establecer contratos laborales en el marco de la defensa de sus derechos. Las compañeras que lograron las licencias son excepcionales en el uso político que le dan a una situación que se considera “vergonzosa”. Estas trabajadoras sexuales feministas y politizadas, que reivindican su derecho a “elegir”, se desmarcan de los dos estereotipos culturales –el de la pecadora y el de la víctima– e inauguran una manera distinta de asumirse públicamente. Esto pone a las feministas en una disyuntiva: o bien apoyar la posición que exige la libertad en el uso del propio cuerpo, o bien secundar la que condena utilizar la sexualidad como mercancía. Este dilema está entretijado en una madeja conceptual cuyos elementos hay que desenredar, y creo que es posible hacerlo usando los argumentos de Nussbaum y Satz.

A mí lo que más me intriga en esta disputa es por qué el fantasma de la violencia sexual sigue siendo un vehículo cultural de tal eficacia.³¹ El abolicionismo se alimenta del espectro de la violencia sexualizada, y vale la pena explorar el abuso que las feministas están haciendo de la figura de la víctima, así como la asociación entre la violación y la prostitución, que persiste en el imaginario feminista.³² Este “pánico moral” impide ver las variedades de situaciones en las que se encuentran las trabajadoras sexuales, con distintos niveles de decisión personal y de ganancia respecto del trabajo sexual, y dificulta la elaboración de políticas públicas que partan de la defensa de sus derechos laborales.

31. Utilizo el término fantasma en su sentido psicoanalítico, como fantasía, representación, guión escénico imaginario, ensoñación que pone en escena de manera más o menos disfrazada un deseo (Chema, 1998, p. 157).

32. Es significativo que, desde las primeras reflexiones feministas, se vinculó la prostitución con la violación. (Véase Brownmiller, 1972.)

Además, la disputa en torno a la “prostitución” favorece la fragmentación política del feminismo. Un problema social como la precariedad laboral forzada por la economía política neoliberal ya de por sí divide a los distintos grupos como para que, además, la disputa confronte a las activistas que podrían estar luchando unidas. Es obvio que el problema no son las distintas tendencias del feminismo, sino que quienes luchan por rescatar a las víctimas y castigar a los hombres prostituyentes estén colaborando con el ascenso de las políticas de “mano dura” del proyecto económico del capitalismo neoliberal, que avanza despiadadamente, con el giro punitivo y carcelario del que he hablado, hacia la erosión de las libertades individuales y los derechos laborales. Si bien la lucha política del movimiento feminista contra la violencia hacia las mujeres tiene otro objetivo, está atrapada en el paradigma de la gobernanza neoliberal: castigar a los pobres (Wacquant, 2013). Esto es evidente en la forma en que las abolicionistas insisten en acabar con el sustento de las trabajadoras sexuales pobres, sin ofrecerles una alternativa económica equiparable. Y por eso la disputa feminista en torno a la “prostitución” parece ser la punta de un iceberg cuya parte menos visible es nada menos que la disputa por el modelo de sociedad a la cual se aspira y por la cual se lucha. Eso hace que la disputa sea tan irreconciliable y amarga.

Bibliografía

Abad, Angelita, *et al.* (1998). The Association of Autonomous Women Workers in Ecuador 22 June. En Kamala Kempadoo y Jo Doezema (eds.), *Global Sex Workers. Rights, Resistance and Redefinition*. Nueva York: Routledge.

Agoff, Carolina; Irene Casique y Roberto Castro (eds.) (2013). *Visible en todas partes. Estudios sobre violencia contra mujeres en múltiples ámbitos*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM.

Amnesty International (2015). *Sex Workers Rights are Human Rights*. <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2015/08/sex-workers-rights-are-human-rights/>

Atondo, Ana María (1992). *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Azaola, Elena y Richard J. Estes (2003). *La infancia como mercancía sexual*. México, Canadá, Estados Unidos. México: CIESAS y Siglo XXI.

Barry, Katleen (1987). *Esclavitud sexual de la mujer*. Barcelona: La Sal, Edicions de les Dones.

Barry, Katleen (1995). *The Prostitution of Sexuality*. Nueva York: New York University Press.

Bautista López, Angélica y Elsa Conde Rodríguez (2006). *Comercio sexual en la Merced: una perspectiva constructivista sobre el sexoservicio*. México: UAM y Miguel Ángel Porrúa.

Belausteguigoitia, Marisa y Lucía Melgar (eds.). (2007). *Fronteras, violencia y justicia: nuevos discursos*. México: PUEG/UNAM.

Bernstein, Elizabeth (1999). What's wrong with prostitution? What's right with sex work? Comparing markets in female sexual labor. *Hastings Women's Law Journal*, 10(1), 91-117.

Bernstein, Elizabeth (2014). ¿Las políticas carcelarias representan la justicia de género? La trata de mujeres y los circuitos neoliberales del crimen, el sexo y los derechos. *Debate Feminista*, 25 (50), 280-320.

Birgin, Haydée (ed.) (2000). *Las trampas del poder punitivo. El género del derecho penal*. Buenos Aires: Biblos.

Brown Miller, Susan (1972). Hablando claramente sobre la prostitución. En *Para la liberación del segundo sexo*, selección y prólogo de Otilia Vainstok. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.

Cacho, Lydia (2005). *Los demonios del Edén. El poder que protege a la pornografía infantil*. México: Debolsillo.

Cacho, Lydia (2010). *Esclavas del poder. Un viaje al corazón de la trata sexual de mujeres y niñas en el mundo*. México: Paidós.

Castro, Roberto, e Irene Casique (eds.) (2008). *Estudios sobre cultura, género y violencia contra las mujeres*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM.

Chang, Grace (2013). This is what trafficking looks like. En Nilda Flores-González, Ana Romina Guevarra, Maura Toro Morn (eds.), *Immigrant Women Workers Unite in the Neoliberal Age*. Chicago: The University of Chicago Press.

Chateauvert, Melinda (2013). *Sex Workers Unite. A History of the Movement from Stonewall to SlutWalk*. Boston: Beacon Press.

Chemama, Roland (1998). *Diccionario de psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.

Dewey, Susan y Kelly Patty (2011). *Policing Pleasure. Sex Work, Policy and the State in Global Perspective*. Nueva York: New York University Press.

Echeverría, Bolívar (2008). La modernidad americana. Claves para su comprensión. En B. Echeverría (ed.), *La americanización de la modernidad*. México: Era/UNAM.

Ferrajoli, Luigi (1999). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.

Fondevila, Gustavo (2009). Ambigüedad social y moral pública en las decisiones judiciales. *La Ventana*, 4(30), 47-86.

Fraser Nancy (14 de octubre de 2013). How feminism became capitalism's handmaiden, and how to reclaim it. *The Guardian*. [Hay traducción al español por Lola Rivera: De cómo cierto feminismo se convirtió en la criada del capitalismo, y cómo remediarlo, *La línea de fuego*, 21 de octubre de 2013].

Fuentes, Pamela (2015). *The Oldest Professions in Revolutionaty Times: Madames, Pimps and Prostitution in Mexico City (1920-1952)*. Tesis de doctorado. Toronto: York University.

Gutiérrez, Griselda (2004). *Violencia sexista. Algunas claves para la comprensión del feminicidio en Ciudad Juárez*. México: Programa Universitario de Estudios de Género de la UNAM.

Huacuz Elías, Ma. Guadalupe (2011). Reflexiones sobre el concepto de violencia falocrática desde el método de la complejidad. En G. Huacuz Elías (ed.), *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica*. México: UAM-Xochimilco e Ítaca.

Hunt, Alan (2011). Fractious rivals? Moral panic and moral regulation. En Sean P. Hier (ed.), *Moral Panic and the Politics of Anxiety*. Londres: Routledge.

Illouz, Eva (2014). *Erotismo de autoayuda*. Buenos Aires: Katz Editores.

Kempadoo, Kamala (ed.) (2012). *Trafficking and Prostitution Reconsidered. New Perspectives on Migration, Sex Work and Human Rights*. Londres: Paradigm Publishers.

Lagarde, Marcelo (1990). *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Coordinación General de Estudios de Posgrado. Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Lamas, Marta (1 de septiembre de 2014). ¿Prostitución, trata o trabajo? *Nexos*, 441.

Larrauri, Elena (1991). *La herencia de la criminología crítica*. México: Siglo XXI.

Larrauri, Elena (2007). *Criminología crítica y violencia de género*. Madrid: Trotta.

Laurenzo, Patricia (2009). La violencia de género en el derecho penal: un ejemplo de paternalismo punitivo. En Patricia Laurenzo, Ma. Luisa Maqueda, y Ana María Rubio (eds.), *Género, violencia y derecho*. Buenos Aires: Ediciones del Puerto.

Leites, Edmund (1990). *La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna*. Madrid: Siglo XXI.

MacKinnon, Catharine (1993). Prostitution and Civil Rights. *Michigan Journal of Gender and Law*, 13(1). <http://www.prostitutionresearch.com/mackinnon1.html>

MacKinnon, Catharine (2011). *Trafficking, Prostitution and Inequality*. Cambridge: Harvard University Press.

Madrid Romero, Elvira; Jaime Montejo Bohórquez y Rosa Icela Madrid (2014). Trabajadoras sexuales conquistan derechos laborales. *Debate Feminista*, 25(50), 137-159.

Maqueda, Ma. Luisa (2009). ¿Es la estrategia penal una solución a la violencia contra las mujeres? Algunas respuestas desde un discurso feminista crítico. En Patricia Laurenzo, Ma. Luisa Maqueda y Ana María Rubio (eds.), *Género, violencia y derecho*. Buenos Aires: Ediciones del Puerto.

Martínez de la Escalera, Ana María (2013). Consideraciones sobre justicia, violencia de género y política feminista. En Lucía Raphael y Ma. Teresa Priego (eds.), *Arte, justicia y género*. México: Suprema Corte de Justicia y Fontamara.

Melgar, Lucía (2011). Tolerancia ante la violencia, feminicidio e impunidad: algunas reflexiones. En Guadalupe Huacuz Elías (ed.), *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica*. México: UAM-Xochimilco e Ítaca.

Millet, Kate (1973). *The Prostitution Papers: A Candid Dialogue*. Nueva York: Avon Books.

Monárrez, Julia (2011). El continuo de la lucha del feminismo contra la violencia o morir en un espacio globalizado transfronterizo: teoría y práctica del movimiento anti-feminicida en Ciudad Juárez. En Guadalupe Huacuz Elías (ed.), *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica*. México: UAM-Xochimilco e Ítaca.

Monárrez, Julia (2009). *Trama de una injusticia. Feminicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*. México: Colegio de la Frontera Norte y Miguel Ángel Porrúa.

Monárrez, Julia (2007). Los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez. En Marta Lamas (ed.), *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Núñez, Fernanda (1996). *El juez, la prostituta y sus clientes: discursos y representaciones sobre las prostitutas y la prostitución en la ciudad de México, en la segunda mitad del siglo XIX*. Tesis de maestría en Historia. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Núñez, Lucía (2011). Contribución a la crítica del feminismo punitivo. En Guadalupe Huacuz Elías (ed.), *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica*. México: UAM-Xochimilco e Ítaca.

Nussbaum, Martha (1999). *Whether from Reason or Prejudice. Taking Money for Bodily Services*. En *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.

O'Connell Davidson, Julia (2008). Trafficking, modern slavery, and the human security agenda. *Human Security Journal*, 6, 8-15.

O'Connell Davidson, Julia (2014). ¿Podría la verdadera esclava sexual dar un paso adelante? *Debate Feminista*, 25(50), 256-279.

ONU (2000). Protocolo de Palermo.

Pateman, Carole (1989). *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press.

Pheterson, Gail (ed.). (1989). *A Vindication of the Rights of Whores*. Seattle: The Seal Press.

Pheterson, Gail (ed.) (1989). *Nosotras, las putas*. Madrid: Talasa Ediciones.

Phillips, Anne (2013). *Whose Body? Whose Property?* Londres: Palgrave.

Ramos Lira, Luciana (2011). La violencia contra la salud y la salud mental. En Irma Saucedo (ed.), *Violencia contra las mujeres en México*. México: PUEG/ONU-Mujeres.

Reyes Parra, Elvira (2007). *Gritos en el silencio: niñas y mujeres frente a redes de prostitución. Un revés para los derechos humanos*. México: Miguel Ángel Porrúa.

Satz, Debra (2010). *Why Some Things Should Not Be for Sale. The Moral Limits of Markets*. Oxford: Oxford University Press.

Saucedo, Irma y Guadalupe Huacuz (2011). Movimientos contra la violencia hacia las mujeres. En Gisela Espinosa y Ana Lau (eds.), *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México (1910-2010)*. UAM/Itaca.

Saucedo, Irma (2002). De la amplitud discursiva a la concreción de las acciones: los aportes del feminismo a la conceptualización de la violencia doméstica. En Elena Urrutia (ed.), *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes desde diversas disciplinas*. México: El Colegio de México.

Saucedo, Irma (ed.). (2011). *Violencia contra las mujeres en México*. México: Programa Universitario de Estudios de Género/ONU-Mujeres.

Torres, Claudia (2016). *Ambigüedades y complejidades: la ley de trata con fines de explotación sexual y el no reconocimiento del trabajo sexual en México*. México: Cátedra Extraordinaria Trata de personas de la UNAM.

Torres Falcón, Marta (2010). *Con sus propias palabras: relatos fragmentarios de víctimas de trata*. México: LXI Legislatura, Cámara de Diputados.

Torres Falcón, Marta (2001). *La violencia en casa*. México: Paidós.

UNFPA (2013). *Modelo integral de intervención contra la trata sexual de mujeres y niñas*.

Vance, Carol S. (Ed.). (1984). *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge y Paul Kegan.

Wacquant, Löic (2013). *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa.

Weitzer, Ronald (2005). Flawed theory and method in studies of prostitution. *Violence Against Women*, 11(7), 934-949.

Weitzer, Ronald (2007). The social construction of sex trafficking: Ideology and institutionalization of a moral crusade. *Politics and Society*, 35(3), 447-475.

Weitzer, Ronald (2012). *Legalizing Prostitution. From Illicit Vice to Lawful Business*. Nueva York: New York University Press.

Weitzer, Ronald (2014). El movimiento para criminalizar el trabajo sexual en Estados Unidos. *Debate Feminista*, 25(50), 187-219.

Young, Jock (2009). Moral panic: Its origins in resistance, resentment and the translation of fantasy into reality. *British Journal of Criminology*, 49(1), 4-16.

Zaffaroni, Eugenio Raúl (2000). El discurso feminista y el poder punitivo. En H. Birgin (ed.), *Las trampas del poder punitivo*. Buenos Aires: Biblos.

Cuerpo y política*

El cuerpo es la materia existencial del ser humano, una entidad simultáneamente física y simbólica. El cuerpo es el operador de todas sus prácticas sociales y soporte de todas sus vivencias, de sus intercambios afectivos y sus pensamientos. Cuando la sociedad le impone acuerdos y prácticas psicolegales coercitivas, el cuerpo experimenta, en sentido fenomenológico, distintas sensaciones placenteras o dolorosas. Además de *locus* de pulsiones y razonamientos, de deseos, angustias, alegrías y miedos, el cuerpo –el propio y el ajeno– es el objeto más inmediato que se ofrece al conocimiento de los seres humanos. Todos los seres humanos crean cultura –simbolizan y clasifican– tomando el cuerpo como punto de partida y referencia principal. Así, el cuerpo, signo fundamental, es el lugar de la diferencia y se vuelve un espejo del otro: podemos reconocernos en la similitud como “iguales” o mirarnos en la otredad como “diferentes”, e indudablemente, la primera constatación de “igualdad” o “diferencia” la provoca la sexuación.¹ Precisamente la sexuación de los cuerpos ha sido la base tanto de la simbolización que establece reglas sociales diferentes y una moral distinta para cada sexo

* Extraído de Lamas, Marta (2018). Cuerpo y política. En Hortensia Moreno y Eva Alcántara (coords.), *Conceptos clave en los estudios de género*, vol. 2 (pp. 47-64). México: Centro de Investigaciones y Estudios de Género.

1. Elijo hablar de *sexuación* para referirme a la anatomía, en lugar de *diferencia sexual*, ya que esta última implica aspectos psíquicos y culturales. La *sexuación* se determina por los cromosomas mientras que la diferencia sexual se construye culturalmente y se internaliza psíquicamente.

como de la división sexual del trabajo. En eso consiste precisamente lo que hoy llamamos “género”: la atribución e internalización de mandatos culturales que simbolizan la sexuación. Bourdieu (2000) denomina *hexis* corporal –término griego que se refiere a la manera de ser– a la vivencia de lo social que encarna en el cuerpo. El mandato diferenciado de género implica ese tipo de disciplinamiento/deber ser que se imprime en el cuerpo. Para reflexionar sobre la densa problemática cultural de género en razón de la cual se da un tratamiento político distinto a los seres humanos en función de su sexuación, selecciono apenas algunas cuestiones candentes (trabajo sexual, gestación subrogada y aborto) sin abordar otras, igual de significativas e importantes con relación al cuerpo y la política.

Cuerpo y cultura

En todas las culturas, la sexuación del cuerpo es el punto de referencia de la construcción del género, que clasifica y simboliza a los seres humanos como “mujeres” u “hombres”, a quienes les corresponden conductas y tareas “femeninas” o “masculinas”. La creencia en que las hembras humanas se convierten indefectiblemente en mujeres heterosexuales e, igualmente, los machos humanos en hombres *idem*, topa con la existencia de personas que sienten deseo sexual en formas que la normatividad cultural considera impropias y con personas que sienten pertenecer al sexo contrario al que les corresponde normativamente según sus cromosomas. Estos casos, cada vez más frecuentes, ponen en cuestión el orden simbólico binario, que ignora que en el cuerpo se interrelacionan intrínsecamente tres elementos: la corporeidad física, la identidad psíquica y el género social. Precisamente la combinación de estos tres elementos amplía la imaginada correspondencia entre el cuerpo, la identidad personal y el mandato cultural del género, e introduce nuevas identidades y aspectos corporales. Los seres humanos son seres biopsicosociales, y la combinación no normativa –atípica– de la biología, el psiquismo y la cultura contradice el orden binario para dar lugar a identidades homosexuales, transexuales, transgénero y

queer.² Estas expresiones de la condición humana develan que no existe una correspondencia “natural” entre el cuerpo y una identidad específica, y que de los cromosomas que determinan el sexo no se desprenden en automático ni el género ni la orientación sexual. Es necesario entender la relación del inconsciente con el cuerpo para comprender cómo en el psiquismo se encausa la orientación de la libido y se elaboran posiciones de sujeto en el imaginario, en ocasiones de forma atípica e inesperada. Comprender que el cuerpo tiene una psique cuyos procesos inconscientes no controla, ayuda a esclarecer procesos de somatización en virtud de los cuales determinados sentimientos o emociones encarnan en afecciones físicas. Mientras la antropología subraya que el cuerpo humano nunca es un cuerpo “natural”, sino que siempre tiene dimensiones simbólicas (Douglas, 1978; Heritier, 1996), el psicoanálisis derrumba la suposición de que la corporeidad material es el rasgo definitorio de la persona. Por ejemplo, con la condición transexual es posible ver que los seres humanos producen –en el inconsciente– elaboraciones imaginarias de sus cuerpos (Laplanche, 1989). El psicoanálisis explica cómo, por la imagen inconsciente del cuerpo (Dolto, 1991), ciertos seres humanos no aceptan la clasificación normativa que opera a partir de sus cromosomas. Por eso, sentirse psíquicamente “mujer” u “hombre” puede transgredir los lineamientos culturales binarios. Las creencias deterministas con relación a la sexuación ignoran la fuerza del psiquismo; por eso a muchas personas les resulta difícil aceptar el surgimiento de identidades atípicas, como las de las personas transexuales, transgénero o *queer*.

Así como siguen vigentes los estereotipos que asocian una determinada identidad con un cuerpo específico, también persiste cierta resistencia social a aceptar que hoy en día no es la sexuación lo que determina el lugar social de mujeres y hombres. La distinta sexuación de las hembras y machos humanos, en especial la diferencia respecto del proceso gestacional, ha sido la base tanto de la división sexual del trabajo

2. La intersexualidad es una condición biológica que obviamente tiene consecuencias identitarias, pero es de un orden distinto a la homosexualidad y la transexualidad, ya que no es producida por el psiquismo. Véanse los ensayos del número temático de *Debate Feminista*, en especial el de Eva Alcántara (2013).

como de la simbolización de género. El hecho de que cada cuerpo adquiriera un valor social distinto por su sexuación (debido a la simbolización de género) produce efectos en la mente de todos los seres humanos y tiene consecuencias políticas. Si bien la morfología del cuerpo fue relevante hace siglos para la división sexual del trabajo, hoy no constriñe el desempeño laboral. Sin embargo, todavía tener aspecto de mujer o de hombre cuenta en la selección y valoración salarial de ciertas labores. Y cuando el aspecto del cuerpo es ambiguo y no se distingue fácilmente si una persona es mujer u hombre, la incertidumbre provoca inquietud, rechazo, malestar e incluso hostilidad.

Dado que el cuerpo es, al mismo tiempo, cuerpo-sustancia y cuerpo-significación, funciona como una bisagra entre lo social y lo psíquico. Las sociedades toman el cuerpo como la característica identitaria determinante del ser humano y en todas las culturas el cuerpo es el pilar básico del orden simbólico y el *locus* de la identidad (Heritier, 1996). La sociedad distingue las marcas del cuerpo (la diferencia de sexo, el color de la piel, la edad), pero en este aparecen también las características étnicas, los signos de clase social e incluso la orientación del deseo sexual. Estas marcas son rasgos identitarios y los cuerpos internalizan los *habitus* (Bourdieu, 1991) que les corresponden. La vivencia normativa del propio cuerpo implica la aceptación del mandato cultural de la sociedad, en ocasiones contra el propio deseo.

Henrietta Moore (1994) denomina “anatomía vivida” a la condición corporal de las identidades y habla de esa experiencia como una forma de “intersubjetividad corporeizada”. Ahora bien, esa “anatomía vivida” con su “intersubjetividad corporeizada” tiene distintas problemáticas según su sexuación. Mujeres y hombres son iguales en tanto seres humanos, pero son diferentes en tanto sexos. Esa diferente sexuación produce procesos fisiológicos absolutamente distintos en la procreación de un nuevo ser humano, pues si bien se requieren insumos de macho (espermatozoides) y de hembra (óvulos), todo el proceso de concepción, gestación y parto se lleva a cabo exclusivamente en un cuerpo femenino. La vivencia del embarazo es una experiencia con placeres y sufrimientos corporales exclusivos de las mujeres. Pero la desigualdad procreativa entre mujeres y hombres también ha sido la

base material sobre la cual se ha construido tanto la simbolización de género como la subordinación social de las mujeres.

Desde el feminismo de la segunda ola, con la pionera Simone de Beauvoir, se inicia la crítica al disciplinamiento y la restricción del cuerpo de las mujeres en función de ciertas convenciones sobre la feminidad. Nutriéndose de la reflexión de Maurice Merleau-Ponty, el filósofo del cuerpo, de Beauvoir, analiza la manera en que las mujeres tienden a restringir sus movimientos corporales.³ Pudor, timidez y constreñimientos subjetivos limitan el uso del cuerpo femenino, que es valorado culturalmente por su sumisión, pasividad e inmovilidad. Posteriormente, otras feministas abundarán en el hecho de que las mujeres tienden a no usar su cuerpo al máximo de sus capacidades; ni siquiera ocupan el espacio que tienen disponible, que es mucho más amplio que el que usan.⁴ Muchas críticas feministas se centrarán en el poder “normalizador” y represivo de cierto ideal de la forma, la talla y la apariencia del cuerpo femenino, y denunciarán el modelo clasista y racista de dicho ideal de belleza: un cuerpo joven, delgado, en buena forma y con ciertos rasgos y color de piel (Wolf, 1991; Belausteguigoitia, 2009; Rhode, 2010). Una consecuencia de ese modelo aspiracional, publicitado por los medios de comunicación (Urla y Swedlund, 1995), en especial a través de las grandes industrias de los cosméticos y la moda (los desfiles de moda, las revistas femeninas) es la epidemia de anorexia y bulimia entre las jóvenes (Gooldin, 2008). Dicho ideal también ha provocado un aumento brutal de cirugías “estéticas”, intervenciones caras, invasivas y frecuentemente peligrosas (Carbajal, 1999; Allbright, 2007). Ese cuerpo femenino joven, delgado y atractivo tiene un valor en el mercado (Mobius y Rosenblat, 2006). No resulta extraño, por lo tanto, que estén a la venta no solo su imagen, como objeto sexual, sino ciertos servicios corporales.

3. En *Fenomenología de la percepción* (1994) Merleau Ponty dice que el acto y el proceso de la percepción están filtrados, teñidos, por los *habitus* de la cultura que el cuerpo tiene internalizados.

4. Iris Marion Young y Jean Grimshaw han retomado la reflexión de Merleau-Ponty sobre el cuerpo, aplicándola a un análisis de las circunstancias actuales. Véanse Grimshaw (1999) y Young (2005).

El cuerpo y el mercado

El comercio de los servicios que ofrece el cuerpo femenino es hoy un campo de intensa crítica y denuncia feministas. No hay que olvidar que ya Marcel Mauss consideró al cuerpo el “primer instrumento de trabajo” del ser humano (1971, p. 342). Por eso no se puede deslindar el tema laboral de dicho debate. Si cada vez que los seres humanos salimos a trabajar metemos nuestros cuerpos al mercado, ¿por qué entonces se adjudica un significado moral al hecho de que las mujeres usen sus genitales o su útero para trabajar, y no a que usen otras partes del cuerpo? ¿Es posible establecer una clara demarcación entre lo moral y lo inmoral, lo aceptable y lo inaceptable, en la comercialización de ciertos actos corporales?

En la actualidad, gran parte de la reflexión crítica feminista gira en torno a si se debería restringir o prohibir la venta o el alquiler de servicios corporales. Esto implica fijar límites a un *continuum* de usos del cuerpo en la sexualidad y en la procreación. En algunos países, el trabajo sexual y los contratos de gestación subrogada (o alquiler de útero) se consideran ilegales, en otros se permiten y unos más los regulan como mercados legítimos. Cuerpo y política están inextricablemente unidos, y parecería que la discusión sobre la instrumentalización de las mujeres como medios de procreación u objetos sexuales pone en cuestión una de las conquistas democráticas y feministas básicas: el derecho a decidir sobre el propio cuerpo. La discusión sobre el comercio sexual es de vieja data y, a pesar de que la transformación de la modernidad se ha orientado a la liberalización sexual, se mantienen añejos prejuicios contra las mujeres que se dedican al trabajo sexual. El rechazo al trabajo sexual femenino suele ser el resultado de la creencia de que una práctica laboral específica representa una violación a la intimidad de la mujer y la degrada. No ocurre lo mismo con los varones, pues se toma como “natural” y valioso que les guste el sexo, de modo que su promiscuidad sexual, interpretada como necesaria e inevitable, los prestigia en vez de devaluarlos. En especial, las feministas abolicionistas consideran que la comercialización del sexo envilece la sexualidad y degrada un intercambio humano que debe ser íntimo. Según ellas, no importa que las mujeres tengan

todas las relaciones sexuales que quieran siempre y cuando sean libres, amorosas y no medie una transacción económica.

Otras feministas han cuestionado dicho planteamiento. En especial, la filósofa Martha Nussbaum (1999) ha respondido con una argumentación que pone en evidencia los prejuicios que existen sobre el uso del cuerpo femenino para ganar dinero.⁵ Nussbaum dice que no debería preocuparnos que una mujer con muchas opciones laborales elija la prostitución; es la ausencia de opciones para las mujeres pobres lo preocupante, pues convierte la prostitución en la única alternativa posible. Lo mismo se podría decir de las mujeres que alquilan su útero y establecen contratos de gestación. El asunto nodal es cómo expandir las opciones de esas mujeres en el contexto de la precarización laboral (la miserabilidad de los salarios, el desempleo y la ausencia de una cobertura universal de seguridad social), ya que tanto el trabajo sexual como el gestacional representan formas importantes de subsistencia y movilidad social. Muchas de estas mujeres incluso desestiman las duras condiciones en que los llevan a cabo: el trabajo sexual en la calle puede ser peligroso, y la reclusión y monitorización durante el embarazo puede ser agobiante; sin embargo, no todas las mujeres consideran estos trabajos peligrosos o agobiantes, y algunas los defienden como opción económica; incluso hay quienes declaran que los disfrutaban, ya sea por la carnalidad inherente al trabajo sexual o por las buenas condiciones de alimentación y descanso que reciben durante la gestación.

Si –según el discurso feminista– las mujeres deben ser libres de tomar decisiones sobre sus cuerpos, ¿por qué algunas feministas objetan que las mujeres comercialicen ciertos servicios corporales? Anne Phillips

5. Nussbaum enmarca su reflexión en una comparación con la venta de otros servicios corporales, y además establece una analogía con el gran rechazo social y las irracionales estigmatizaciones contra las primeras mujeres que cantaron en público. Ese rechazo no se debía a la actividad de cantar *per se*, la cual podía realizarse en un círculo íntimo (entre familiares y amistades), sino al hecho de hacerlo en público y para ganar dinero (1999, p. 279). Las primeras mujeres que cantaron en público fueron consideradas personas inmorales que se prostituían. Esa prohibición –no en público y por dinero, sí en privado y por amor– está vigente en nuestros días para la relación sexual, y conlleva una serie de presunciones sobre lo que es inapropiado en una mujer decente. Al recordar el repudio que inicialmente produjeron esas cantantes, que hoy son respetadas y ganan bien, Nussbaum insiste en la importancia de poner bajo cuidadoso escrutinio las ideas sobre el vínculo dinero-cuerpo, pues están teñidas de prejuicios que producen injusticias.

(2013a; 2013b) señala que hay un consenso internacional respecto de que los cuerpos no son propiedades y no se debe vender o comprar a los seres humanos ni partes de ellos. Los mercados de esclavos son repudiados mundialmente, aunque no se hayan podido eliminar, como lo muestra la trata de personas. Sin embargo, hay contradicciones: la venta de bebés es ilegal, pero la venta de gametos (óvulos y espermatozoides) para engendrarlos es válida. Varias partes del cuerpo, como la córnea o el riñón, se venden abierta y legalmente, y hay un mercado internacional para ellas. Aunque el argumento principal de Phillips se apoya en el convencimiento de que los seres humanos no son mercancías, señala que es necesario revisar el planteamiento que afirma que “mi cuerpo es mío y yo hago lo que quiero con él” en un mundo donde la pobreza y el desempleo orillan a las personas a vender servicios corporales o, incluso, partes de sus cuerpos. Hay muchas sociedades que permiten contratos altruistas para donar órganos o material genético; sin embargo, hay una grave escasez de donaciones. Ante la poca donación y el aumento en las innovaciones médico-tecnológicas, el dilema es si se debe aceptar o no la compraventa.

Ahora bien, si se permite vender la fuerza de trabajo, ¿por qué se prohíbe vender los medios de producción de dicha fuerza de trabajo? Si se acepta que muchas mujeres intercambien servicios sexuales por la seguridad económica del matrimonio o de un trabajo, ¿por qué prohibir que algunas lo hagan abiertamente por dinero? La interrogante ética que subyace a los dilemas de la venta de servicios sexuales y gestacionales es si se puede realizar un “comercio justo” con el cuerpo. ¿Cómo definir, desde una postura ética, el uso sexual y procreativo del cuerpo femenino? ¿Y cómo hacerlo cuando desde hace tiempo se vende sexo legalmente, y se venden y compran, también legalmente, ciertos elementos procreativos (óvulos, espermatozoides y embriones)? Sin embargo, tanto el comercio sexual como el contrato de gestación (alquiler de útero) producen mucho rechazo. Así como se cree que se debe prohibir el comercio sexual, ya que afecta la integridad corporal de las trabajadoras sexuales y su capacidad para gozar de una vida sexual satisfactoria, también hay quienes consideran que no es lícito sujetar el trabajo procreativo a las leyes de la oferta y la demanda que gobiernan la economía, pues

supuestamente hay un vínculo especial entre la mujer y la criatura en su seno (Cook *et al.*, 2003). Por ello se aduce que el trabajo de gestación es de un orden distinto al que se establece entre una trabajadora y el producto de su esfuerzo, y se enfatiza que la criatura resultante no debe considerarse mercancía (Ashenden, 2013).

Estos dilemas nos llevan a comparar tales formas de trabajo con otras donde la retribución económica es aceptada. ¿En qué radica la objeción? ¿En una valoración distinta de los genitales y el útero? En su análisis sobre los límites morales del mercado, Debra Satz rechaza la idea de que el cuerpo tenga una esencia especial, y de que usarlo con fines comerciales signifique una indignidad o una enajenación/alienación. Sin embargo, ella reconoce que los mercados que comercian con el trabajo reproductivo y el sexual son más problemáticos que los otros, aunque dice que no son degradantes en sí mismos, sino que resultan problemáticos en el marco de un determinado contexto político y social (2010, p. 158). Satz (2010) califica de “nocivos” a los mercados que implican transacciones que frustran o impiden el desarrollo de las capacidades humanas, determinan ciertas preferencias problemáticas o respaldan relaciones jerárquicas y/o discriminatorias totalmente objetables. También considera que el mercado del sexo y el de la procreación son nocivos, y subraya que la desigualdad existente se agudiza cuando hay una distribución previa e injusta de recursos, ingresos y oportunidades laborales. En este sentido, coincide con Nussbaum, quien además de insistir en la necesidad de revisar nuestras creencias y prácticas, subraya la importancia de valorar las opciones de las mujeres pobres.

“Mi cuerpo es mío”

La experiencia de las mujeres con su cuerpo, la forma en que ejercen –o no– su sexualidad y la manera en que viven el embarazo no es uniforme. Por ello no puede afirmarse que el trabajo sexual o la gestación subrogada sean más dañinos que otras formas de trabajo y transacción comercial. Aunque la mayoría de las trabajadoras sexuales y de las gestadoras subrogadas considera que tales intercambios mercantiles son

las opciones con las que obtienen mayores ingresos, esos trabajos se interpretan como instancias que refuerzan la desigualdad de género. La crítica de Satz se centra en señalar que tanto el comercio sexual como el alquiler del útero propagan una visión negativa, en que las mujeres sirven a los deseos de los hombres y ellos las objetualizan. Esto ocurre independientemente de que las propias involucradas lo vivan o no de esa manera. La preocupación ética y política que provocan esas prácticas tiene que ver con las relaciones de género inequitativas que sostienen y respaldan; con los efectos que tal tipo de transacciones producen en las mujeres y los hombres, así como en las normas sociales, y con el significado que imprimen en las relaciones entre ambos. Aunque millones de mujeres ganan su sustento cobrando dinero por realizar servicios sexuales, con el cuerpo como instrumento de trabajo, lo que incomoda a Satz es la forma en que ese mercado nocivo contribuye al estatus social inferior de las mujeres (vale recordar que solo ellas cargan con el estigma). Pero –y esto es muy importante– esta autora destaca que la solución no radica en la prohibición de tal mercado, dado que criminalizar el comercio vuelve más peligrosa la situación de las trabajadoras sexuales. Prohibir los mercados que ya existen (venta de gametos, trabajo sexual y procreativo) resulta problemático y puede provocar más efectos negativos que positivos.

Es la asimetría de género, con sus usos y costumbres sexuales y procreativos, lo que valida relaciones desiguales entre hombres y mujeres de manera absolutamente funcional para la estructura sexista de la sociedad. Por eso el argumento de Satz es que, al margen de cómo se viva individualmente, el trabajo sexual refuerza la idea de las mujeres como objetos sexuales de los hombres, y la gestación subrogada refuerza la creencia de que las mujeres son máquinas para gestar criaturas. Las reflexiones de Nussbaum, Satz y Phillips introducen matices importantes en el debate, y están lejos de los argumentos de quienes pretenden erradicar totalmente el comercio sexual y las gestaciones subrogadas. Phillips señala que prohibir esos mercados no es justo para las personas pobres, que solo pueden vender su trabajo sexual y procreativo, e incluso sus órganos. No es válido impedirle a la gente que comercie con su cuerpo si esa es la única vía que tiene para su sobrevivencia o para

acceder a un nivel mejor de vida. Si no hay otras formas para abatir la pobreza y expandir las opciones de trabajo, no se les debe retirar lo único que tienen. Son la desigualdad socioeconómica y la falta de opciones las que hacen que tanto el trabajo sexual como la gestación subrogada sean cuestionables; pero mientras no existan otras oportunidades, van a persistir y es mejor regularlos.

Anne Phillips (2013a) se separa de la discusión tradicional al cuestionar el individualismo inherente al reclamo feminista que afirma “mi cuerpo es mío y puedo hacer lo que quiera con él”. Esta autora señala que hay que ir más allá de la experiencia personal –que incluso puede ser positiva– y valorar las implicaciones de enmarcar los derechos sobre el cuerpo como derechos de propiedad. Conceptualizar el cuerpo como una propiedad facilita la lógica mercantil, y Phillips plantea que el paradigma de la propiedad afirma nuestro interés personal frente a los intereses de otros. A ella le preocupa hasta dónde los mercados de servicios corporales extinguen los motivos altruistas, debilitan los lazos de reciprocidad e impiden que veamos a los otros como iguales (2013a, p. 139). Phillips retoma la idea de Heather Widdows (2013), quien considera que el énfasis en el derecho a elegir de las personas privatiza ciertos problemas sociales y dificulta la construcción de una política pública. El lenguaje individualista de los derechos de propiedad hace más difícil para las sociedades abordar sus efectos sociales, ya que margina las preocupaciones macro. Esto también lo señala Satz cuando dice que centrarse en el nivel micro constriñe las formas de hacer política pública.

Es evidente que, como resultado del proceso del capitalismo, hay un creciente individualismo en la trama social, y que una de sus características es la vivencia del cuerpo como propiedad. Hace tiempo que David Le Breton (1995) analizó las consecuencias de la modernidad capitalista sobre las representaciones del cuerpo. Este autor señaló que muchas de las cuestiones éticas más cruciales de nuestro tiempo están relacionadas con el estatuto que se le otorga al cuerpo en la definición social de la persona, y subrayó que en la actualidad el ser humano occidental tiene el sentimiento de que el cuerpo es un objeto muy especial e íntimo, pero de alguna manera diferente de sí. Según Le Breton, la concepción individualista de la persona le permite al sujeto decir “mi cuerpo”, utilizando

como modelo la posesión, y así la identidad de sustancia entre el ser humano y su arraigo corporal se rompe, de manera abstracta, por esta singular relación de propiedad: “poseer el cuerpo” (1995, p. 97). Por eso es indispensable, como señala Phillips, tomar distancia crítica del reclamo individual para analizar el impacto social de ciertas decisiones jurídicas o legislativas. Por ejemplo, Phillips señala que la gestación subrogada resuelve parcialmente el problema de quienes pueden pagarla, pero la infertilidad de muchísimas personas no se va a resolver con este mercado. Lo mismo ocurre con la escasez de órganos. Tal vez la solución a tan dolorosas situaciones se dará en el futuro gracias a los avances tecnocientíficos. Sin embargo, mientras llega ese momento, los mercados de órganos, al igual que los de servicios corporales, serán una realidad.

Ahora bien, la discusión feminista sobre la relación entre el cuerpo y la política, y el derecho a decidir sobre el propio cuerpo, cobra una importancia sustantiva no solo en relación con los mercados sexual y procreativo, sino también en cuanto al aborto. Un aspecto crucial de la lucha feminista ha sido lograr que las mujeres tengan derecho a decidir si prosiguen o no un embarazo. En la mayoría de los países democráticos, el conocimiento científico sobre el proceso gestacional ha permitido que se establezcan plazos en los que se puede interrumpir un embarazo.⁶ En estas sociedades se reconoce hoy al aborto como un derecho específico de las mujeres, que no pone en crisis el principio de igualdad ni quiebra el paradigma de la igualdad social entre mujeres y hombres (Ferrajoli, 1999). Pero en países donde los representantes religiosos intervienen en la política, como ocurre en la mayoría de los países latinoamericanos, la interrupción del embarazo está prohibida o su autorización se reduce a situaciones extremas. El Vaticano concibe el cuerpo de una mujer como mero instrumento de Dios, por lo que se opone a toda intervención humana en los procesos de la vida, desde los métodos anticonceptivos y el aborto hasta las técnicas de reproducción asistida. La influencia de la

6. Entre la fecundación del óvulo y sus distintas etapas de desarrollo (mórula, blastocito y embrión), hasta llegar a un feto viable, pasan al menos cinco meses. Ese lapso se contempla para la posibilidad legal de hacer abortos en etapas posteriores a las 12 semanas, especialmente cuando el producto viene con graves malformaciones o la vida de la mujer corre peligro.

Iglesia católica en la política es inmensa, y como bien señala Alejandro Madrazo (2016), la influencia de la teología en el imaginario jurídico determina la forma en que los juristas enfrentan y buscan resolver problemas sociales significativos como el aborto.⁷ Por eso, en la actualidad, la despenalización de la interrupción de un embarazo no deseado es uno de los debates biopolíticos más candentes.

Biopolítica

A la política que interviene los cuerpos, que define su uso, que les impone un deber ser, se la denomina “biopolítica”.⁸ El cuerpo es indispensable para vivir y trabajar, no es algo sacrosanto, pero su uso está cruzado por cuestiones ideológico-políticas que tienen un costo, sobre todo para quienes son más vulnerables. Giorgio Agamben dice que cuando la política se transforma en biopolítica, asistimos a una progresiva ampliación de las decisiones del Estado sobre la “nuda vida”: “en nuestro tiempo la política ha pasado a ser integralmente biopolítica, por lo que se ha podido constituir como política totalitaria” (2003, p. 152). En todo Estado moderno hay una línea que marca el punto en que la decisión que una persona desea tomar o toma sobre su cuerpo es legal o está prohibida. Pero esta línea ya no se presenta hoy como una frontera fija que divide dos zonas claramente separadas; más bien es una línea movediza tras de la cual quedan situadas zonas cada vez más amplias de la vida social (Agamben, 2003, p. 155). A ello han contribuido los adelantos científicos que han ido modificando ciertas expectativas sobre el cuerpo, su vida y su muerte, al abrir un horizonte de posibilidades amplísimo:

7. Baste recordar las “reformas para proteger la vida” que se impulsaron en 17 estados de la república a instancias de la Iglesia católica, con el objeto de obstaculizar el acceso de las mujeres al aborto, incluso en las circunstancias en que es legal (violación, peligro de muerte de la mujer y malformaciones del producto). Véase Lamas (2015).

8. El paradigma biopolítico, que abarca tanto la producción discursiva de regímenes de sexualidad como las tecnologías del Yo, con sus procedimientos de regulación corporal, se le adjudica a Foucault. En su curso en el Collège de France (1978-1979), publicado póstumamente como *Nacimiento de la biopolítica*, Foucault desarrolla la tesis de la aparición de una nueva razón gubernamental y plantea la necesidad de estudiar el liberalismo como esa nueva razón gubernamental. Véase Foucault (2007).

transplantes de órganos de donantes vivos o muertos con el objeto de prolongar la vida, eutanasia con formas indoloras de terminación de la vida, diversas posibilidades de procreación asistida, interrupción y manipulación de embarazos, y múltiples formas de ingeniería genética que previenen la aparición de crueles discapacidades. Esta frontera ha ido cambiando históricamente, por un lado, debido a las transformaciones sobre la condición humana que el avance del conocimiento ha impulsado, y, por otro, como resultado de las luchas de ciertos grupos que han cuestionado las prohibiciones.

En ese proceso biopolítico de establecer un umbral que separa y articula lo que se puede y lo que no se puede, el poder en turno fija la frontera entre la prohibición y la aceptación, y la decisión sobre la vida se vuelve decisión sobre la muerte. Por eso es tan importante pensar en la biopolítica en el contexto actual del capitalismo tardío del siglo XXI. El conocimiento de la bioética ha resquebrajado el precepto tradicional de que toda vida es digna de ser vivida, y ha planteado en su lugar la importancia del contexto personal y la posibilidad de que la vida deje de ser un bien y se convierta en un mal. Cuando dicho contexto –de dolor, desesperación, angustia– transforma la bendición de la vida en una maldición, se justifica terminar con la vida. Esto puede implicar desde interrumpir un proceso de gestación hasta adelantar la muerte. La conciencia de que cualquier acontecimiento en relación con el cuerpo humano tiene siempre una doble faz –positiva y negativa– se ha conquistado combatiendo creencias religiosas que sacralizan los procesos corporales.

Tal sacralización hoy viste los ropajes de una “naturalidad” que concibe la encarnación de los seres humanos solo de dos formas: hembras/mujeres y machos/hombres. El orden simbólico sigue siendo dimorfista. Al encuadrar la condición humana en categorías binarias rígidas, la biopolítica olvida la plasticidad del deseo y la variabilidad de las identificaciones psíquicas. Esta diversidad humana en la actualidad se expresa en los híbridos posmodernos, en especial con los “herejes” del género y la sexualidad. Una persona que desea vivir con un aspecto corporal atípico despierta rechazo, furia o miedo, emociones que en el fondo expresan el sentimiento de amenaza. ¿Qué hacer ante la fobia irracional,

la indignación moral y el terror visceral que provocan los seres humanos que se salen de los parámetros ortodoxos que vinculan sexo y género en su cuerpo? La exigencia de respeto a una identidad, que está en el centro de las reivindicaciones políticas y culturales de millones de personas, conlleva también el reclamo a disponer del propio cuerpo.

Cada persona asume su vida basándose en la carnalidad de su cuerpo y en la fuerza psíquica de su deseo. Pero dicha asunción no se emprende en un vacío, sino dentro de una matriz social, con formas convencionales: *habitus*, usos y costumbres, guiones sociales y leyes. Y aunque el peso brutal de los *habitus* y de la reproducción social troquelean a los seres humanos, dicho proceso está atravesado por la pulsión y el deseo provenientes del inconsciente y la imaginación. Las formas de sentir y las formas de representación psíquica están teñidas y filtradas por la cultura; el imaginario de cada quien está abierto a perspectivas múltiples, incluso con contradicciones, ambigüedades y ambivalencias. En la actualidad, los seres humanos reivindican sus deseos y necesidades, plantean que las normas sociales relativas al uso del cuerpo deben estar abiertas a discusión y modificación, y recurren a tecnologías que rebasan los límites de la naturaleza. Así, un número creciente de personas busca traspasar los esquemas normativos con una cirugía de “cambio de sexo”, la interrupción de un embarazo o un suicidio asistido. Incluso, quienes usan su cuerpo en transacciones mercantiles exigen que las sociedades defensoras de los derechos humanos se preocupen por establecer nuevas normas antidiscriminatorias. La capacidad humana para desarrollar estrategias vitales de expresión y sobrevivencia psíquica debe ser apuntalada con políticas de respeto para una biopolítica distinta. Cuando la sociedad cambia por las conductas de sus habitantes y las leyes no reflejan esas transformaciones, el orden social entra en conflicto. De ahí la necesidad de comprender las transformaciones en las conductas identitarias de los seres humanos.

El cuerpo provoca en quienes lo tienen, pero también en quienes lo contemplan, una variedad de reacciones y sentimientos que van desde el deseo y el amor hasta la violación y el asesinato, pasando por la admiración, el desprecio o el asco. En cómo pensamos el cuerpo y la política anidan inquietudes e interrogantes relativas a la condición humana. La

tarea epistemológica y política que subyace la reflexión sobre cuerpo y política es la de distinguir que una cosa es la dimensión fundante de la sexuación, otra la dimensión histórica-contingente del género y una más la dimensión psíquica individual. Como en el cuerpo se articulan e imbrican sexualidad e identidad, pulsión y cultura, carne e inconsciente, libido y pensamiento, el desafío político respecto de su uso es construir condiciones sociales que posibiliten a los seres humanos llevar a cabo, sin riesgos y en buenas condiciones, su elección de vida y de muerte. Cuando los sujetos se resisten al mandato del deber ser, se desvían de la norma y se vuelven “anormales”, entonces viene el castigo, el rechazo, el estigma. Como dice Paolo Flores D’Árcais (2001), se trata de que podamos ser “herejes sin riesgos”. Para ello, es necesario asumir nuestros límites, vulnerabilidades y condición mortal. Todos los cuerpos son perecederos. Todas las personas vamos a morir. No podemos tener todo lo que deseamos ni todo se puede comprar o rentar. Lo único que podemos hacer mientras estemos vivos es trabajar para sentar las bases para una mayor justicia social, que establezca mejores condiciones de vida para todos los cuerpos. Esto va desde abatir el sufrimiento que padecen quienes tienen cuerpos atípicos, enfermos o con alguna discapacidad, hasta respetar a las personas con un psiquismo distinto y con identidades transgresoras.

La democracia radical es un modo de intervención, no solo política, sino cultural, donde se otorga un lugar central a un proyecto de justicia social que reconoce el derecho a disponer del propio cuerpo, ya sea para realizar trabajo sexual o procreativo, para abortar o poner fin a la propia vida. Aunque los cimientos conceptuales de los derechos humanos han impulsado una decidida defensa de la diversidad humana y un respeto a las nuevas identidades –todo lo cual ha establecido un piso más libre de expresión a diversas formas de vivir la sexuación del cuerpo y de asumir sus procesos identificatorios– es indispensable acabar con la biopolítica autoritaria y de tintes religiosos y, en su lugar, desarrollar una perspectiva bioética laica, que acepte el sentido humano –perecedero– de la vida biológica, además de reivindicar la existencia de la pluralidad de creencias, la diferencia como fundamento de la condición humana y la responsabilidad social.

Bibliografía

Agamben, Giorgio ([1995] 2003). *Homo sacer. El poder soberano y la nuda vida*. Valencia: Pre-textos.

Alcántara, Eva (2013). Identidad sexual/rol de género. *Debate Feminista*, 47, 172-201.

Allbright, Julie M. (2007). Imposible Bodies: TV Viewing Habits, Body Image and Plastic Surgery Attitudes Among College Students in Los Angeles and Buffalo, New York. *Configurations*, 15, 103-123.

Ashenden, Samantha (2013). Reproblematizing Relations of Agency and Coercion: Surrogacy. En S. Madhok, A. Phillips y K. Wilson (coords.), *Gender, Agency and Coercion*. Londres: Palgrave.

Belausteguigoitia, Marisa (coord.) (2009). *Güeras y prietas: género y raza en la construcción de mundos nuevos*. México: PUEG-UNAM.

Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Carbajal, Mariana (1999). *Cirugías estéticas. Verdades y mentiras. La seducción permanente*. Buenos Aires: Sudamericana.

Cook, Rachel, Shelley Day Sclater y Felicity Kaganas (2003). *Surrogate Motherhood. International Perspectives*. Oxford: Hart Publishing.

Dolto, Françoise (1991). A propósito del aborto. *Debate Feminista*, 3, 183-216.

Douglas, Mary ([1970] 1978). *Símbolos naturales*. Madrid: Alianza.

Ferrajoli, Luigi (1999). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.

Flores D'Arcais, Paolo (2001). *El individuo libertario*. Barcelona: Seix Barral.

Foucault, Michel (1991). *Historia de la sexualidad, 1. La voluntad de saber*. México: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2007). *Nacimiento de la biopolítica*. México: FCE.

García Canal, María Inés (2002). *Foucault y el poder*. México: UAM.

Gooldin, Sigal (2008). Being Anorexic. *Medical Anthropology Quarterly*, 22(3), 274-296.

Grimshaw, Jean (1999). Working out with Merleau Ponty. En J. Arthur y J. Grimshaw (eds.), *Women 's Bodies. Discipline and Transgression*. Londres: Cassell.

Héritier, Françoise (1996). *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel.

Lamas, Marta (2015). *El largo camino hacia la ILE. Mi versión de los hechos*. México: PUEG-UNAM.

Laplanche, Jean (1989). *Nuevos fundamentos para el psicoanálisis*. Buenos Aires: Amorrortu.

Le Breton, David (1995). *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Madrazo Lajous, Alejandro (2016). *Revelación y creación. Los fundamentos teológicos de la dogmática jurídica*. México: FCE.

Mauss, Marcel ([1950] 1971). Técnicas y movimientos corporales. en *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos.

Merleau-Ponty, Maurice (1994). *Fenomenología de la percepción*. Madrid: Debate.

Mobius, Markus M. y Tanya S. Rosenblat (2006). Why Beauty Matters. *The American Economic Review*, 96(1), 222-235.

Moore, Henrietta L. (1994). *A Passion for Difference*. Cambridge: Polity Press.

Nussbaum, Martha (1999). "Whether from Reason or Prejudice": Taking Money for Bodily Services. En *Sex and Social Justice*. Nueva York: Oxford University Press.

Phillips, Anne (2013a). *Our Bodies, Whose Property?* Nueva Jersey: Princeton University Press.

Phillips, Anne (2013b). Does the Body Make a Difference? En S. Madhok, A. Phillips y K. Wilson (coords.), *Gender, Agency and Coercion*. Londres: Palgrave.

Rhode, Deborah L. (2010). *The Beauty Bias. The Injustice of Appearance in Life and Law*. Oxford: Oxford University Press.

Satz, Debra (2010). *Why Some Things Should Not Be for Sale. The Moral Limits of Markets*. Oxford: Oxford University Press.

Urla, Jacqueline y Alan Swedlund (1995). The Anthropometry of Barbie: Unsettling Ideals of the Feminine Body in Popular Culture. En J. Terry y J. Urla (coords.), *Deviant Bodies: Critical Perspectives on Difference in Science and Popular Culture*. Bloomington: Indiana University Press.

Widdows, Heather (2013). Rejecting the Choice Paradigm: Rethinking the Ethical Framework in Prostitution and Egg Sale Debates. En S. Madhok, A. Phillips y K. Wilson (coords.), *Gender, Agency and Coercion*. Londres: Palgrave.

Wolf, Naomi (1991). *The Beauty Myth*. Nueva York: William Morrow and Company.

Young, Iris Marion ([1980] 2005). Throwing Like a Girl. A Phenomenology of Feminine Body Comportment, Motility and Spatiality. En *On Female Body Experience*. Nueva York: Oxford University Press.

Emoción y política

La vergüenza y las trabajadoras sexuales callejeras en la Ciudad de México*

En las ciencias sociales, el llamado “giro afectivo”¹ se aparta de la indagación tradicional sobre la naturaleza de las emociones para explorar el efecto que estas producen en la sociedad. Al retomar esa perspectiva y al recuperar también la apreciación de Norbert Lechner sobre la importancia que tienen los procesos de individuación subjetiva para los procesos de avance democrático, pretendo relatar la experiencia de un grupo de trabajadoras sexuales que ha superado el sentimiento de vergüenza tradicionalmente asociado a la valoración cultural de su oficio. En la primera parte recuerdo cómo, en nuestra cultura, se impusieron antiguos códigos mediterráneos de honor y vergüenza que afectan de manera específica a las mujeres en relación con el uso sexual de sus cuerpos. En la segunda parte reviso la fuerza del estigma de *puta*² y su producción social de vergüenza. Y en la tercera, planteo el proceso de concientización política que permitió a ese grupo de trabajadoras sexuales resignificar su actividad como una cuestión laboral y así superar la vergüenza. Concluyo con una reflexión sobre el papel que tiene la vergüenza para ocultar la opresión política y la transformación política positiva que es capaz de producir el afecto.

* Extraído de Lamas, Marta (2017). Emoción y política. La vergüenza y las trabajadoras sexuales callejeras en la ciudad de México. En Rosario Esteinou y Olbeth Hansberg (coords.), *Acercamientos multidisciplinares a las emociones*. México: UNAM. Agradezco la lectura crítica que Rosario Esteinou hizo de este texto. Sus señalamientos me resultaron muy atinados y me ayudaron a reformular ciertas ideas.

1. Para el giro afectivo ver Ahmed (2004); Ticineto (2007); Gregg y Seigworth (2010); y, Berlant (2011). En México están Calderón Rivera (2012); Besserer (2014), y Enríquez Rosas y López Sánchez (2014).

2. No me gusta hablar de *prostitución* ni califico a las trabajadoras de *putas*. Por ello aparecerán esos términos en cursivas, para recordar que, aunque así se usa, yo discrepo.

La vergüenza

La vergüenza es una emoción universal y, al mismo tiempo, tiene profundas connotaciones culturales. Desde la antropología, investigadores de distintas corrientes sugieren que aunque las emociones básicas están presentes en todas partes, aquello que las provoca es culturalmente específico.³ Lo que en ciertas culturas origina vergüenza, en otras no la produce; aunque la sensación sea similar, lo que hace ruborizar a un japonés no es lo mismo que sonroja a un mexicano. Sin embargo, por la doble moral sexual y las valoraciones de género, las mujeres de culturas diferentes se avergüenzan de manera similar respecto a su reputación sexual.

La vergüenza ha sido estudiada desde hace tiempo por distintas disciplinas como un sentimiento profundamente personal y, también, como una emoción que se comparte socialmente.⁴ Norbert Elias (2012) analiza sus transformaciones como parte del proceso civilizatorio en Occidente y registra cómo la satisfacción de diversas necesidades humanas básicas se fue cargando de sentimientos de vergüenza.⁵ Elias documenta desde el siglo XVI un movimiento de las pautas del comportamiento social, que se va transformando durante los siglos XVII y XVIII hasta difundirse en la sociedad occidental a partir del XIX. Este movimiento de restricciones y transformaciones de los impulsos avanza el umbral de la vergüenza en las sociedades occidentales, porque se intensifica la observación recíproca y las personas reconocen los códigos de las prohibiciones y los mandatos. En la vergüenza confluyen las pautas sociales de comportamiento y las funciones psíquicas del ser humano, por eso se produce cuando una persona atenta contra los mandatos sociales y se siente mal por hacerlo.

3. Desde el trabajo clásico de Ruth Benedict (1946), la antropología ha avanzado en el estudio de las emociones culturalmente construidas. Un estado del arte de la antropología de las emociones de la década de 1975 a 1985 se encuentra en Lutz y White (1986). Más recientes son los trabajos de Tiedens y Leach (2001). Para un estado del arte de la afectividad en antropología, véase Calderón Rivera (2012).

4. En el campo de la filosofía hay una larguísima tradición de reflexión sobre las emociones, que se remonta a los griegos, y donde se aborda la vergüenza. A partir del siglo XIX una gran cantidad de publicaciones sobre la vergüenza se ubica en las disciplinas *psi* (la psicología, el psicoanálisis y la psiquiatría). En el siglo XX las ciencias sociales se interesan por su estudio, y se establecen derivaciones de interdisciplinariedad, como la sociología clínica francesa de De Gaulejac (2008).

5. En especial, Elias otorga relevancia a la invención de la pijama, el pañuelo y el tenedor. Véase Elias (2012).

Según Elias, la estructura de las funciones psíquicas y de los modos habituales de orientar el comportamiento está relacionada con la estructura social y con el cambio en las relaciones interhumanas. Este autor detecta que los esquemas de conducta, que se inculcan y troquelan como una segunda naturaleza, y se mantienen vivos por medio de un control social poderoso y muy estrictamente organizado, son resultado de un proceso histórico y de cambios en el psiquismo. Sin embargo, aunque Elias documenta cómo las emociones sexuales van siendo dominadas por los sentimientos de vergüenza y pudor, elude el fenómeno de la doble moral sexual, y solamente enuncia la subordinación de las mujeres.⁶

Otros autores comparten la idea de que su efecto está asociado a la desnudez y a la constatación de la diferencia sexual. Max Scheler —en 1913— apuntaba que el libro del *Génesis* (3,7) fija el origen de la vergüenza (pudor) cuando Eva y Adán muerden la manzana del árbol del conocimiento y pierden la inocencia de la ignorancia; entonces se miran y se avergüenzan de su desnudez (y de su diferencia sexual, diría Freud). Martha Nussbaum (2006) también señala que la palabra griega para vergüenza, *aidos*, sirve para designar los genitales con el término *aidoia*, que significa “partes vergonzosas”.

La manera en que los seres humanos internalizan el sentimiento de vergüenza llega a producir otros sentimientos, como la culpa y la depresión. Nussbaum señala la relación “conceptual y causal de la vergüenza con algunas emociones que no son parientes inmediatas” (2008, p. 243), y la distingue claramente de la culpa: “mientras la vergüenza se centra en el defecto o la imperfección y, por lo tanto, en algún aspecto del ser de la persona que la siente, la culpa está focalizada en la acción” (2008, p. 244). Aunque existen distintos tipos de vergüenzas y de manifestaciones culposas, en el caso de las mujeres su vida sexual ha sido —y sigue siendo— un factor determinante asociado a esos sentimientos. La actividad

6. Elias señala claramente que le ha sido preciso dejar de lado el problema de las relaciones entre hombres y mujeres. Lo que sí aborda es la forma en que “En el proceso civilizatorio la sexualidad también queda progresivamente relegada a la *trastienda* de la vida social y, en cierto modo, constreñida en un enclave determinado: la familia nuclear. Paralelamente, también la conciencia que de estas relaciones sexuales se tiene se muestra constreñida, reducida y relegada a la *trastienda*. Esta esfera de la vida humana aparece rodeada de un aura de escrúpulos que es expresión de un miedo sociogenético” (2012, p. 596, *mis cursivas*).

sexual comercial ocasiona vergüenza en las mujeres que venden sus servicios, pero no la produce en los hombres que los compran.⁷ En nuestra cultura el comercio sexual tiene significados distintos, según se trate de una mujer o de un hombre, y aunque cada sociedad tiene sus propios códigos de vergüenza, la doble moral sexual es muy específica de la cultura mediterránea (Peristiany, 1968).⁸

Al seguir la propuesta de Norbert Elias de “hablar de los sentimientos de vergüenza en conexión con su génesis social” (2012, p. 595), está claro que para analizar lo que ocurre en México hay que remitirse al predominio de la cultura hispana sobre la indígena. Entre los antiguos mexicanos existían formas de intercambio sexual distintas, más libres, no marcadas por el estigma (Moreno de los Arcos, 1966; Dávalos, 2002). La existencia de la *prostitución* era un hecho común y corriente, y había distintos nombres para designar a las mujeres.⁹ El más común era *ahuianime*, del verbo *ahuia*, alegrar, por lo cual Moreno de los Arcos (1966), que sigue a Miguel León Portilla (1964), las designa como “las alegradoras”; pero Alfredo López Austin (comunicación personal, 1998) discrepa de tal traducción y propone a su vez que se trata simplemente de “las alegres”.¹⁰ A las mujeres alegres no se las diferenciaba negativamente como ocurría con las ramerías en España, donde se las segregaba en barrios, calles y casas especiales para evitar que se confundieran con las buenas mujeres. Aquí no había espacios especiales para la *prostitución*, ni lugares particulares o casas específicas para llevar a cabo su trabajo.

7. No a todas les produce culpa. Una trabajadora me dijo: “¿Culpa? No traerles de comer a mis hijos. Eso sí me daría culpa”.

8. En el trabajo coordinado por J. G. Peristiany (1968) varios autores estudian la continuidad y persistencia de ciertos modos de pensar mediterráneos en seis sociedades: Cabilia, Chipre, Grecia, Egipto, España, y entre los beduinos.

9. Al parecer, en la época prehispánica existieron varias formas de “prostitución”: la hospitalaria (la sociedad azteca conoció la fórmula de recibimiento a los extranjeros); la religiosa o ritual (que alegraba el reposo del guerrero o las últimas horas de las víctimas destinadas al sacrificio); y, la civil.

10. El término que alude a la *puta honesta* lo consigna el padre Alonso de Molina en su *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana* desde los mediados del siglo XVI. Según Dávalos (2002), el discurso de los frailes obscureció una realidad que desentonaba con la mentalidad europea, pues aunque los religiosos podían encontrar cierto paralelismo entre la prostitución indígena y la española, lo que no podían entender es que se pudiera ser al mismo tiempo puta y honesta.

Julian Pitt-Rivers (1968), quien estudia este asunto en España en su ensayo “Honor y categoría social”, sostiene que “es particularmente evidente la diferenciación de los sexos. El honor de un hombre y de una mujer implican modos de conducta muy distintos [...] Una mujer se deshonra, pierde la vergüenza, cuando se mancha su pureza sexual, pero un hombre no” (1968, p. 42). Además, el honor de un hombre (padre, hermano o marido) está implicado en la pureza sexual de su madre, esposa, hijas, hermanas, y no en su propia pureza sexual. También Julio Caro Baroja rastrea estas nociones en *Las Siete Partidas*, código castellano del siglo XIII, donde se da a la vergüenza un valor sexual represivo: “es la que hace que nos guardemos del pecado”.¹¹ En esta serie de ordenamientos medievales —en el que forman un todo las nociones morales y políticas— se hace explícita la doble moral: “A las mujeres se les hace injuria o deshonra enviándoles alcahuetas, haciéndolas proposiciones deshonestas o también regalos equívocos e invitaciones de cierta índole”.¹² Para Caro Baroja en España los conceptos de “honra” y “vergüenza” han ejercido gran presión sobre las sociedades de épocas distintas (1968, p. 123) y esto indudablemente se trasladó a la Nueva España e impactó los códigos de género de los antiguos mexicanos.

Ana María Atondo concluye que la *prostitución* que se extendió en México y que se practicó durante todo el periodo virreinal es parecida a la que se ejercía en los reinos hispánicos al final de la Edad Media (1992, p. 332). La presencia hispana en nuestras tierras favoreció la práctica de una *prostitución* similar a la española, y el cambio fue brutal. Josefina Muriel señala que: “mientras aquí se las veía como ‘las alegradoras’ y su oficio era una mera relación personal, allá se les recluía en casas determinadas y se les daban los más despreciables epítetos” (1974, p. 32). En la Nueva España no podía llamárselas “alegradoras” ni “alegres”, pues “en su oficio estaba implícita la idea de pecado en su triste secuela de remordimiento” (Muriel, 1974, p. 32). También estaba la idea de que las prostitutas sirven para proteger a las buenas mujeres de los impulsos sexuales irrefrenables de los hombres. Justamente por eso el discurso

11. En la Partida I, título V, ley XXXVIII.

12. En la Séptima Partida, título IX, ley V.

médico higienista de finales del siglo XIX las calificó de “necesarias pero peligrosas” (Núñez, 1996).

Desde entonces las trabajadoras sexuales son consideradas “mujeres del mal vivir”, “mujeres de vida licenciosa”, “mujeres pecadoras” o “mujeres perdidas”, aunque los clientes son vistos como hombres “normales”, que tienen necesidades fisiológicas. Gustavo Fondevila (2009), que analiza las sentencias pronunciadas por el poder judicial federal de junio de 1917 hasta diciembre de 2006 mediante el sistema IUS de la Suprema Corte de Justicia de la Nación, encuentra que no hay ninguna referencia en el sistema judicial a la responsabilidad de los clientes masculinos en la *prostitución* por lo que la “responsabilidad” recae en las mujeres.¹³ Eso ocurre porque los jueces también comparten la doble moral que considera que “lo propio” de los hombres es desfogarse sexualmente, mientras lo “propio” de las mujeres es ser recatadas.

Aunque las atribuciones, creencias y prescripciones sobre “lo propio” de los hombres y lo “propio” de las mujeres cambian según la época y la cultura, la idea de que lo “que les toca” a las mujeres es la pureza sexual se ha mantenido a lo largo de varias etapas históricas. No es de extrañar, entonces, que en el estudio clásico del doctor y periodista antiporfirista Luis Lara y Pardo sobre *La prostitución en México* (1908), el autor se pregunte si estas trabajadoras son “¿anormales, degeneradas o simplemente inferiores física, social y moralmente?” (en Bailón, 2008, p. 347). ¡Qué lejos estamos de las *alegres* que se paseaban sin vergüenza en los tiempos prehispánicos!

13. Se analizaron alrededor de 215 mil criterios emitidos por la SCJN y los Tribunales Colegiados de Circuito, publicados en el *Semanario Judicial de la Federación y su Gaceta*, desde la quinta a la novena épocas, y más de 35 mil criterios contenidos en apéndices y algunos informes de labores del mismo periodo. También se realizó una búsqueda global y consulta por palabra sobre el total de tesis contenidas en la base de datos. Se consultaron índices de los criterios ordenados alfabéticamente, de acuerdo con la materia o instancia emisora. Y también se hizo una consulta temática y una consulta especial que permitió reunir un conjunto informativo relevante sobre los conceptos mencionados y sobre las instituciones jurídicas que los regulan. Posteriormente se solicitó al archivo de la Suprema Corte de Justicia 147 expedientes impresos y, en algunos casos más recientes, sus respectivas versiones electrónicas (Fondevila, 2009).

El estigma y la violencia simbólica

El estigma es un fenómeno social que se construye sobresimplificando (Goffman, 1980). *Putas* es un apelativo negativo adscrito a las mujeres que desafían el ideal cultural que se tiene sobre la femineidad, compuesto de pureza, recato y fidelidad. Por eso en nuestra cultura se divide a las mujeres en decentes y *putas*, aunque el estigma de *puta* se aplica también a mujeres que otorgan libremente sus favores sexuales.¹⁴ Lo verdaderamente grave es que muchas trabajadoras sexuales se lo aplican a sí mismas con ese mecanismo que Bourdieu (2000) califica de *violencia simbólica*. Según este autor, la *violencia simbólica* es una forma “invisible” de dominación que impide que la dominación sea reconocida como tal. Las trabajadoras sexuales encarnan de manera especial la situación de *violencia simbólica*: simbolizadas como el mal, el pecado o la escoria social, asumen la definición dominante sobre sus personas, y establecen sus interacciones a partir de la internalización de la división entre decentes y *putas*. Atrapadas por la *violencia simbólica*, reproducen en sí mismas el proceso de estigmatización y se auto-desprecian. Ahora bien, estigma e injusticia van de la mano. Kumar *et al.* lo expresan bien: “Además de ser un proceso de desacreditación social, el estigma es un indicador de profundas desigualdades sociales” (2009, p. 631). Parecería que en la mente de muchas personas el estigma de *puta* tapa el problema de la injusticia social, del desempleo y de la precariedad salarial que padecen las trabajadoras sexuales callejeras.

Cuando una persona es sensible a la presión ejercida por la opinión pública, por la mirada social, siente vergüenza. “La vergüenza, en su estructura primera, es vergüenza ante alguien”, como bien señala Sartre (2013, p. 313). Tiene que ver con la mirada del otro. Avergonzar a alguien

14. Marcela Lagarde amplía la definición: “Ideológicamente se identifica puta con prostituta, pero putas son además, las amantes, las queridas, las edecanas, las modelos, las artistas, las vedettes, las exóticas, las encuertrices, las *misses*, las madres solas o madres solteras, las fracasadas, las que metieron la pata, se fueron con el novio y salieron con su domingo siete, las malcasadas, las divorciadas, las mujeres seductoras, las que andan con casados, las que son segundo frente, detalle o movida, las robamaridos, las que se acuestan con cualquiera, las ligeras de cascos, las mundanas, las coquetas, las relajientas, las pintadas, las rogonas, las ligadoras, las fáciles, las ofrecidas, las insinuantes, las calientes, las cogelonas, las insaciables, las ninfomaníacas, las histéricas, las mujeres solas, las locas, la chingada y la puta madre, y desde luego, todas las mujeres son putas por el hecho de evidenciar deseo erótico, cuando menos en alguna época o en circunstancias específicas de sus vidas” (1990, p. 543).

implica hacerle una crítica moral. La vergüenza es la mirada del prójimo que se trae internalizada, es esa *violencia simbólica* que consiste en aplicarse a sí mismo el juicio de los demás. Pero también es la consecuencia de una humillación, ya sea por una situación personal o por la asimilación invalidante que una persona hace a su grupo de pertenencia, como señala Vincent de Gaulejac (2008). Por eso la injusticia social está en la génesis misma de la vergüenza. Recientemente, y de cara al intenso debate que se ha producido en torno a los derechos humanos, en el campo del derecho hay una controversia en cuanto al uso de castigos que producen vergüenza y atentan así contra la dignidad de las personas¹⁵. Martha Nussbaum dice que la evidencia concluye que las personas humilladas se alienan cada vez más y sus problemas se agravan (2006, p. 275). Por eso la vergüenza tiene, según esta filósofa, efectos expresivos y disuasorios poderosos (2006, p. 267). Al estigmatizar a las trabajadoras sexuales con calificativos –“desviadas”, “degeneradas” o “indecentes”— se establece que las mujeres decentes son una clase de mujeres por encima de ellas.

La reivindicación de la libertad o de la agencia de las mujeres tiene un límite cuando se trata de que ganen dinero por medio de servicios sexuales. Nussbaum cuestiona los prejuicios respecto a recibir dinero o hacer contratos en relación al uso del cuerpo, y analiza la mercantilización de servicios corporales¹⁶ a partir de un amplio marco donde inscribe dos cuestiones: una revisión de nuestras creencias y prácticas en relación a tomar dinero por el uso del cuerpo; y, una revisión de las opciones y alternativas de las mujeres pobres. Por eso ella plantea que no debería preocupar que una mujer con muchas opciones laborales elija la *prostitución*, sino que lo preocupante es la ausencia de opciones de las mujeres pobres, que convierte a la *prostitución* en la única alternativa posible (1999, p. 278). De ahí que, para Nussbaum, el punto más candente que suscita la *prostitución* es el de las oportunidades laborales para las mujeres de escasos recursos y el control que pueden tener sobre sus condiciones de empleo.

15. Hay varios autores que trabajan la relación castigo y vergüenza. Nussbaum cita en especial a Braithwaite (1989), Ahmed *et al.* (2001) y Posner (2000).

16. Nussbaum (1999) hace una aguda analogía al equiparar los prejuicios en torno a la prostitución con los que se tenían en el pasado respecto de las cantantes de ópera.

Además de mejorar las condiciones socioeconómicas de las mujeres que, en principio, tienen muy pocas opciones laborales y bajas expectativas para promover la expansión de sus perspectivas a través de la educación, la capacitación en habilidades y la creación de empleos, también hay que combatir el estigma que las propias mujeres se aplican a sí mismas (violencia simbólica). Como el estigma de *puta* les da vergüenza, algunas trabajadoras sexuales han cortado radicalmente sus vínculos familiares. Otras siguen viviendo en el núcleo familiar y casi siempre son su sostén principal, aunque tienen que esconder su realidad laboral llevando una doble vida. El engaño a la familia se sostiene de distintas maneras: saliendo a trabajar todos los días y con horario; disfrazándose con uniforme de mesera o de cajera. En esa forma de mentira compartida, la familia acepta la versión de que trabaja de noche, de mesera o cajera, y que por ser turno nocturno gana mucho más de lo usual. Se le pide dinero constantemente y nunca se alude a la disparidad entre lo que ella dice que gana y la suma mucho mayor que invierte en el sostenimiento del hogar.

Hay ciertos casos donde se acepta abiertamente que una o varias mujeres de la familia trabajen en la *prostitución*. Inclusive algunos hermanos o maridos encuentran ingresos como choferes o vendiendo cosas para las compañeras: ropa, maquillaje, o llevando café o alimentos al *punto*.¹⁷ A pesar de que en estas familias se habla de la *prostitución* como un trabajo, el miedo a que el entorno se entere es notable. Una cosa es que los familiares y las amistades cercanas acepten ese trabajo y otra muy diferente es que una mujer de la familia aparezca “públicamente” para defender sus derechos, y entere a medio mundo de que es *puta*. En ese sentido, el peso del estigma ha funcionado como un freno para la organización política de las trabajadoras.

El estigma se palpa y ellas mismas lo declaran con amargura. Por mi investigación y activismo, cuento con testimonios de trabajadoras sexuales que expresan esa problemática.¹⁸ Un ejemplo:

17. El *punto* es el lugar en la calle donde se paran las trabajadoras sexuales para ofrecer sus servicios. Hay *puntos* históricos, y otros asignados por las autoridades delegacionales.

18. La primera investigación me permitió obtener el grado de Maestría en Etnología (Lamas, 2003). La segunda se concretó en el libro *El fulgor de la noche* (Lamas, 2017).

Vemos el rechazo de las personas, que eso es inalcanzable para nosotros, porque sabemos que siempre estaremos muy, pero muy por debajo de todas las personas. Nosotras sí quisiéramos que alguien nos viera como seres humanos que somos, olvidarnos que somos unas prostitutas: “estas mujeres valen porque son seres humanos simplemente o porque tienen hijos y son madres como nosotras”. Pero no más vernos como lo que somos, como despojo, porque para la sociedad eso somos, escoria, despojo, ese es el valor que tenemos para ellos.

Otro más:

En nuestra conciencia, en nuestra forma de ser, y se puede decir que tenemos una lucha continua porque pues casi por lo regular todas somos temerosas, entonces hay momentos en que nos agobia el sentirnos así, esto de pedirte algo, yo en lo personal no me siento bien, me siento sucia, no soy feliz porque algo dentro de mí me dice que no estoy haciendo bien, pero la necesidad me hace, tengo que hacerlo, pero si yo me dejara llevar por mis impulsos, por mi forma de ser, yo no estaría jamás aquí, pero no encuentro algo mejor.

La sensación de sentirse “sucia” la comparten muchas trabajadoras. En entrevista, Elvira Madrid Romero, la presidenta de Brigada Callejera, la organización que hace trabajo de acompañamiento político y defensa desde hace más de veinte años, comenta que tanto las autoridades como sus parejas hacían sentir a las compañeras que: “no valían nada, que eran unas putas y que de putas no iban a salir, que eso no era un trabajo, y que era algo sucio y que de ahí tampoco iban a pasar” (entrevista personal a Elvira Madrid Romero, 5 de agosto 2016).¹⁹ Patricia Mérida, una de las activistas de Brigada Callejera, que da la cara, relata:

19. Brigada Callejera en Apoyo a la Mujer “Elisa Martínez” A.C. es parte de la Red Latinoamericana y del Caribe Contra la Trata de Personas (REDLAC), capítulo regional de la Alianza Global Contra la Trata de Mujeres (*The Global Alliance Against Traffic in Women GAATW*), y se rige por una asamblea general integrada en su mayoría por trabajadoras sexuales.

Cuando me inicié en el trabajo sexual tenía una sensación de vergüenza y de repugnación, de asco, porque yo decía, ¡cómo es posible!, después de que yo tuve un gran sueño, casarme de blanco como mis hermanas, que yo en el pueblo vi cómo se casaron, ese era mi sueño y después decirme yo ¡cómo es posible que yo terminé en esto! no, yo no quería esto para mí. Y me sentía yo sucia. Hubo un tiempo donde yo me bañaba, agarraba el jabón y me tallaba todo mi cuerpo, con lágrimas, así (hace un gesto de fuerza) con mucho coraje, con... con asco, me tallaba mi cuerpo así (entrevista personal a Patricia Mérida, 18 de julio de 2016).

La vergüenza es una emoción dolorosa que responde a una sensación de estar en falta, ser inadecuada o estar carente de algún tipo de condición o virtud. De Gaulejac dice que “Cuando la vergüenza se instala en el centro del funcionamiento psíquico, altera la identidad y obliga al sujeto a defenderse para tratar de soportarla” (2008, p. 347). Precisamente por eso Goffman (1980) habla del estigma como deterioro de la identidad: las personas desean evitar la mirada de los demás, y tienen reacciones de defensa. De Gaulejac señala que

Las reacciones defensivas designan la forma en que un sujeto aprende a vivir con vergüenza, escondiéndose, escondiéndola, intentando escapar de ella o bien disfrazándola con otros sentimientos. El repliegue sobre sí mismo, el secreto, el alcoholismo, la burla, el orgullo, son todas reacciones que revelan su existencia (2008, p. 348).

Según Martha Nussbaum, este sentimiento cala más profundo que cualquier orientación social específica respecto de las normas. Por eso las trabajadoras sexuales esconden la cara cuando los periodistas intentan fotografiarlas o filmarlas. Así, tradicionalmente en sus presentaciones se tapan el rostro, como ocurrió en las Jornadas de Análisis sobre la Prostitución como Problema Social en el D.F., realizada en agosto de 1990 con la asistencia de decenas de trabajadoras sexuales que usaron

máscaras y antifaces.²⁰ Y precisamente porque como no dan la cara, a los medios de comunicación les sorprendió gratamente que lo hicieran en la segunda entrega de las credenciales de trabajadoras no asalariadas.²¹ En esta ocasión los reporteros estaban asombrados de que las trabajadoras se dejaran fotografiar y entrevistar “sin vergüenza”.

La política y el apapacho

El tránsito de muchas trabajadoras sexuales de vergonzosas a desvergonzadas es resultado del proceso que han vivido por el trabajo de acompañamiento político y afectivo de Brigada Callejera en Apoyo a la Mujer “Elisa Martínez”.²² Esta asociación civil sin fines de lucro, apartidista y laica, se ha dedicado a la defensa de los derechos humanos, civiles y laborales de las trabajadoras sexuales. Desde 1993, Brigada Callejera se ha dedicado a promover que se deje de considerar a este oficio como una actividad denigrante. Durante el Primer Encuentro Nacional de Trabajadoras Sexuales, en 1997, Brigada postuló la importancia de reivindicar los derechos laborales, y luego, en 1999, junto con la Red Mexicana de Trabajo Sexual acordaron que la cooperativa Ángeles en Búsqueda de la Libertad, S.C., tramitara ante la Secretaría del Trabajo del entonces Distrito Federal (GDF), una petición de licencia de trabajadores no asalariados. Esta licencia es una forma de reconocimiento legal a personas que trabajan en vía pública sin una relación patronal, ni un salario fijo,

20. Fueron la Comisión de Educación, Salud y Asistencia Social y el Comité de Promoción y Participación Ciudadana los que propusieron a la Asamblea Legislativa del D.F. la realización de estas jornadas.

21. La primera entrega se realizó el día 10 de marzo de 2014, en las instalaciones de la Secretaría del Trabajo y Fomento al Empleo del DF (STYFE-DF). La segunda entrega se realizó el 11 de julio, Día nacional de la trabajadora sexual, también en las instalaciones de la Secretaría del Trabajo.

22. Según sus propias palabras se llaman “Brigada” porque hacen promoción, capacitación o cabildeo, trabajando en grupos operativos pequeños; “Callejera” porque el contacto lo realizan en la calle; “De apoyo” porque se solidarizan con personas que viven situaciones de discriminación; “A la mujer”, porque el trabajo de acompañamiento activo que realizan está dirigido a mujeres trabajadoras sexuales, indígenas y migrantes. Y, finalmente retoman el nombre de “Elisa Martínez”, porque así recuerdan a una compañera fallecida por sida y –con ello– hacen un reconocimiento a las trabajadoras sexuales que han muerto por esa causa, que han sido asesinadas o que han padecido todo tipo de discriminación por ser mujeres, por trabajar en el sexo y por haber sido infectadas por el virus de inmunodeficiencia humana.

como los lustrabotas, los ‘cuidacoches’, los músicos callejeros, los vendedores de billetes de lotería y diez categorías más.²³ Quince años después lograron su objetivo.²⁴

En su labor, Brigada Callejera no solo reivindica al sujeto político del trabajo sexual, sino que además ha puesto en marcha un dispositivo afectivo que concientiza políticamente sin descuidar lo emocional. Su modelo de acompañamiento plantea discusiones políticas centrales y, además, impulsa a las compañeras para que cuenten sus experiencias personales: “estas son mis heridas, esta es mi vida”. Estar con ellas, día y noche, les genera una reparación afectiva mientras que comprender el peso del injusto contexto social, las desculpabiliza.

Dice Elvira:

Teníamos que luchar contra eso, de que pues ¡caramba!, tú no lo buscaste, las condiciones se dieron y estás aquí, pues lucha por mejores condiciones y no te sientas mal, ¿por qué? Inclusive había quienes decían, “pues yo ¿cómo voy a meterme a una iglesia?”. O “yo ¿cómo voy a estar con toda la gente si yo no me siento digna en lo que hago?”. Sí fue mucho trabajo, el estar y decirles que no, tanto valían ellas, como cualquier persona. Independientemente de a lo que cada quien se dedicara, cada quien tenía su lugar y que pues ellas no tenían por qué sentirse mal ni sucias como mujeres (Madrid Romero, entrevista personal, 2016).

En los relatos de las trabajadoras la vergüenza aparece recurrentemente, y hay ocasiones en que llegan a somatizar la metáfora de la suciedad.

23. En la demanda, además de reclamar que la Secretaría del Trabajo no les diera el mismo trato que a otros trabajadores en vía pública, también se denunciaba a la Asamblea Legislativa del DF por haber proclamado la *Ley de Cultura Cívica* el 31 de marzo de 2004, en concreto el artículo 24 fracción VII, donde se tipifica como falta administrativa el trabajo de las personas que se dedican al sexo servicio y al Jefe de Gobierno del Distrito Federal por la aplicación de dicha ley.

24. La Jueza Paula María García Villegas Sánchez Cordero, del Décimo Tribunal Colegiado del Primer Circuito, concedió el amparo el 31 de enero de 2014. La jueza resolvió a su favor con una argumentación sobre “los derechos humanos al trabajo y a la igualdad contemplados en artículos 5* y 1* de la Constitución” y subrayó la importancia de respetar la libre elección de su trabajo, pues no hacerlo “Es inconstitucional”. Por eso concluyó que sí procedía expedirles la licencia y darles la credencial solicitada. Una relación de los hechos se encuentra en Madrid *et al.* (2014).

Tal fue el caso de la hoy activista Patricia Mérida, que relata lo que le pasó cuando se inició en el trabajo sexual:

Empecé muy chiquita (a los dieciséis años) y cuando me sucedió esto sería como a los veinte años. Yo empecé a rascarme todo mi cuerpo con jabón, zacate, quería yo, según limpiar, limpiarme el asco, pero pues no, no. Así me sucedía, que yo me sentía sucia, mal, pues por haber terminado ahí. Pero ya con el tiempo fui comprendiendo que pues no, Brigada Callejera nos enseñó pues que no, que ser trabajadora sexual es tan honesto, tan digno y que pues por la necesidad, la necesidad es la que más nada te orilla (Mérida, entrevista personal, 2016).

Con la génesis del sentimiento de vergüenza se da a menudo una degradación social, y las reacciones defensivas incluyen el abuso del alcohol y la droga. Patricia Mérida no fue la excepción:

La gente pasa, y te juzga, pero no sabe realmente ver lo que hay detrás de las esquinas. De que yo empecé a relacionarme con Brigada Callejera ahí mi mente empezó a desarrollar y a comprender y darme cuenta realmente por qué somos trabajadoras sexuales. Se me quitó la vergüenza porque ahí me enseñaron que como mujer valgo mucho, valgo igual que todas las mujeres, y ahí comprendí que lo que yo estaba haciendo no era no era malo, era una necesidad. Yo empecé a drogarme a los 18, pero con Brigada dejé la droga y dejé el alcohol. Yo no sé cómo pagarles, ni con mi vida termino de pagarles. Brigada me apoyó para que estudiara. Empecé a perder la vergüenza, a sentir que valía mucho, que la vida es difícil pero no imposible (Mérida, entrevista personal, 2016).

La labor de Brigada Callejera va más allá de una mera politización para que reconozcan el carácter laboral del trabajo sexual, su intervención es integral: lo político va de la mano de lo emocional. La forma en que trabaja Brigada Callejera es la de un acompañamiento que no conoce horarios ni límites. Rosa Icela Madrid, fundadora de Brigada Callejera, habla de la división interna del trabajo en la organización y señala que

Elvira es la apapachadora, la psicóloga; Elvira es la contenedora, es la confidente, la solidaria, la cómplice, porque sabe cómo tratarlas. Es la que aguanta, está al pie del cañón. Ella les dice las cosas rudas, pero les llega. Cuando tú les dices, sienten que las estás regañando, y ella se los dice, incluso más duro, pero con risas, con “no chingues”, y las impacta y les penetra (entrevista personal a Rosa Icela Madrid, 5 de agosto de 2016).

Y aunque Elvira, a la que muchas trabajadoras llaman *Mamá*, es quien las lleva de la mano, todos los integrantes de Brigada apoyan; y las compañeras advierten que existe una organización con un trabajo colectivo. Rosa Icela subraya:

A Elvira le ha tocado el apapacho, pero finalmente en los talleres, mucho, mucho se ha trabajado la autoestima. Todas han pasado por un proceso de autoestima y de conocer sus derechos. Y eso junto con el apapacho emocional, ha sido un cien por ciento. No puede haber un proceso político sin una valoración personal. Y eso es lo que ha dado el éxito del programa de que muchas hoy sean lo que son (Madrid, entrevista personal, 2016).

Ahora, ¿cómo hace Brigada que esa experiencia, que aparentemente siempre se construye subjetivamente como responsabilidad individual, tome un estatuto social y se vuelva parte de una reflexión política que analiza cómo funciona el mundo, la economía, el mercado?: con un dispositivo similar al pequeño grupo de autoconciencia feminista que favorece la comunicación. Así, además de “nos encontramos para autoayudarnos”, otorga un sentido político a la transformación. No obstante la experiencia individual se expresa de maneras particulares, también es un hecho que diversas trayectorias comparten vivencias similares. Brigada lee en otra clave las experiencias dolorosas y traumáticas y su perspectiva interpretativa vuelve política una vivencia que ellas suelen reducir a su propia voluntad. Si las trabajadoras solo se juntaran para contarse cómo sufren o lo mal que les va, no habría movilización política. Brigada quiere que las trabajadoras aprendan a pensar y a comprender

cómo se crea el estigma y cómo funciona la injusticia social. Para producir y alimentar su resistencia les dicen a las trabajadoras: “Tomen la palabra. Hablen. Pero también reflexionen. Piensen. Escriban”. Y Brigada les proporciona las herramientas conceptuales para pensar de otra manera, así como los medios y el espacio para hacerlo. Ese es el sentido del Taller de Periodismo “Aquiles Baeza”, donde redactan sus historias en la *prostitución*.

Pero además del proceso de deconstruir la violencia simbólica, Brigada les plantea que necesitan encontrarse con quienes –aun con diferencias– transitan por experiencias comunes. Resulta terapéutico comprender muchos problemas como resultado de las relaciones de poder, y para eso es necesario sobrepasar la experiencia personal y entender que su dolor lo viven otras personas. Así se accede a otro nivel de reflexión y de compromiso. Porque Elvira Madrid afirma que de toda esa conjunción de autoestima, apoyo, politización, formación y apapacho, el disparador del proceso es el compromiso.

Porque ellas veían, y ven, que nos damos unas chingas, de día y de noche, mentándoles su madre a quien tengamos que mentársela, haciendo valer sus derechos, poniendo denuncias y haciendo posible lo que es imposible para ellas. Yo creo que algo que a ellas nunca se les olvida es todo el coraje y todo el trabajo que hemos venido realizando (Madrid Romero, entrevista personal, 2016).

Y desde ese compromiso radical y absoluto, después Brigada puede exigir que ellas se comprometan. Elvira explica:

Cuando ellas empiezan a ser promotoras, el compromiso es “si tú puedes dar media hora, es media hora pero esa media hora es de calidad en cuanto a tus compañeras, el tiempo y el compromiso. Si tú vas a estar todo el día, es todo el día, independientemente de si te putean y si te dicen, y si te agarran”. Esa es la vara. Yo también creo que eso las ha comprometido mucho: que sienten que hay que hacer más por las demás compañeras (Madrid Romero, entrevista personal, 2016).

Rosa Icela acota que el cambio inicia “Cuando ellas empiezan a oír algo distinto”. Esto les sucedió con el zapatismo, que les provocó un impacto transformador.

A muchas les quedó claro al cien por ciento cuando empezaron a participar en la Otra Campaña del EZLN. La Otra Campaña fue un proceso importante para la Red Mexicana de Trabajo Sexual porque ellas pudieron acudir a varios lugares, comunidades indígenas, colonias, barrios, con chavos banda y escuchar sus historias, ¡las mismas que ellas habían vivido! Y ellas sin saberlo habían pasado por un proceso anterior de injusticia, de desigualdad, de discriminación, de despojo, muchas sí, de despojo, y cuando ellas escuchan eso, se les abrieron los ojos y dijeron: “Sí es cierto, no nada más en el trabajo sexual existe la injusticia”, porque todas empezaron a conocer otras historias de vida (Madrid, entrevista personal, 2016).

Rosa Icela se maravilla ante los avances que han hecho las personas que están en el trabajo sexual y concluye diciendo:

Son guerreras y guerreros. Es gente que no se ha doblegado, gente que ha aprendido a sobrevivir, en condiciones muy adversas, incluso muchas de discriminación y de golpes. Cuando uno las escucha, uno piensa que muchas nos quebraríamos en el proceso y cómo es posible que todavía tengan ganas de reír, de disfrutar la vida (Madrid, entrevista personal, 2016).

Hoy Patricia Mérida tiene 49 años. Está casada con un cliente que se enamoró de ella. Ya no trabaja de *prostituta* y acaba de terminar un curso de computación que le financió Brigada Callejera. Mérida, como le dicen todos, asiste a las reuniones de Brigada cada vez que puede, y apoya en todo lo que se ofrece. El dispositivo afectivo de Brigada Callejera ha tenido eficacia, y la vergüenza por su supuesta suciedad se transformó en solidaridad con la causa. Lo que Brigada Callejera ha logrado con Mérida –y ciertamente con muchas otras– fue más allá de alimentar su autoestima: consistió en devolverle la dignidad y potenciar el orgullo de

participar en una lucha política compartida con otros sectores sociales. Justamente De Gaulejac dice que “el orgullo es el medio para restaurar el Yo, reencontrar una dignidad perdida” (2008, p. 358). Además, este autor cita a Genet: “Tener conciencia de lo que se es, tanta conciencia destruye la vergüenza y otorga un sentimiento de orgullo” (2008, p. 359).

La potencia de la afectividad

La vertiente del giro afectivo propone que no hay que comprender las emociones solamente como estados psicológicos, sino también como prácticas sociales y culturales que inciden en la vida pública (Ahmed, 2004). El trabajo de Brigada Callejera es un paradigma donde las emociones compartidas en contextos privados circulan en una economía afectiva que tiene resonancias públicas. Al referirse a la circulación de lo privado en la producción de la política, Lauren Berlant (2011) encuentra en ciertos afectos una suerte de operación ideológica tendente a refrendar la desigualdad. Por eso Berlant subraya que los sentimientos son claves en el momento de evaluar la política, y señala que, así como en algunos casos pueden ser elementos transformadores, en otros no hacen más que refrendar el *statu quo*. De ahí que esta autora proponga que las emociones deben ser estudiadas cuidadosamente desde un punto de vista crítico atendiendo a la posibilidad de que algunas de ellas sean conservadoras y otras progresistas. Según Rosario Esteinou (comunicación personal, 2017), las emociones en sí mismas no son ni conservadoras ni progresistas; hay que analizar los valores que sustentan. Así pues, desde el enfoque de Berlant, sería un error interpretar a la vergüenza como una emoción conservadora y a la indignación como progresista.²⁵

El giro afectivo habla de que los afectos son en sí mismos actos capaces de alterar la esfera pública con su irrupción, como lo lograron las trabajadoras sexuales independientes al luchar –y conseguir– la licencia de trabajador no asalariado que otorga el Gobierno de la Ciudad de México. Cuando Ahmed

25. Por ejemplo, no se puede calificar la “indignación” de los grupos conservadores ante la *prostitución* como “progresista” o la vergüenza de un funcionario público ante la corrupción como “conservadora”.

(2004) habla de “la política cultural de las emociones” alude a la forma en que éstas se reproducen y circulan, o sea, habla de una economía de los afectos y de la importancia de comprender la economía emocional que las sostiene. Según esta autora, la cultura y las emociones se afectan recíprocamente y al configurar relaciones de mutua influencia, troquelan a las personas y modelan a la sociedad. Desde su punto de vista, en las condiciones estructurales de desigualdad se encuentran emociones como el miedo, el odio y la vergüenza, que son expresiones emocionales de un mundo injusto y desigual. En tal perspectiva, la vergüenza funciona para sostener la posición subordinada de las trabajadoras sexuales, y para que siga existiendo la injusticia de que el estigma recaiga solamente en ellas. Esto es precisamente lo que he denominado la “marca del género” en el comercio sexual y que alude a que únicamente las mujeres son víctimas de violencia simbólica, pues incluso los hombres que se dedican al trabajo sexual y que muchas veces ocupan una posición femenina, no viven ese tipo de internalización negativa sobre el ejercicio de su sexualidad (Lamas, 2003).

Ahmed dice que algunas formas de violencia, efecto de normas sociales que están ocultas a la vista, no se presentan como violencia (2015, p. 291). Ese es justamente el caso del estigma, una forma de violencia sostenida por la doble moral que produce vergüenza individual y aumenta la desigualdad social. Debido al estigma, pocas trabajadoras dan la cara y exigen el trato de trabajadoras. Ahmed lo desarrolla claramente: emociones como el miedo y la vergüenza refuerzan públicamente los caminos argumentativos de la discriminación y el rechazo, y se transforman en excusas emocionales para evitar asumir responsabilidades colectivas. Esto sería como pensar: “Si siento rechazo o desprecio por una *puta*, es porque le gusta el dinero, porque no tiene decencia, porque es una mala mujer o una degenerada”. La reproducción social de ciertas emociones –como el rechazo o el desprecio– hace que las trabajadoras se sientan culpables o pecadoras en lugar de sentirse víctimas del sistema y su doble moral. “Si siento vergüenza por ser trabajadora sexual es porque la culpa de ser *puta* es mía, porque me gusta el dinero, porque soy una mala mujer o una degenerada”. Y, como señala Ahmed, la ausencia de comprensión social lleva a que los afectos negativos se entiendan como intrínsecos a los sujetos que carecen de algo (2015, p. 322).

El trabajo político de Brigada Callejera, además de un posicionamiento ético-político, conlleva un trato amoroso que ha logrado descolocar la vergüenza e introducir sentimientos de valía personal, y también de indignación y responsabilidad social. En el circuito afectivo que establece Brigada Callejera las emociones circulan entre muchas personas. Ahora bien, Brigada no se conforma con el acompañamiento emocional, por muy importante que este sea. Si un primer paso es escucharlas y apapacharlas, el segundo paso es que ellas escuchen a quienes tienen al lado. Elvira dice:

Les hemos enseñado algo valioso, ver por tus compañeras pero voltear a ver a quien nadie está atendiendo, los que están en la calle, los que tienen problemas, a los que nadie pela, a los jóvenes también. Y como ellas, muchas de ellas también sufrieron esa parte. Cada una ha escogido, aparte de la lucha del trabajo sexual, otra lucha. Y eso de estar conectadas en otros movimientos sociales se dan cuenta de que no son las únicas jodidas, aunque sí son de las más jodidas y de las que nadie quiere hablar (Madrid Romero, entrevista personal, 2016).

Así, cuando ya pueden comprometerse es el momento en que pasan a ser cuadros políticos que van a colaborar con un proceso de denuncia de la desigualdad, y de lucha por otra vida. La vergüenza funciona para legitimar la doble moral, pero cuando lo que constituye un factor determinante para producirla se quiebra y en su lugar surge una motivación para la lucha, ocurre una recursividad entre la subjetividad, la acción social y la vida cotidiana. Por eso Elvira asegura:

El momento en que dejan de sentirse putas y empiezan a sentirse trabajadoras sexuales es ¡wow! el momento en que se logró lo que queríamos. Se logró, y ellas, de sentirse mal, pasan a defender su trabajo, a ser autónomas y a rebasar a los maestros (Madrid Romero, entrevista personal, 2016).

Jaime Montejo, también fundador de Brigada, dice “Cuando dejan de tenerse lástima a sí mismas, ya dieron el brinco” (entrevista personal a Jaime Montejo, 5 de agosto de 2016).

Ahmed destaca el vínculo entre emoción y acción, y habla de las emociones como acción. No resulta fácil precisar las motivaciones profundas de los activistas (Ahmed señala que eso sería reduccionista) pero resulta fácil detectar ciertos encadenamientos afectivos. Las emociones de los fundadores de Brigada, en especial la indignación ante la injusticia y el sufrimiento, los han llevado a actuar; y la forma de hacerlo, además de su enérgico compromiso político, ha sido a través de sus sentimientos y emociones. Y al tratar a las trabajadoras como iguales, han producido un efecto legitimador y empoderante en quienes se sentían avergonzadas de ser *putas* y fueron respetadas y apapachadas, pero a quienes también se les exigió un compromiso. Siguiendo a Ahmed, ante una tradición cultural en la que el comercio sexual se desarrolla dentro de una economía afectiva en donde priman emociones como el autodesprecio y la vergüenza, la intervención política de Brigada Callejera, preñada de emociones de indignación y de afecto, interrumpe el circuito de la vergüenza. Estas emociones de los integrantes de Brigada Callejera permiten a las trabajadoras sexuales visualizarse desde una perspectiva que desarticula la vergüenza de sus conductas y las sitúa en lo verdaderamente vergonzoso: la injusticia social y la discriminación laboral.

A guisa de conclusión

Elvira Madrid Romero, Jaime Montejo y Rosa Icela Madrid, creadores y sostén de Brigada Callejera, encarnan el poder de la indignación y el amor, y son ejemplo vivo de que las intervenciones políticas ante la injusticia, cuando se acompañan de afecto, logran una transformación personal y política. El trabajo de Brigada Callejera parte de una ética que, siguiendo a Sartre, asume su responsabilidad frente a “una realidad humana en situación” (2013, p. 840). Conceptualizar el trabajo sexual como esa “realidad humana en situación” conduce a revisar ciertas emociones negativas, producidas culturalmente por el estigma. Es obvio que por decreto no puede acabarse con la separación ideológica entre las mujeres *decentes* y las *putas*, pero hay que empezar a deconstruir el estigma. Si bien las trabajadoras manifiestan explícitamente que ese trabajo

es el más flexible y mejor pagado que pueden conseguir, solamente las politizadas tienen claro que el suyo no es un problema individual sino una respuesta a la precariedad laboral y a la mezquindad de los salarios en nuestro sistema socioeconómico. Y aunque todavía grandes zonas de nuestro país se rigen con esquemas absolutamente tradicionalistas, con altas cuotas de estigma y de extorsión que generan marginación y sufrimiento, miles de mujeres “aguantan” esta situación por el hecho incontrovertible de que el trabajo sexual es la mejor ocupación que pueden conseguir, con horarios flexibles y una entrada de dinero superior a la que, dada su preparación, podrían conseguir en el mercado laboral.

Mientras se consolida la transformación de las mentalidades en materia de costumbres sexuales, cambio que ya está en marcha, el tema del comercio sexual destaca como la punta de un iceberg. Abajo se encuentra el contrato simbólico entre los sexos, con todas sus ramificaciones políticas y económicas, que otorgan a las mujeres su calidad de subordinadas en el contrato social vigente. Así, una reflexión sobre la *prostitución* muestra la trama de los elementos socioeconómicos/simbólicos en juego y pone en evidencia no solo la valoración desigual de la sexualidad femenina comparada con la masculina, sino lo que Duncan Kennedy (1991) plantea como “la erotización de la dominación”. Este fenómeno no solo alude a la situación de las trabajadoras sexuales, sino también de la mayoría de las mujeres.

En el trabajo sexual confluyen y se cruzan vivencias paradójicas sobre la feminidad, el placer y la transgresión, que no he abordado en estas páginas. Además de lo fundamental que resulta el pensamiento de Freud para comprender la elección de objeto erótico,²⁶ existe una interpretación psicoanalítica dedicada a cuestionar las razones por las cuales otras mujeres, en la misma situación económica, no recurren al trabajo sexual. Los deseos inconscientes, las pulsiones eróticas y los traumas infantiles complementan la justificación económica de la elección del

26. A lo largo de su obra Freud reflexiona sobre las vicisitudes de las relaciones amorosas y/o sexuales entre hombres y mujeres, y alude directamente a la *prostitución* en tres ensayos denominados sus “Aportaciones a la psicología de la vida erótica” (en la traducción de López Ballesteros) o “Contribuciones a la psicología del amor” (en la traducción de Etcheverry). Estos ensayos resultan especialmente útiles para esclarecer la demanda masculina. Véase Freud (1910), (1912) y (1917).

trabajo sexual. La complejidad psíquica del goce, tanto de las mujeres como de los hombres, también acompaña e impulsa la demanda y la oferta de comercio sexual.²⁷ Además, las dificultades sexuales y de relación, junto con la existencia de deseos inconfesados, discapacidades físicas y necesidades psíquicas, alimentan una demanda que alude ese residuo insublimable y aculturizable de la pulsión. Todo ello explica en gran parte la persistencia del comercio sexual.

Deconstruir la discriminación inherente al estigma de *puta* supone una transformación cultural de gran alcance, que va en la dirección señalada por Bourdieu (1997) al afirmar que el sentido de las intervenciones simbólicas es la modificación del orden simbólico. Resignificar como trabajadora lo que constituye un factor de vergüenza –*ser puta*– es una de las transformaciones políticas que impulsa Brigada Callejera, y que impactan la subjetividad, entendida como la personalidad individual y sus procesos psíquicos pero también como un conjunto de pautas socioculturales. La compraventa de servicios sexuales, que se potencia con cambios demográficos y económicos, está imbricada en la subjetividad. Aquí se ve claramente el vínculo que Norbert Lechner detectó entre la sociabilidad cotidiana, los arreglos afectivos y la política (1986; 1988; 2006). Al analizar la subjetividad en relación con la esfera pública, este sociólogo germano-chileno planteó que la subjetividad es la que ofrece las motivaciones que alimentan lo que denominó “la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado” (1986). Esa dimensión subjetiva de la política, que Lechner analiza para concluir que los sentimientos no son un asunto encerrado en el ámbito personal (2006, p. 475), resulta explícita en el lema del feminismo “lo personal es político”. Con su trabajo comprometido y radical, Brigada Callejera hace patente no solo la politicidad de lo personal, sino que muestra el poder de las emociones, capaces de transformar las vidas de mujeres consideradas abyectas al convertirlas en activistas comprometidas. Y su labor representa un avance democrático sustentado en lo que Lechner califica de procesos de individuación subjetiva.

27. El concepto psicoanalítico de *gocce* ofrece un campo fértil de interpretación, pues permite considerar plausible que las personas gocen psíquicamente aunque no tengan placer sexual. Sobre lo complejo del goce véase Braunstein (1990). Para una interpretación psicoanalítica clásica véase Weldon (1993).

Bibliografía

Ahmed, Eliza; Nathan Harris, John Braithwaite y Valerie Braithwaite (2001). *Shame Management through Reintegration*. Cambridge: Cambridge University Press.

Ahmed, Sarah (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. London: Routledge [Hay traducción de Cecilia Olivares Mansuy: *La política cultural de las emociones* (2015). México: UNAM].

Atondo, Ana María (1992). *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*. México: INAH.

Bailón Vásquez, Fabiola (2008). Las garantías individuales frente a los derechos sociales: una discusión porfiriana en torno a la prostitución. En Julia Tuñón (coord.), *Enjaular los cuerpos. Normativas decimonónicas y feminidad en México*. México: El Colegio de México.

Bendelow, Gillian y Simon J. Williams (eds.) (1998). *Emotions in Social Life. Critical Themes and Contemporary Issues*. London: Routledge.

Benedict, Ruth (1978). *El crisantemo y la espada*. Madrid: Alianza Editorial.

Berlant, Lauren (2011). *El corazón de una nación* (trad. Victoria Schussheim). México: FCE.

Besserer Alatorre, Federico (2014). Regímenes de sentimientos y la subversión del orden sentimental. Hacia una economía política de los afectos. *Nueva Antropología*, XXVII(81), 55-76.

Biddle, Jennifer (2009). Shame. En Jennifer Harding y E. Deidre Pribram (eds.), *Emotions. A Cultural Studies Reader*. New York: Routledge.

Bourdieu, Pierre (1968). El sentimiento del honor en la sociedad de Cabilia. En J.G. Peristiany (comp.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Madrid: Labor.

Bourdieu, Pierre (1997). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Braithwaite, John (1989). *Crime, Shame and Reintegration*. Cambridge: Cambridge University Press.

Braunstein, Néstor (1990). *Goce*. México: Siglo XXI.

Broucek, Francis (1991). *Shame and Self*. New York: The Guilford Press.

Calderón Rivera, Edith (2012). *La afectividad en antropología. Una estructura ausente*. México: Publicaciones de la Casa Chata-CIESAS/UAM-Iztapalapa.

Caro Baroja, Julio (1968). Honor y vergüenza. En J.G Peristiany (comp.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Madrid: Labor.

Dávalos López, Enrique (2002). Templanza y carnalidad en el México prehispánico. *Documento de trabajo Número 10, Programa Salud Reproductiva y sociedad*. México: El Colegio de México.

De Gaulejac, Vincent (2008). *Las fuentes de la vergüenza*. Buenos Aires: Mármol-Izquierdo Editores.

Eliás, Norbert (2012). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: FCE.

Enríquez Rosas, Rocío y Oliva López Sánchez (coords.) (2014). *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*. México: ITESO y UNAM-FES Iztacala.

Fondevila, Gustavo (2009). Ambigüedad social y moral pública en las decisiones judiciales. *La Ventana*, 4(30), 46-86.

Fried Schnitman, Dora (1994). Ciencia, cultura y subjetividad. En *Nuevos paradigmas, cultura y subjetividad*. Buenos Aires: Paidós.

Freud, Sigmund ([1910] 1983). Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre. Contribuciones a la psicología del amor I. En *Obras completas*, tomo XI. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, Sigmund ([1912] 1983). Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa. Contribuciones a la psicología del amor II. En *Obras completas*, tomo XI. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, Sigmund ([1917] 1983). El tabú de la virginidad. Contribuciones a la psicología del amor III. En *Obras completas*. Tomo XI. Buenos Aires: Amorrortu.

Giddens, Anthony (1992). *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford: Stanford University Press.

Gregg, Melissa y Gregory J. Seigworth (eds.) (2010). *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press.

Goffman, Erving (1980). *Estigma*. Buenos Aires: Amorrortu.

Kemper, Theodore D. (ed.) (1990). *Research Agendas in the Sociology of Emotions*. New York: State University of New York.

Kennedy, Duncan (1991). Sexual Abuse, Sexy Dressing and the Eroticization of Domination. *New England Law Review*, 26,1309-1393 [Hay traducción al español: *Abuso sexual y vestimenta sexy* (2016). México: Siglo XXI].

Kumar, A; L. Hessini y E. M. H. Mitchell (2009). Conceptualising abortion stigma. En *Culture, Health & Sexuality*, 11(6), 625-639.

Lagarde, Marcela (1990). *Cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: Coordinación General de Estudios de Posgrado. Facultad de Filosofía y Letras de la UNAM.

Lamas, Marta (1996a). Trabajadoras sexuales: del estigma a la conciencia política. *Estudios Sociológicos*, XIV(40), 33-52.

Lamas, Marta (1996b). Violencia simbólica, mujeres y prostitución. En Héctor Tejera (ed.), *Antropología política*. México: INAH.

Lamas, Marta (2003). *La marca del género: trabajo sexual y violencia simbólica*. Tesis de maestría en Etnología. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Lamas, Marta (2007). *Las putas honestas, ayer y hoy*. En Marta Lamas (comp.), *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lamas, Marta (2015). Las putas honestas de la Ciudad de México. En Deborah Daich y Mariana Sirimarco (coords.), *Género y violencia en el mercado del sexo. Política, policía y prostitución*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Lamas, Marta (2016). Trabajadoras sexuales callejeras construyen ciudadanía. En Lucía Álvarez Enríquez (coord.), *Ciudadanía y nuevos actores en grandes ciudades*. México: CEICH-UNAM y Juan Pables Editores.

Lamas, Marta (2017). *El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México*. México: Océano.

Lechner, Norbert (1986). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI.

Lechner, Norbert (1988). *Los patios interiores de la democracia*. México: FCE

Lechner, Norbert (2006). Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política. En *Obras escogidas 1*. Chile: LOM Ediciones.

León Portilla, Miguel (1964). La alegradora de los tiempos prehispánicos. Traducción del náhuatl. *Cuadernos del Viento*, 45-46, 708.

Lutz, Catherine y Geoffrey M. White (1986). The Anthropology of Emotions. *Annual Review of Anthropology*, 15, 405-436.

Lutz, Catherine (2012). Prólogo. En Edith Calderón Rivera, *La afectividad en antropología. Una estructura ausente*. México: Publicaciones de la Casa Chata/CIESAS.

Madrid Romero, Elvira; Jaime Montejó y Rosa Icela Madrid (2014). Trabajadoras sexuales conquistan derechos laborales. *Debate Feminista*, 50, 139-159.

Molina, Alonso de (2008). *Vocabulario en lengua castellana y mexicana*. México: Porrúa.

Moreno de los Arcos, Roberto (1966). *Las ahuianime. Historia Nueva* (Centro Mexicano de Estudios Históricos, A.C.), 1.

Muriel, Josefina (1974). *Los recogimientos de mujeres. Respuesta a una problemática social novohispana*. México: UNAM.

Núñez, Fernanda (1996). *El juez, la prostituta y sus clientes: discursos y representaciones sobre las prostitutas y la prostitución en la ciudad de México, en la segunda mitad del siglo XIX*. Tesis de maestría en Historia. México: Escuela Nacional de Antropología e Historia.

Nussbaum, Martha (1999). Whether from Reason or Prejudice. Taking Money for Bodily Services. En *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Nussbaum, Martha (2006). *El ocultamiento de lo humano*. Buenos Aires: Katz.

Peristiany, John G. (1968). *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Madrid: Labor.

Pitt-Rivers, Julian (1968). Honor y categoría social. En J. G. Peristiany (comp.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Madrid: Labor.

Posner, Eric A. (2000). *Law and Social Norms*. Cambridge: Harvard University Press

Sartre, Jean Paul ([1943] 2013). *El ser y la nada*. Buenos Aires: Losada.

Scheler, Max (2004). *Sobre el pudor y el sentimiento de vergüenza*. Salamanca: Sígueme.

Ticinetto Clough, Patricia (ed.) (2007). *The Affective Turn*. London and Durham: Duke University Press.

Tiedens, Larissa Z. y Colin Wayne Leach (2001). *The Social Life of Emotions* (Social Interaction). Cambridge: Cambridge University Press.

Welldon, Estela (1993). *Madre, virgen, puta. Idealización y denigración de la maternidad*. Madrid: Siglo XXI.

División del trabajo, igualdad de género y calidad de vida*

Desde hace rato, las feministas de distintas tendencias han venido denunciando que la llamada “división *sexual* del trabajo” es una “configuración problemática” que limita el acceso igualitario –de las mujeres y los hombres– tanto a los trabajos del ámbito público como a los del ámbito privado (Elshtain, 1981; Tronto, 1993; Fraser, 1997; Lister, 2000a y 2000b; Izquierdo, 2004).

Si bien hace miles de años el reparto de las tareas que hoy conocemos –donde las mujeres se hacen cargo del cuidado y los varones del gobierno y la defensa– tuvo que ver con las diferencias biológicas, en especial con la fisiología reproductiva (Harris, 1993), en la actualidad el desarrollo científico ha relativizado la fuerza masculina (con el uso de máquinas) y la vulnerabilidad procreativa femenina (con el uso de anticonceptivos). Así, resulta anacrónico hablar de división *sexual* del trabajo. No se trata de negar realidades incontrovertibles; sin duda, los machos humanos generalmente son más altos, más corpulentos y más fornidos que las hembras humanas, y su proceso procreativo se desarrolla fuera de sus cuerpos. Sin embargo, el conjunto evidente de distinciones bio-sexuales no es lo que produce la segregación laboral existente (Fine, 2010). O sea, lo que determina la desigualdad laboral son las creencias culturales sobre “lo propio” de los hombres y “lo propio” de las mujeres que, además, se internalizan en el psiquismo. Pero la explicación de la desigualdad

* Extraído de Lamas, Marta (2018). División del trabajo, igualdad de género y calidad de vida. En Marta Ferreyra (coord.), *El trabajo de cuidados: una cuestión de derechos humanos y políticas públicas* (pp. 12-23). México: ONU-Mujeres.

laboral que sigue arraigada en el imaginario social es la que remite a la distinta sexuación de los seres humanos. Por eso, conviene comprender la fuerza de la cultura y rechazar los argumentos biologists que circunscriben a las mujeres al ámbito doméstico y a los varones fuera de él para pretender, con ello, justificar sus diferentes posicionamientos laborales.

A partir de una perspectiva que busca mejorar la calidad de la vida mediante la consecución de igualdad de oportunidades laborales para todas las personas, independientemente de su sexuación o de su identidad de género, conviene analizar la repartición del trabajo tradicional como una configuración problemática. Al ahondar en este punto, Robert Castel dice que las configuraciones problemáticas “perturban la vida social, dislocan el funcionamiento de las instituciones y amenazan con invalidar categorías enteras de sujetos sociales” (2006, p. 93). Las configuraciones problemáticas urden la trama del sufrimiento y el desamparo de un sinnúmero de personas, y hay que estudiarlas a fondo para elaborar mediaciones tendientes a eliminar sus efectos discriminatorios. Hoy por hoy, con sus cargas de trabajo excesivas distribuidas de forma muy dispareja –tanto para mujeres como para hombres–, esta repartición es una de las *configuraciones* más *problemáticas*. Asimismo, esta asignación desigual, además de imposibilitar la conciliación entre el ámbito familiar y el laboral, también condiciona al sistema económico y sostiene un modelo social que produce conflictos de índole diversa.

Ahora bien, ¿por qué esta segregación laboral que produce discriminación y obstaculiza un desarrollo social y económico más justo, no se aborda como una configuración problemática? Porque la gran mayoría de los seres humanos ven la repartición existente –las mujeres en el trabajo de cuidado, y los hombres en el de gobierno y el de defensa– como algo natural. Esta sensación de “naturalidad” se desprende de los *habitus* del repertorio cultural que, en palabras de Pierre Bourdieu (1991) son “esquemas de percepción y apreciación” que los seres humanos internalizan. Todos los individuos son moldeados por los procesos de crianza, por el lenguaje, por los usos y costumbres que los rodean. Así, casi sin darse cuenta, aprehenden y aprenden “de manera natural” la diferencia que su cultura establece entre “lo propio” de las mujeres y “lo propio” de los hombres. La percepción se estructura con las valoraciones

de “género” predominantes en cada entorno familiar, con mandatos culturales –algunos explícitos, otros implícitos– sobre lo que toca hacer a los hombres y lo que corresponde a las mujeres. Ese proceso de aculturización también produce “disposiciones” diferenciadas generadoras de aspiraciones y gustos que, a su vez, guían las conductas. Las disposiciones son tendencias, propensiones, inclinaciones, y la forma en que se inscribe el mandato cultural en el psiquismo provoca su surgimiento vinculado a la realización de determinados trabajos. Y aunque las personas asumen esas inclinaciones como “naturales”, se trata de tendencias pre-rationales, no articuladas claramente, que son producto de la internalización de los *habitus* y los mandatos de género.

Los mandatos están diferenciados: el de la feminidad alienta a las mujeres a ocuparse del cuidado, y el de la masculinidad impulsa a los varones hacia la defensa y el gobierno. Simultáneamente, un aspecto del mandato de la masculinidad (la virilidad entendida como resistencia y valentía) desactiva un cuestionamiento del trabajo explotador y desgastante en la gran mayoría de los hombres; mientras que, por su parte, un aspecto del mandato de la feminidad (la abnegación) origina que la mayoría de las mujeres se realice emocionalmente vía la negación de su deseo o el sacrificio personal. Y aunque cumplir estos mandatos produce conflictos y ambivalencias tanto en ellas como en ellos (Izquierdo, 2004), en general son aceptados como “naturales”. Así, las personas no se cuestionan ciertas situaciones de discriminación y opresión de sus condiciones y exigencias laborales precisamente porque los mandatos están insertos en el psiquismo, y ello también les dificulta reflexionar sobre los elementos que fraguan tal división del trabajo.

Pese a los muchos y variados esfuerzos dirigidos a equilibrar las relaciones laborales desiguales (que van desde reformar leyes hasta institucionalizar medidas antidiscriminatorias), poco ha podido hacerse respecto a las creencias de la mayoría de la población que considera “natural” que las tareas de cuidado sean realizadas casi exclusivamente por mujeres. Uno de los mayores desafíos para abordar la desigualdad socio-económica y política prevaleciente entre el grupo de las mujeres y el grupo de los hombres, radica precisamente en la transformación de estos mandatos culturales de género. Los usos y costumbres de dichos

mandatos enmascaran relaciones de dominación y explotación mutua bajo la creencia de la complementariedad entre las mujeres y los hombres. Para moverse hacia otro tipo de interacción, menos opresiva y más justa, es indispensable visualizar cabalmente la inexistencia de esencias determinadas por los cromosomas, y reafirmar que los mandatos son consecuencias de procesos sociohistóricos susceptibles de ser transformados. No es nada fácil que los seres humanos reconozcan los efectos nocivos de dichos mandatos, y menos aún la desposesión subjetiva que implica su aceptación acrítica (Dejours, 2007).

Los mandatos de género implican mucho más que asumir determinados roles sociales, pues involucran al psiquismo individual y a la subjetividad social que se nutren de las valoraciones culturales. Esto lo registró lúcidamente Norbert Elias (2012) al puntualizar que las coacciones sociales externas se convierten en coacciones internas. Según Elias, la estructura de las funciones psíquicas y de los modos habituales de orientar el comportamiento está relacionada con la estructura social y con el cambio en las relaciones interhumanas. Este autor detecta que los esquemas de conducta, inculcados y troquelados como una segunda naturaleza derivan de un proceso histórico y que se mantienen vivos por medio de un control social poderoso y muy estrictamente organizado. En ese sentido, no basta la perspectiva política que reivindica que mujeres y hombres son iguales como seres humanos –no idénticos– sin suficiente claridad sobre la forma en que se produce la aceptación social de la división “sexual” del trabajo. Los mandatos de género funcionan como coacciones sociales no percibidas como tales, y sostenidas por las propias personas que los asumen sin cuestionar. Bourdieu (2000) llama “violencia simbólica” al fenómeno por el cual las personas aceptan, en contra de sus propios intereses, los esquemas y valores que las oprimen. Esta es una violencia suave que inscribe el mandato cultural de género en el cuerpo, en la psique y en las relaciones sociales. Así, la gran mayoría de las hembras humanas aspira a ser lo que la sociedad valora como “femenina” y a cumplir con las tareas y atribuciones “propias de su sexo”; mientras que la gran mayoría de los machos humanos aspira a ser lo que se valora como “masculino” y a cumplir las prescripciones de los “hombres”. Y es violencia simbólica la forma en que el mandato de la

masculinidad, en los hombres, los hace colaborar con la cultura laboral enajenante y sobrexplotadora; y es violencia simbólica la forma en que el mandato de la feminidad, en las mujeres, las lleva a autoexplotarse abnegadamente.

El efecto de las normas sociales, que no se presentan como violencia pero refuerzan la discriminación, se manifiesta en la forma en que los seres humanos las usan como excusas emocionales para evitar asumir responsabilidades colectivas ante la injusticia de la doble jornada de trabajo, los salarios diferenciados, las promociones distintas, los largos horarios laborales así como la carga unilateral del trabajo doméstico y el de cuidado.

La violencia simbólica que las personas se aplican a sí mismas cuando asumen estos esquemas dominantes, erosiona su capacidad de agencia y les dificulta reaccionar en defensa de sus intereses. Esto ocurre en un contexto social donde la sexuación del cuerpo determina la ubicación laboral. Todo ello escandaliza a Erving Goffman (1977), quien critica la manera en que socialmente se toma la división sexual del trabajo como “natural”. Este sociólogo discrepa de la utilización del término “sexo”, y califica como peligroso que se hable de “los sexos” o de “el otro sexo”, porque encaja con los estereotipos culturales vigentes. Goffman considera a las diferencias biológicas como “muy leves” (*very slight*) y señala que lo que debemos explicarnos es la manera en que las diferencias en la sexuación se usan para certificar los arreglos sociales y, lo más importante de todo, la forma en que el funcionamiento institucional de la sociedad garantiza que esa narrativa suene correcta (1977, p. 302). Él subraya la importancia de pensar al sexo (la sexuación) como una propiedad de los organismos y no como una clase de personas, pues hacerlo así lleva a pensar que puede definirse a todas las personas por cuestiones biológicas (1977, p. 305). Goffman habla de la ubicación de un ser humano en una categoría sexual (*sex-class placement*) que implica colocar a una criatura desde su nacimiento en la clase de las niñas o en la de los niños, a partir de lo cual recibe un tratamiento diferenciado y adquiere experiencias vitales diferenciadas. Sobre la condición biológica se impone una forma específica de sentir, actuar y mostrarse; y así, en la medida en que el ser humano construye un sentido de quién es, lo hace

con referencia a su clase sexual y en términos de los ideales culturales asociados a esa categoría sexual. Eso es, precisamente, el género.

Cada sociedad desarrolla sus propias concepciones sobre lo que estima esencial y característico de cada una de las dos clases sexuadas; y los ideales de masculinidad y feminidad ofrecen una fuente de relatos para justificar, explicar o desaprobar la conducta de un ser humano o los arreglos que establece con los demás. A las dos clases biológicas se les vinculan muchos atributos y prácticas de conducta no biológicos, lo cual resulta problemático pues fundamenta el trato diferenciado (1977, p. 306). Goffman también afirma que el mayor logro del movimiento feminista (nótese que lo escribe a finales de los años setenta) tal vez no consista en el mejoramiento del destino de las mujeres sino en el debilitamiento de las creencias doctrinarias que, desde tiempos pasados, apuntalan la división sexual del trabajo. El autor insiste en que la identidad de género es la fuente de autoidentificación más profunda que ofrece nuestra sociedad, lo que dificulta visualizar otros roles y opciones vitales, por lo que suelta una frase lapidaria: “El género, no la religión, es el opio de las masas” (1977, p. 315).

Ahora bien, si los mandatos culturales de género mistifican la sexuación y dificultan una repartición más equitativa del trabajo entre las mujeres y los hombres, entonces ¿qué hacer? Aunque el sufrimiento de ellas y de ellos sea una señal inequívoca de que algo va mal, mientras no se comprenda la forma en que los seres humanos incorporan esos mandatos, individual y socialmente, poco se podrá avanzar. Para definir con mayor eficacia algunas posibles medidas de acción institucional, es necesario reconocer que las creencias sobre las diferencias supuestamente sexuales favorecen la aceptación de esos mandatos como algo “natural”. La violencia simbólica de los mandatos de género es una de las mayores dificultades que enfrentan, mujeres y hombres, para formular una demanda de intervención gubernamental dirigida a modificar sus tan asimétricas cargas laborales.

Existe, además, otra dificultad: muchas personas en el ámbito político, e incluso en el intelectual, temen incluir lo psíquico en sus reflexiones o propuestas, pues les parece que remite a cuestiones íntimas vinculadas a la afectividad. Esta resistencia es un error. El feminismo de

la segunda ola comprendió muy pronto esa dimensión subjetiva de la política, y la concretó en su famoso lema “lo personal es político”.

En la década de los años ochenta, el sociólogo y politólogo Norbert Lechner asumió que los sentimientos no son un asunto encerrado en el ámbito personal, y dirigió su mirada sobre la potencia política de la afectividad (2006, p. 475). Lechner analizó la importancia que tienen los procesos de individuación subjetiva para los procesos de avance democrático, y elaboró una reflexión sobre el vínculo entre la sociabilidad cotidiana, los arreglos afectivos y la política (1986; 1988; 2006). Al analizar la subjetividad con relación a la esfera pública, este autor planteó que subjetividad y política son, como indica el título de una de sus obras, *Los patios interiores de la democracia*; y concluyó que la subjetividad es la que ofrece las motivaciones que alimentan “la conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado” (1986). Más tarde, académicas feministas profundizaron esa vertiente del análisis de la cultura que explora el efecto que las emociones íntimas producen en la sociedad, y desarrollaron la perspectiva conocida como “giro afectivo” (Ahmed, 2004; Berlant, 2011).

El giro afectivo plantea que no hay que comprender las emociones solamente como estados psicológicos, sino también como prácticas sociales y culturales que inciden en la vida pública. Cuando Sarah Ahmed desarrolla el texto *La política cultural de las emociones* (2004), alude a la forma en que estas se reproducen y circulan; es decir, habla de una economía de los afectos. Según Ahmed, la cultura y las emociones se afectan recíprocamente y, al establecer relaciones de mutua influencia, troquelean a las personas y modelan a la sociedad. Hay aspectos de la opresión y la desigualdad que no se deducen con facilidad a partir de una investigación de las estructuras sociales, sino, más bien, pueden discernirse a través de un análisis de las disposiciones psíquicas y de las emociones. Por eso las autoras del giro afectivo registran que los afectos son, en sí mismos, actos capaces de alterar la esfera pública con su irrupción.

Lauren Berlant (2011), al referirse a la circulación de lo privado en la producción de la política, encuentra en ciertos afectos una suerte de operación ideológica tendiente a refrendar la desigualdad; y señala que así como en algunos casos pueden ser elementos transformadores, en otros no hacen más que confirmar el *statu quo*. De ahí que esta autora

plantee que los sentimientos son clave a la hora de evaluar la política, por lo que las emociones deben ser estudiadas cuidadosamente desde un punto de vista crítico atendiendo a la posibilidad de que algunas de ellas sean conservadoras y otras progresistas.

Desde la perspectiva de que las emociones que circulan en una economía afectiva tienen consecuencias públicas, resulta importante dilucidar cuál es la economía emocional que sostiene la repartición del trabajo: ¿qué emociones de los varones respecto del cuidado sirven para sostener sus privilegios patriarcales? Podría pensarse que estas emociones son la vergüenza a verse como “mandilones” o el enojo por sentir que su virilidad se menoscaba al realizar tareas tradicionalmente consideradas femeninas. Ahmed habla de las emociones como acciones, por lo que también se podría concluir que esas emociones negativas llevan a los hombres a respaldar, con sus acciones, la posición subordinada de las mujeres en las labores de cuidado. Pero de igual forma habría que discurrir lo que sucede con las emociones de las mujeres, para quienes el mandato cultural que las lleva a cuidar, además de ocasionarles discriminación laboral también les produce inmensa satisfacción psíquica. Esto les genera una profunda ambivalencia, pues el trabajo de cuidado les constituye simultáneamente una gratificación y una pérdida de autonomía.

Marcados por su ubicación social (donde intersectan la clase social, la condición étnica, la edad, la orientación sexual, y demás especificidades), los seres humanos habitan un espacio social donde sus sufrimientos en el trabajo también tienen que ver con un sufrimiento social vinculado a problemáticas sistémicamente insertas en las relaciones sociales desiguales: el racismo, el clasismo, la homofobia, etc. Sin embargo, en el discurso político que denuncia esas prácticas negativas, se desdibuja –o no aparece– el sufrimiento por la repartición desigual del trabajo. Aunque diversas feministas han impulsado denuncias y reivindicaciones relativas a la discriminación laboral de las mujeres, los varones no lo han hecho. A lo más, ellos protestan por bajos salarios, pero no existe un reclamo masculino por carecer de tiempo para darles la merienda a sus hijos o para acostarlos en la noche. Y aunque ambos, mujeres y hombres, sufren por las consecuencias de la división del trabajo, la violencia simbólica del mandato de la masculinidad quita a los varones la posibilidad

de demandar tiempo para disfrutar y ocuparse de sus familias. Por eso Christophe Dejours (2006) señala que más que explicar las razones de por qué la gente debería rebelarse (la explotación, la opresión, la discriminación) resulta fundamental comprender por qué, viviendo esas situaciones de sufrimiento e injusticia, no lo hace.

Para desarrollar políticas públicas que instauren un reparto más igualitario no basta con visualizar las duras condiciones laborales de las mujeres y los hombres; es imperativo que se comprenda que la repartición del trabajo produce sufrimientos y desigualdades que no se reflejan en las prioridades de la agenda política. El sufrimiento en el trabajo muestra los efectos despolitizadores de la violencia simbólica, y esto explica las dificultades de acción consciente (*agency*). Los mandatos culturales que arrastran a las personas hasta convertirlas en cómplices de su propia opresión, a través de la inculcación de sentimientos de resignación o de arrogancia, también establecen obstáculos para su participación política. La internalización de los mandatos afecta la capacidad de los individuos para actuar como agentes eficaces en defensa de sus intereses, e impide que vean sus conflictos laborales como cuestiones políticas y no como problemas personales. Creer que lo que se vive es inevitable porque “es natural”, conduce a pensar que nada puede hacerse para cambiarlo. Por consecuencia, la violencia simbólica hace que las personas acepten e, incluso, se acomoden a su condición de opresión.

Para tener eficacia política, al esfuerzo gubernamental dirigido a construir igualdad laboral en situaciones de desigualdad de género le serviría tomar suficientemente en cuenta los obstáculos subjetivos. Es común presuponer que existe voluntad de todas las personas para el cambio hacia la igualdad sin valorar que la violencia simbólica funciona como un freno. Los mandatos de la feminidad y la masculinidad incrustados en el psiquismo restan autonomía y agencia a muchísimas personas. Además, uno de los efectos de la internalización de tales mandatos es que las personas no hablan de sus experiencias de sufrimiento o frustración laborales. Un esfuerzo dirigido al logro de mayor igualdad laboral requeriría diseñar dispositivos efectivos para que las personas que trabajan expresen sus sentimientos de frustración, enojo o dolor producidos por su situación laboral.

Para los varones sobreexplotados laboralmente, expresarse sobre el tema es muy difícil (Dejours, 2006). El mandato de masculinidad los lleva a “aguantarse” y a ocultar su frustración o su vulnerabilidad. Y aunque los trabajadores en los niveles medios de la burocracia y de las empresas de la iniciativa privada disfrutan de puestos más altos y mayores salarios, los padres que trabajan o los trabajadores que tienen progenitores que requieren cuidados, no son “vistos” como responsables de su cuidado: en el mercado laboral, ni su paternidad ni su condición filial cuentan. Además, el horario laboral para los hombres en oficinas públicas y empresas privadas es mucho más extenso que la jornada de los obreros, lo que objetivamente restringe el tiempo del que podrían disponer para el cuidado de sus criaturas o de sus enfermos o ancianos. Y ellos mismos no ven al cuidado como una exigencia ética que deban cumplir, pues su “deber” reside en la provisión económica. No visualizar el desequilibrio en las labores de cuidado como una grave problemática que debe ser asumida por todos –mujeres y varones– reproduce la ventaja salarial masculina y los horarios extendidos para los varones. De esa forma, ni el gobierno ni las empresas diseñan mecanismos y programas para facilitar que los varones asuman su responsabilidad en el cuidado y en el trabajo doméstico. Hasta el momento, desconozco investigaciones que documenten si los varones desempleados se hacen cargo del trabajo de cuidado.

El desinterés gubernamental y empresarial por tomar en serio los problemas producidos por la actual repartición del trabajo se vincula estrechamente a la ausencia de enunciación del sufrimiento masculino, a la ausencia de protestas de los varones. De ahí el señalamiento de autores críticos de la construcción hegemónica de la masculinidad, sobre la necesidad de estimular a los varones para que hablen de sus sufrimientos (Connell, 2003; Seidler, 2000). En nuestra cultura se acepta que las mujeres se quejen, pero se rechaza que lo hagan los hombres. Por eso guardan silencio sobre sus excesivas cargas de trabajo; no protestan sobre el peligro de ciertos trabajos (¡son muy machos!); y callan el dolor que les causa no criar a sus hijos o descuidar su vida familiar. Ese silencio tiene que ver con que, para un hombre, expresar sufrimientos produce una especie de desautorización simbólica de su persona (Dejours,

2006). Si para todas las personas los sentimientos no son fáciles de poner en palabras, para los varones es aún más difícil, pues menoscaban su imagen de masculinidad. Y precisamente las dificultades que tienen los varones para expresar sus experiencias de privación, dolor o explotación –frecuentemente negadas o vividas con vergüenza– provienen de la violencia simbólica del mandato de la masculinidad.

Algunos gobiernos socialdemócratas han comenzado a orientar paulatinamente el poder del Estado para estimular a los hombres a ocuparse, en mayor medida, de las actividades de cuidado (Sevenhuijsen, 1998; Einarsdóttur, 2012). Para los varones, la decisión de ocuparse activamente del cuidado y no únicamente a través de la provisión, plantea no solo un desafío a su masculinidad, sino que además incide en su desempeño laboral remunerado. La incompatibilidad que existe entre el empleo masculino y la dedicación activa a las tareas de cuidado configura una de las razones por las que los hombres no suelen aprovechar en su totalidad las posibilidades de disminuir las contradicciones que viven entre su desempeño laboral y el cuidado familiar (Einarsdóttur, 2012).

Ante la lentitud de las transformaciones en las conductas masculinas, esos gobiernos han comenzado por otorgar a los varones ciertas compensaciones en forma de prestaciones laborales, con el fin de incentivarlos para que asuman más responsabilidades de cuidado (Kershaw, 2006). Ampliar el tiempo de los permisos paternos a varios meses es una política de acción afirmativa, dirigida a equilibrar el valor de las mujeres en el trabajo asalariado mediante una mayor inclusión masculina en el ámbito doméstico (Einarsdóttur, 2012). Sin embargo, entre las dificultades para modificar la conducta masculina destaca la resistencia de muchas mujeres que prefieren ser ellas quienes se ocupen del cuidado. Como todas las acciones, actitudes y decisiones de los seres humanos están inextricablemente entrelazadas con lo cultural y lo psíquico, no debe extrañar que una mayoría de mujeres “elija” cuidar a su criatura por encima de otras opciones. Y aunque las mujeres crean que dicha elección es una decisión “libre”, los mandatos de género inscritos en su subjetividad la favorecen y/o determinan.

Existe una clara relación entre las decisiones personales y las normas del entorno cultural. En ese sentido, la “disposición” femenina para

realizar este “trabajo de amor” suele potenciar su desigualdad salarial, pues quien se hace cargo del cuidado de una persona reduce su disponibilidad en el trabajo remunerado, y paga el costo de tener menos promociones y un salario más bajo. Y dado que el cuidado infantil se estima una tarea que emana del “instinto maternal”, por lo tanto se piensa que las mujeres lo llevan a cabo “naturalmente”. Desde hace años se ha ido desmontando la creencia en un “instinto materno”, tanto desde el psicoanálisis (Langer, 1983) como desde la documentación histórica (Badinter, 1981) y la sociología (Ferro, 1991). Por eso, hoy se considera que el “instinto materno” de las mujeres es una disposición femenina estimulada culturalmente que ha conducido históricamente a la desigualdad de las mujeres. Las cuidadoras primarias en la familia suelen trabajar gratis y las cuidadoras en centros especiales están mal pagadas. Esta idea de la mejor disposición de las mujeres a realizar un trabajo emocional sigue vigente (Hochschild, 1983; Folbre, 2001). Además, esta situación alimenta un círculo vicioso, pues el salario más bajo de la mujer o su carencia de ingreso suele impulsar a su pareja a incrementar sus horas de empleo. Y dicho círculo vicioso no solo atrapa a las mujeres sino que también atrapa a los varones.

Según Nancy Fraser (1997) el desafío de la igualdad no puede enfrentarse eficazmente si no se consigue que el ciclo de vida de los hombres se vuelva más “femenino”, o sea, que incluya las labores domésticas y de cuidado. Por eso propone avanzar hacia un modelo universal de suministro de cuidados que obligaría a los hombres a imitar a la mayoría de las mujeres contemporáneas que llevan a cabo buena parte del cuidado primario y, además, asumen otras obligaciones laborales y realizan actividades ciudadanas. Para Fraser, este modelo liberaría a la ciudadanía de su raigambre androcéntrica, pues no solo podría abatir el elevado riesgo de precariedad vinculado a la dedicación al cuidado, sino que también impulsaría una política pública adecuada de cuidados especializados. No hay que limitarse a considerar la provisión de cuidados infantiles –tan vital para la sociedad– como una actividad opcional que puede dejarse en manos de quien sea. Es preciso que las personas que se hagan cargo de cuidar estén capacitadas adecuadamente. Esto es especialmente importante con relación al cuidado infantil. Son pocas

las niñeras que tienen conocimientos sobre las necesidades de las criaturas para que se desarrollen bien, cognitiva y subjetivamente (Leira y Saraceno, 2012). Por la importancia sustantiva que tiene el desarrollo intelectual y humano de las criaturas, Ana Sojo (2014) ha formulado una importante reflexión sobre la necesidad de contar con personas capacitadas en la atención infantil. La idea de que “ser mujer” da “naturalmente” ese conocimiento es parte de la mistificación cultural, y deriva en un resultado desastroso para el proceso de desarrollo infantil.

La división “sexual” del trabajo entre las mujeres cuidadoras y los hombres proveedores afecta tanto a quienes se dedican al cuidado como a quienes no pueden realizarlo. El círculo vicioso obstaculiza el desarrollo personal, profesional y político de unas y de otros, y para romperlo hay que desarrollar acciones afirmativas pertinentes para los varones igual que para las mujeres. Ahora bien, no es fácil aquilatar la manera y la medida en que los arreglos laborales asimétricos son opresivos, cuando el discurso social los considera “complementarios”. De ahí surge el apremio de examinar aquello que subyace bajo la supuesta “complementariedad” y de analizar la forma en que se lleva a cabo –equitativa o inequitativamente– en las vidas cotidianas de las personas.

Hace más de dos décadas, la reflexión académico-política ya planteaba al trabajo de cuidado en términos de una expresión ética de la solidaridad humana. Quienes analizan las consecuencias de que los hombres no se responsabilicen de este tipo de trabajo, enfatizan el incremento de la dependencia económica de las mujeres, y alegan que el cuidado debe ser una obligación de toda la ciudadanía (Tronto, 1993; Fraser, 1997; Knijn y Kremer, 1997; Sevenhuijsen, 1998). Más recientemente, otros analistas han avivado el debate sobre el cuidado al enfocarlo como una obligación cívica; y, con la expresión *ciudadanía incluyente*, sostienen que las tareas de cuidado deberían constituir un deber ciudadano obligatorio para todas las personas adultas (Lister, 2000b; Kershaw, 2006; Pautassi y Zibecchi, 2013; Sojo, 2014). Lo que la dimensión incluyente de dicha propuesta implica, es que los derechos y obligaciones de toda la ciudadanía deben ser igualitarios, por lo que una de sus prioridades reside en lograr el suministro de cuidados por parte de los hombres (Kershaw, 2006). Esto supone una gran transformación cultural y requiere de un

conjunto de medidas capaces de transformar los *habitus* masculinos relacionados con el suministro de cuidados (Einarsdóttur, 2012). Para ello es imperativo echar a andar sólidas reformas en diversos campos de la política pública, incluidos el tratamiento fiscal del cuidado y la promulgación de una ley de dependencia para proteger no solo a las criaturas y las personas ancianas, sino también a las personas adultas enfermas o con una discapacidad y que no tienen familiares que los cuiden. También es necesario reformular las normas que regulan las jornadas laborales de tiempo completo, tomando en cuenta las necesidades de cuidado. Además, la propuesta de la ciudadanía incluyente tiene un elemento novedoso: en caso de que los hombres eludan sus responsabilidades en la provisión de cuidados, entonces pierden su ciudadanía plena (Kershaw, 2006). Tal propuesta parte de conceptualizar al cuidado como una exigencia ética vinculante que todas las personas deben asumir, por lo que el suministro de cuidados se considera una obligación ciudadana cuyo incumplimiento implica la imposición de sanciones.

Diversos gobiernos han debatido sobre los mecanismos para diseñar una intervención sostenida y de largo plazo, con acciones afirmativas dirigidas a los varones. Kershaw (2006) resume las tres reformas principales que se han planteado:

Reforma 1: Hacer que el cuidado sea redituable para los varones. Lo cual se logra con incrementos en sus prestaciones laborales; reducción del tiempo de jubilación; aumento en el monto de la jubilación; bonos extras.

Reforma 2: Otorgar un amplio permiso no transferible de cuidados (paternos o filiales), desde la lógica de “Úselo o piérdalo”. Si un padre de familia no utiliza el permiso, no puede transferírselo a la madre, y se deduce de sus prestaciones totales.

Reforma 3: Una política simbólica. Cualquier estrategia para lograr que los varones suministren cuidados debe ir acompañada de una política cultural dirigida a reformular el significado simbólico de la masculinidad a través de promover representaciones sociales (películas, anuncios, programas) que vinculen de manera positiva masculinidad y cuidado.

La propuesta de ciudadanía incluyente que impone formalmente a todas las personas en capacidad de cuidar (adultas, sin enfermedades, ni discapacidades) la obligación de participar en las labores de cuidado, coincide con el objetivo del cuidado equitativo en el modelo universal de suministro de cuidados de Nancy Fraser (1997). La diferencia radica en que la autora plantea estimular (simbólica y económicamente) a los hombres para que su comportamiento asemeje al de la mayoría de las mujeres, mientras que la propuesta de la ciudadanía incluyente establece como castigo la pérdida de ciudadanía si eluden ese trabajo.

Al revisar la amplia gama de incentivos culturales, políticos y económicos que incitan a los hombres a comportarse de manera no óptima, desde el punto de vista social, por realizar una cantidad mucho menor de actividades de cuidado de las que tendrían que asumir si hubiera equidad con las mujeres (Fraser, 2000), resulta evidente que esta situación socava la igualdad de oportunidades y reproduce el modelo de la repartición del trabajo que coloca a muchas mujeres en situación de inseguridad económica y a muchos varones en situación de sobreexplotación y peligro. Los usos y costumbres que llevan a la mitad de la población a vivir a expensas del trabajo femenino de provisión de cuidados, provocan un riesgo ético significativamente alto (Tronto, 1993; Sevenhuijsen, 1998; Kershaw, 2006).

La nueva política que el Estado debería desarrollar, plantea que la provisión de cuidados es una responsabilidad social muy importante, por lo que en una sociedad democrática –con aspiraciones igualitarias– los hombres deben renunciar a sus privilegios patriarcales participando equitativamente en el desempeño de las tareas de cuidado, y las mujeres haciéndose más cargo del gobierno y la defensa. De eso trata justamente la verdadera paridad, no solo de una cuota del 50% de mujeres en las instancias del poder político sino de una repartición más equitativa –entre mujeres y hombres– de todas las labores, incluyendo las implícitamente “domésticas”. Este tipo de paridad requiere de educación en la igualdad, con aprendizaje de la coeducación y equidad de oportunidades educativas, porque si en las aulas no se educa en la igualdad, repercutirá en la reproducción de la desigualdad en la repartición de los trabajos. También es imprescindible un desplazamiento de los varones al ámbito

doméstico. Sin paridad en la educación y en las tareas domésticas, no habrá verdadera paridad en la política (Scott, 2005). La conjunción de la paridad política, la paridad doméstica y la paridad educativa configura una palanca eficaz movilizar a la sociedad hacia la construcción de un orden social más igualitario y alcanzar una verdadera conciliación trabajo-familia.

El actual régimen laboral –con su división sexual del trabajo– conserva una serie de presunciones culturales que han sido codificadas como normas con relación a la estructura familiar, a los papeles sociales de género y a la distribución del trabajo y los recursos, dentro y fuera de la familia. Dichas presunciones “naturalizan” un conjunto de prácticas sociales que son injustas para las mujeres y para los hombres. Para reformular esas prácticas es necesario transformar los mandatos culturales; y eso implica, antes que nada, que las propias personas los vean como construcciones sociales y deseen su transformación. Esto se dificulta cuando se sigue pensando que para las mujeres es “natural” la función social de cuidar pues se desprende de su fisiología procreativa.

La “biologización” invisibiliza el hecho de que, a lo largo del tiempo, se han venido reformulando muchas de las tareas “propias” de mujeres o de hombres; que las estructuras familiares han ido cambiando; los roles de género se han ido transformando; y los métodos anticonceptivos, junto con las técnicas de reproducción asistida, han introducido un deslinde entre la sexuación y el género, entre la biología y las identidades sociales. No obstante, en la práctica, la división sexual del trabajo ha cambiado de muchas maneras pues hace tiempo que hay mujeres que gobiernan y varones que cuidan, todavía la representación del cuidado como una tarea “naturalmente” femenina se sostiene en el imaginario social. Por eso, aunque varias prácticas laborales han sido transformadas, todavía permanece una simbolización muy desigual del trabajo de cuidado. Y como desde el Estado no se visualiza la configuración problemática de esta desigual división del trabajo como un problema público, no se abordan las condiciones que refuerzan la pauta de incentivos de género que induce a los hombres a evadir el trabajo de cuidado y que lleva a las mujeres a depositar una energía extraordinaria en él.

El objetivo de conseguir que los hombres compartan equitativamente el cuidado, desafía los mandatos de género, que son simultáneamente producto y garantía de preservación del sistema patriarcal. Este objetivo contraviene varios elementos del orden simbólico de género, no solo respecto a la posición de los hombres en la organización de la economía, sino también por cuanto se refiere a las prescripciones culturales sobre que las mujeres “naturalmente” cuidan mejor.

Kevin Olson (2002) plantea que un Estado que impulse políticas socialmente más responsables y equitativas respecto del cuidado contribuiría a quebrar el círculo vicioso entre las supuestas “decisiones” individuales y las prescripciones patriarcales. Olson desarrolla su análisis siguiendo el rumbo que traza Amartya Sen (1996) al hablar de “capacidades”, y propone el concepto de “agencia cultural” que “consiste en las habilidades críticas, cognitivas y discursivas (de una persona) para actuar como agente en la definición de los términos con los cuales ella se comprende a sí misma y a su sociedad” (2002, p. 396). La “agencia cultural” es, pues, un concepto que nombra la capacidad de las personas para participar y transformar a su sociedad. Para que el Estado haga reformas estratégicas es indispensable que la sociedad se movilice; pero la sociedad no cambia por decreto (Crozier, 1984). La sociedad se constituye con los significados y valores de quienes viven en ella, y solo cambia mediante la transformación de esos significados y valores. Erosionar el vínculo entre las reglas sociales (los mandatos de género) y las prácticas es el tipo de intervención que Nancy Fraser propone. Se trata de una tarea difícil y compleja, que probablemente tome mucho tiempo y que requiere avanzar con algunas reformas sociales.

Durante mucho tiempo Carlos Monsiváis insistió en que no habría transformación política sin una transformación cultural. Por su lado Bourdieu (1997) señaló que lo que realmente transforma la cultura son las intervenciones simbólicas. Las imágenes y representaciones del entorno suscitan poderosos efectos simbólicos sobre las creencias y acciones de los seres humanos. Algunas simbolizaciones están inscritas en las normas de las instituciones, y transformar esas normas adelantaría el cambio. Pero, para cambiar los *habitus* hay que cambiar los hábitos; y para cambiar los hábitos hay que cambiar las representaciones sobre “lo

propio” de las mujeres y de los hombres. Y con la producción de nuevas representaciones, muchas cuestiones laborales podrían simbolizarse de otra manera. De ahí la importancia crucial de realizar intervenciones simbólicas. Bourdieu explica que una intervención simbólica consiste en una ruptura con los sistemas de conceptualización y clasificación (1997). Cambiar la conceptualización relativa a la repartición del trabajo, entonces, requiere una transformación de los mandatos de la masculinidad y la feminidad. Y una repartición distinta, más equitativa, de los trabajos humanos conllevaría posibilidades de justicia hasta ese momento insospechadas en el entramado complejo de las relaciones humanas.

Bibliografía

Ahmed, Sarah (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Londres: Routledge [Hay traducción de Cecilia Olivares Mansuy (2015). *La política cultural de las emociones*, México: UNAM].

Askonas, Peter y Angus Stewart (2000). *Social Inclusion. Possibilities and Tensions*. London: Macmillan.

Badinter, Elisabeth (1981). *¿Existe el amor maternal?* Barcelona: Paidós.

Berlant, Lauren (2011). *El corazón de una nación* (Trad. Victoria Schussheim). México: Fondo de Cultura Económica.

Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus

Bourdieu, Pierre (1997). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Castel, Robert (1997). *Las metamorfosis de la cuestión social*. Buenos Aires: Paidós.

Castel, Robert (2006). La sociología y la respuesta a la demanda social. En Bernard Lahire (dir.), *¿Para qué sirve la sociología?* Buenos Aires: Siglo XXI.

Castel, Robert (2010). *El ascenso de las incertidumbres*. México: Fondo de Cultura Económica.

Connell, Raewyn (1999). New Directions in Gender Theory, Masculinity Research and Gender Politics. *Ethnos*, 61(3-4), 157-176.

Connell, Raewyn (2003). *Masculinidades*. México: PUEG-UNAM.

Crozier, Michel (1984). *No se cambia la sociedad por decreto*. Madrid: Instituto Nacional de Administración Pública.

Dejours, Christophe (2006). *La banalización de la injusticia social*. Buenos Aires: Topía.

Dejours, Christophe (2007). *Trabajo y violencia*. Madrid: Modus Laborandi.

Einarsdóttur, Þorgerði (2012). *En las alegrías y en las penas. Hombres islandeses de permiso por paternidad*. Islandia: Comisión para la Igualdad de Género del Ayuntamiento de Reikiavik [La versión española traducida del inglés por Fuencisla Sánchez Martín, y revisada por Mariano Nieto Navarro y Pilar Seoane Vázquez, puede consultarse en: <http://www.um.es/estructura/unidades/u-igualdad/intranet/docs/paternidad-islandeses.pdf>]

Elias, Norbert (2016). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. 4ª ed. México: Fondo de Cultura Económica.

Elshtain, Jean B. (1981). *Public man, private woman: Women in social and political thought*. Princeton: Princeton University Press.

Ferro, Norma (1991). *El instinto maternal o la necesidad de un mito*. Madrid: Siglo XXI.

Fraser, Nancy (1997). *After the Family Wage: a Postindustrial Thought Experiment*. En *Justice Interruptus. Critical Reflections on the "Postsocialist" condition*. New York: Routledge [Hay traducción al español por la Universidad de los Andes en Colombia].

Fine, Cordelia (2010). *Delusions of Gender*. New York: Norton.

Goffman, Erving (1977). *The Arrangement between the Sexes*. *Theory and Society*, 4(3), 301-331. <http://www.csun.edu/~snk1966/Goffman%20The%20Arrangement%20between%20the%20sexes.pdf>

Harris, Marvin (1993). *The evolution of human gender hierarchies: a trial formulation*. En Barbara Diane Miller (ed.), *Sex and Gender hierarchies*. Cambridge: Cambridge University Press

Hochschild, Arlie Russell (1983). *The Managed Heart. Commercialization of Human Feeling*. Berkeley: University of California Press.

Izquierdo, María Jesús (2004). *El cuidado de los individuos y de los grupos: ¿quién cuida a quién?* *Debate Feminista*, 30, 129-153.

Kershaw, Paul (2006). *Carefair: Rethinking the Responsibilities and Rights of Citizenship*. Vancouver: UBC Press.

Kershaw, Paul (2011). *Carefair: el cuidado equitativo. Entre la capacidad de elegir, el deber y la distribución de las responsabilidades. Debate Feminista*, 44, 60-98.

Knijn, Trudie y Monique Kremer (1997). Gender and the Caring Dimension of Welfare States: Towards Inclusive Citizenship. *Social Politics*, 4(3), 328-361.

Langer, Marie (1983). *Maternidad y sexo*. Buenos Aires: Paidós.

Lechner, Norbert (1986). *La conflictiva y nunca acabada construcción del orden deseado*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas y Siglo XXI.

Lechner, Norbert (1988). *Los patios interiores de la democracia*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lechner, Norbert (2002). *Las sombras del mañana*. Santiago de Chile: LOM.

Leira, Arnlaug y Chiara Saraceno (2012). *Childhood: Changing Contexts*. United Kingdom: Emerald Publishing Group.

Lister, Ruth (2000a). Strategies for Social Inclusion: Promoting Social Cohesion or Social Justice? En Askonas y Stewart (eds.), *Social Inclusion. Possibilities and Tensions*. Londres: Macmillan.

Lister, Ruth (2000b). Dilemas in Engendering Citizenship. En Barbara Hobson (ed.), *Gender and Citizenship in Transition*. Nueva York: Routledge.

McCall, Leslie (2005). The complexity of intersectionality. *Signs*, 30(3), 1771-1800.

Nussbaum, Martha y Amartya Sen (comps.) (1996). *La calidad de vida*. México: Fondo de Cultura Económica

OIT y PNUD (2009). *Trabajo y familia: Hacia nuevas formas de conciliación con corresponsabilidad social*. Santiago de Chile: OIT/PNUD. http://catedraunescodh.unam.mx/catedra/CONACYT/03_Curso_PGJ/Contenidos/Biblioteca/Perspectiva_genero_equidad/27.Trabajo_Familia.pdf

Olson, Kevin (2002). Recognizing Gender, Redistributing Labor. *Social Politics*, 9(3), 380-410.

ONU-Mujeres. El trabajo no remunerado y el uso del tiempo: bases empíricas para su estudio. *Debate Feminista*, 44, 1-18.

ONU-Mujeres (2012). *La economía feminista vista desde América Latina. Una hoja de ruta sobre los debates actuales en la región*. Santo Domingo. <http://www.unwomen.org/~media/Headquarters/Media/Publications/es/Economiafeministadesdeamericalatina.pdf>

Pautassi, Laura y Carla Zibecchi (2013). *Las fronteras del cuidado. Agenda, derechos e infraestructura*. Buenos Aires: Biblos.

PNUD (1998). *Las paradojas de la modernización*. Santiago de Chile. http://www.cl.undp.org/content/chile/es/home/library/human_development/las-paradojas-de-la-modernizacion.html

PNUD (2000). *Más sociedad para gobernar el futuro*. Santiago de Chile. http://www.cl.undp.org/content/chile/es/home/library/human_development/mas-sociedad-para-gobernar-el-futuro.html

Scott, Joan W. (2005). *Parité!: Sexual Equality and the Crisis of French Universalism*. Chicago: The University of Chicago Press [Hay traducción al español (2012). *Parité! Equidad de género y la crisis del universalismo francés*. México: Fondo de Cultura Económica].

Seidler, Victor J. (2000). *La sinrazón masculina. Masculinidad y teoría social*. México: PUEG-UNAM, CIESAS/Paidós.

Sen, Amartya (1996). Capacidad y bienestar. En Martha Nussbaum y Amartya Sen (comps.), *La calidad de vida*. México: Fondo de Cultura Económica.

Sevenhuijsen, Selma (1998). *Citizenship and the Ethics of Care*. Londres: Routledge.

Sojo, Ana (2014). De la evanescencia a la mira: el cuidado como eje de políticas y de actores en América Latina. En *Serie Seminarios y Conferencias de la CEPAL*, 67. Santiago de Chile: CEPAL.

Tronto, Joan C. (1993). *Moral Boundaries a Political Argument for an Ethic of Care*. Toronto: Routledge.

Investigar el comercio sexual*

En todas las sociedades y en todas las épocas han existido personas que intercambian sexo por favores o bienes de distinta índole. El vínculo entre sexualidad, política y economía ha sido registrado en historias y relatos, y a partir del siglo XIX, ha producido investigaciones de distinto tipo.¹ A lo largo del siglo XX, el individualismo y el consumismo (componentes centrales de la cultura del capitalismo) han ido conformando prácticas relacionales centradas en diversos intercambios sexuales (Giddens, 1995; Beck y Beck-Gernsheim, 2001; Plummer, 2003). Además, en la academia, Foucault, el postestructuralismo, la teoría feminista y Lacan han dado impulso a una perspectiva antiesencialista la cual sostiene que las conductas e intercambios sexuales no son “naturales”, sino que históricamente han sido contruidos, y que cada cultura les atribuye cierto significado. Más aún, al visualizar los varios arreglos que existen

* Extraído de Lamas, Marta (2021). Investigar el comercio sexual. En Karine Tinat y Carlos Laverde (eds.), *Más allá del rescate de víctimas. Trabajo sexual y dispositivos antitrata* (pp. 47-92). México: COLMEX. Agradezco la lectura crítica de Luz Jiménez Portilla, Carlos Laverde y Claudia Torres, quienes aportaron al texto y lo mejoraron. Obvio que cualquier error o imprecisión es mi responsabilidad.

1. El proceso de investigar “científicamente” sobre la “prostitución” inició vinculado a los intensos movimientos intelectuales y políticos de mediados del siglo XIX, unos dirigidos a eliminar el vicio, el delito y la enfermedad mental en las poblaciones europeas, y otros interesados en comprender la mente humana. De ahí que tanto la criminología como la psiquiatría fueran las disciplinas más interesadas inicialmente en el estudio de la conducta sexual humana. La perspectiva decimonónica se encuentra en la monumental historia de William Sanger (1897), reimpresa en 2002. Un panorama histórico está en Bullough y Bullough (1987). Para una mirada al siglo XIX véase Baker-Benfield (1976), Walkowitz (1980), Guy (1991) y Rago (1991). Para México véanse Núñez (1996 y 2003), Bailón (2016), Speckman y Bailón (2016), y Bliss (2001).

en la diversidad de culturas para llevar a cabo distintas formas de intercambio sexual se comprueba lo que expresa nítidamente la antropóloga Gayle Rubin: “los actos sexuales están cargados con un exceso de significación” (1984, p. 285).

A grandes rasgos, se puede decir que los intercambios sexuales entre los seres humanos se dividen en dos grupos: los intercambios instrumentales (“tengo sexo contigo para conseguir algo”) y los intercambios expresivos (“tengo sexo contigo porque te deseo”). El comercio sexual es uno de los arreglos más antiguos y más difundidos de intercambio instrumental y, en la actualidad, está tomando formas inéditas a la vez que persiste el modelo más tradicional de relación carnal entre un hombre y una mujer.² “Prostitución” y trabajo sexual nombran el intercambio de sexo por dinero.³ El matiz entre ambos términos es de orden simbólico y político: “prostitución” tiene una carga peyorativa, y estigmatiza a quien vende, pero no a quien compra. En cambio, comercio sexual remite a ambas partes del intercambio, y en ese sentido, es más equitativo. Quienes intercambian servicios sexuales por dinero y lo asumen como trabajo suelen reclamar derechos laborales e incluso llegan a organizarse sindicalmente para mejorar sus condiciones de trabajo y en defensa de sus intereses.⁴ Hablar de trabajo sexual conlleva implícitamente el reconocimiento de que es una actividad similar a la de otras formas de trabajo: a veces se elige porque está bien retribuida, a veces se lleva a cabo por una coacción económica, a veces el contexto es desagradable, incluso peligroso, y a veces llega a ser amable o anodino. Pero, sobre todo, es un intercambio instrumental que se puede rechazar. Al trabajo sexual se puede entrar y salir dependiendo de varios factores, tal como ocurre con otro tipo de trabajos, a diferencia de la “prostitución forzada”, equiparable a la trata.

2. Es claro que siempre han existido intercambios homosexuales, y también entre más de dos personas. Sin embargo, en estas páginas al hablar de “prostitución” me refiero básicamente al intercambio de una pareja heterosexual.

3. Rechazo utilizar el término “prostitución” por unilateral y por su connotación negativa, así que lo pondré en comillas a lo largo del texto.

4. Un recuento del movimiento internacional por la sindicalización y la creación de un sindicato mundial (International Union of Sex Workers [IUSW]) se encuentra en Lopes (2011).

Con el término “trata” se define un delito que consiste en la captación, el traslado y la retención de una persona, recurriendo al engaño, al abuso de poder u otras formas de coacción como el uso de la fuerza, las amenazas, las deudas o incluso el encierro, sin que tenga la posibilidad de salirse del espacio donde ha sido puesta a trabajar. En México se usan indistintamente trata y explotación sexual, que no son lo mismo. La diferencia entre ambas es que el beneficio económico caracteriza la explotación sexual mientras que lo central de la trata es que dicho beneficio se logra mediante el engaño, la coerción, la amenaza y la subordinación. La “prostitución” forzada es una variante de la trata, y se usa como sinónimo. La explotación de la “prostitución” y el lenocinio son lo mismo, y son distintos e independientes del delito de trata. Con el delito de lenocinio o de explotación de la “prostitución” se castiga a las terceras personas, llamadas lenones o proxenetas (*padrotes* y *madrotas*) que se benefician del trabajo de quien otorga el servicio sexual. Llega a ocurrir que personas que eligen, de manera voluntaria, ejercer la “prostitución” soliciten la participación de una tercera persona, que las acompaña y protege; y estas personas son consideradas lenones (o sea, delincuentes), aunque la relación sea consentida.⁵ O sea, el lenocinio y la explotación sexual existen sin que implique la violencia de la trata sino solamente el aprovechamiento económico. El concepto “tráfico”, que originalmente se refería a cruzar, con su consentimiento pero de manera ilegal, a los migrantes, ahora también se utiliza como sinónimo de trata; sin embargo, así como existe la trata con otros fines de explotación laboral que no implican intercambios sexuales, igual hay tráfico sin el objetivo de la explotación sexual.

Ahora bien, hoy en día, cuando el comercio sexual se ha convertido tanto en una industria transnacional como en una disputa político-ideológica mundial, ¿cómo se investigan las variaciones y múltiples aspectos que tiene? Existe una abundante literatura académica publicada y en estas páginas solo pretendo esbozar respuestas iniciales y generales a tres preguntas: 1) ¿por qué investigar?; 2) ¿cómo investigar? y 3) ¿qué investigar?

5. Esto introduce la problemática de la legalidad de ciertas formas de organización del comercio sexual, donde varixs trabajdorxs sexuales reivindican la posibilidad de trabajar acompañadas de una tercera persona ubicada en otra habitación, por cuestiones de seguridad básicamente, o para que administre las citas y los cobros, y exigen que esta no sea considerada lenona. Véase Lamas (2018).

¿Por qué investigar el comercio sexual?

El estudio de los seres humanos implica analizar todas sus conductas, y la sexual es fundamental. En relación a la sexualidad humana resulta crucial la aportación de la teoría psicoanalítica, y la referencia imprescindible sigue siendo Freud. Desde 1930 el padre del psicoanálisis planteó que el deseo humano no tiene más límite que el que la cultura logra imponerle, y que el ser humano se vuelve neurótico porque no puede soportar la frustración que la sociedad le inflige en aras de sus ideales culturales. En esta represión de la sexualidad radica la neurosis moderna generalizada, que él calificó como “el malestar en la cultura” (Freud, 1983d). Sin embargo, además de que su pensamiento estimula una reflexión crítica sobre la sexualidad humana, Freud aborda directamente la “prostitución” en tres ensayos incluidos en el capítulo denominado “Aportaciones a la psicología de la vida erótica” (en la traducción de López Ballesteros) o “Contribuciones a la psicología del amor” (en la traducción de Etcheverry).⁶

Luego de Freud, varios psicoanalistas han explorado la relación que posiciona a quien vende y a quien compra como cómplices o como contrarios. Los interrogantes que se exploran son del tipo: ¿qué se busca realmente?, ¿quién tiene el control?, ¿cuál es la fantasía que se está actuando? y ¿qué se está evadiendo? En el fenómeno del comercio sexual se establece una dinámica psíquica y de ahí resulta entendible que haya un sentido “invisible” en la transacción: la demanda inconsciente. Tradicionalmente la “prostitución” se ha visto como un fenómeno en el que se satisfacen necesidades económicas de las mujeres y fisiológicas de los hombres. Pero Estela Welldon (1993), quien trabajó un conjunto de casos clínicos de “prostitutas” y clientes, planteó que se suele dar una relación simbiótica entre las necesidades de la “prostituta” y las del cliente. Esto tiene que ver con lo que Freud señaló: que los encuentros eróticos no solo se dan entre

6. Freud señala que hay una elección masculina que se singulariza por una serie de condiciones, cuya conjunción no se entiende a simple vista, pero que el psicoanálisis puede esclarecer, y que denomina como la del “amor por las mujeres fáciles.” Freud devela el “nexo inconsciente” de la oposición entre la madre y la mujer fácil, indicando que en lo inconsciente a menudo coincide en una misma cosa lo que en la conciencia se presenta escindido en dos opuestos. Los tres ensayos son 1) “Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre” (1910); 2) “Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa” (1912) y 3) “El tabú de la virginidad” (1917) (Freud, 1983a; 1983b; 1983c).

cuerpos sexuados sino en seres con un inconsciente. Por ello, en la psique individual se recrean formas diversas de recepción de las prescripciones culturales: aceptación, resistencia, transgresión.

Esta psicoanalista subraya, siguiendo a Freud, que tanto hombres como mujeres que entran al comercio sexual tienen cuestiones inconscientes que no pueden formular con claridad. Según Welldon, la transacción monetaria afecta las fantasías de ambos sujetos en relación con el poder y, en muchísimos casos, entre la “prostituta” y el cliente está en juego de manera inconsciente quién tiene el control. A muchas personas les parece que la prostituta lleva “la voz cantante”, pues el trato inicial lo fija ella, al indicar el precio de la transacción: “yo cobro tanto”; sin embargo, el hombre, al pagar, siente que él manda. Esta autora tiene razón al decir que lo que aparenta ser un mero contrato económico cubre necesidades emocionales de ambas partes, que son, al mismo tiempo, opuestas y cómplices.⁷ Esta mirada psicoanalítica difiere de la de ciertos psicólogos que postulan interpretaciones esquemáticas, como la del mutuo desprecio entre la “prostituta” y el cliente, pues encuentra que con frecuencia existen relaciones de apoyo y amistad entre ambas partes.⁸ Algunas reflexiones sobre “la psicología del comercio sexual” resultan reductivas, puesto que no registran la variedad de formas de trabajar como *puta*, las distintas maneras de ser cliente y las formas de solidaridad y afecto que también surgen en esas relaciones.⁹

Mientras al psicoanálisis le intriga la elección de objeto erótico, y se propone comprender qué constituye el lazo sexual entre las personas, es decir, averiguar en cada caso quién pide qué y quién ofrece qué, las ciencias sociales se han interesado en estudiar las expresiones sociales

7. Muchos clientes en los casos clínicos de Welldon descubrieron que la necesidad de pagar tenía que ver con la exigencia psíquica de no sentirse engullidos o controlados. Al pagar se sentían seguros, en control de la situación. La interpretación de esta psicoanalista es que esos hombres no habían consolidado su yo básico, por lo que la intimidad de una relación sexual les resultaba amenazante.

8. Welldon cita a investigadores como Rolph (1955) y Gibbens (1957) y a psicoanalistas como Aulagnier (1966) y Granoff y Perrier (1980).

9. En el libro clásico sobre prostitución y proxenetismo de Mancini (1963), abogado de la Corte de Apelaciones en Francia, hay varios ejemplos de las interpretaciones comunes sobre la psicología de las trabajadoras sexuales. La revisión de Vanwesenbeeck (2001) también tiene referencias a este tipo de investigación. Para México el ejemplo paradigmático son las tesis de la carrera de psicología.

de la sexualidad humana. Un aporte sustantivo se dio en la década de 1920, cuando la Escuela de Sociología de Chicago centró su enfoque de investigación de la sexualidad en el contexto social, en especial, en lo que consideró que provocaba las conductas sexuales desviadas (donde inscribió a la “prostitución”, que todavía sigue siendo ilegal en Estados Unidos, a excepción del estado de Nevada). Durante la gestión de Robert Park, el departamento de sociología de Chicago creó la subdisciplina de Sociología urbana y comenzó a concebir la ciudad como una especie de laboratorio social, el cual había que investigar. Así, los sociólogos hicieron trabajo de campo para estudiar los intercambios y expresiones sexuales en el espacio urbano (a los investigadores los calificaron de *voyeurs*) y empezaron a analizar las prácticas sexuales como construcciones sociales y culturales (Sumner, 1983). Desde entonces la investigación del comercio sexual en el campo de las ciencias sociales ha estado vinculada a problemas políticos y sociales: discriminación, explotación, delincuencia, y, más recientemente, epidemia de VIH, gentrificación y trata.¹⁰

La década de 1970 se caracterizó por sus momentos de gran inquietud sobre la conducta sexual, y fueron las feministas con su activismo las que pusieron a debate público ciertos aspectos de la doble moral sexual. Un tema candente fue el de la “prostitución”, pues mientras unas feministas la consideraron una objetivización sexual “deshumanizante y degradante” (Millet, 1973, p. 13), otras apoyaron a las trabajadoras sexuales que reivindicaban su oficio.¹¹ Estas profundas diferencias político-ideológicas en relación a la conceptualización de la llamada “prostitución” fueron –y siguen siendo– parte de las “guerras en torno a la sexualidad” (*Sex Wars*), un rancio enfrentamiento feminista que hasta la fecha tiene influencia teórica y política mundial (Lamas, 2016). Esta disputa impulsó mucha investigación, y el material empírico que registró la agencia de las trabajadoras sexuales ofreció una sólida base para hacer una crítica al victimismo con el cual se las suele representar.

10. Hay buena investigación sobre el efecto de “limpieza social” hacia lxs trabajadorxs sexuales en algunos procesos de gentrificación. Véase Smith (2002); Hubbard y Sanders (2003); Hubbard (2004).

11. A mitad de esa década las trabajadoras sexuales protestaron públicamente y empezaron a publicarse libros de corte testimonial, donde reivindicaron el trabajo sexual como trabajo. Véase Jaget (1977), Delacoste y Alexander (1987), Bell (1987), y Pheterson 1989.

Sin embargo, pese a que académicas feministas alentaron líneas de investigación en ambas direcciones de la polémica, un detonador sustantivo del giro que tomó mucha de la investigación sobre comercio sexual fue el descubrimiento en la década de 1980 del VIH-sida como una enfermedad de transmisión sexual (Zalduondo, 1991). La epidemia generó gran atención política y académica sobre lxs trabajadorxs sexuales, y las investigaciones exploraron aspectos de la compraventa de sexo, no solo desde una perspectiva epidemiológica, sino también desde una de derechos humanos (Gruskin, Williams y Ferguson, 2014).

Vanwesenbeeck (2001), en su revisión crítica de la investigación científica sobre el trabajo sexual publicada en la década 1990-2000, identifica cinco grandes campos: 1) investigación relacionada al VIH (prevalencia, factores en uso de condón, evaluación de programas de prevención); 2) el contexto y las motivaciones de lxs trabajadorxs sexuales (victimización temprana, motivos económicos, factores asociados); 3) Cuestiones laborales (rutinas de trabajo, riesgos y tensiones, manejo de la identidad); 4) Investigación de los clientes, y 5) Asuntos relativos al *status* social y legal. Sin embargo, su enfoque no registró, con la claridad que lo hará años después Didier Fassin (2016), que la lógica que guía la mayoría de las investigaciones es la de “la razón humanitaria”. Con ese término Fassin analiza cómo ciertos sentimientos morales han penetrado en la vida pública, impulsando lo que él caracteriza como “una literatura científica compasional”, que consiste en “un corpus de trabajos sobre el sufrimiento, los traumas, el malestar, la miseria, la exclusión...” (2016, p. 16).

A finales del siglo XX, millones de mujeres buscan a las redes organizadas de tráfico de personas para salir de sus países y encontrar mejores condiciones de vida, y la investigación del fenómeno migratorio va a poner en evidencia la frecuencia con la que las migrantes recurren al trabajo sexual (Agustín, 2007a; Piscitelli, 2009; Cheng, 2010; Day, 2010; Kempadoo, 2012; Chang, 2013). Desde la lógica “humanitaria” habrá más interés por las formas de engaño y confinamiento de las mujeres pobres que migran y que son víctimas de organizaciones criminales, que por las historias de éxito.¹² Este

12. Ya antes la antropóloga Laura Agustín había publicado una reflexión crítica sobre los migrantes, privilegiándolos como protagonistas valientes.

fenómeno va a orientar la investigación sobre mercados sexuales hacia el estudio de la trata de personas como un tema central. Desde entonces, aunque la definición de “trata de personas” en el Protocolo de Palermo (ONU, 2000) dirigido a controlar el tráfico de personas, armas y droga incluye el trabajo en la maquila, el doméstico y el del campo, los casos que movilizan más investigación y recursos son los vinculados al trabajo sexual.¹³ Las migrantes que recurren al trabajo sexual como forma de manutención generan gran escándalo y muchas son catalogadas como víctimas de trata. Que gran parte de la investigación se oriente con tal perspectiva pone en evidencia lo que ya señaló Ronald Weitzer: en ninguna otra área de las ciencias sociales la ideología ha contaminado de forma tan penetrante como en los escritos sobre la industria sexual, donde con frecuencia se suspende el canon de la investigación científica y la investigación se sesga deliberadamente para servir a una determinada agenda política (2005, p. 934). Sin embargo, investigaciones rigurosas dan evidencia empírica sobre que el fenómeno de la migración para dedicarse al trabajo sexual es diverso y complejo, y que en las diversas trayectorias migratorias hay distintas experiencias de trabajo que pueden implicar mucha coerción o explotación, o buena información e intencionalidad consciente de parte de la migrante (Kapur 2005; Agustín, 2007a; Cheng, 2010; Salazar, 2011; Kempadoo, 2012; Chang, 2013).

Así, en el siglo XXI, la mayoría de las razones por las cuales se investiga el comercio sexual tienen un subtexto de tensiones ideológicas y políticas. En especial, lo que Fassin califica de “razón humanitaria” atraviesa las iniciativas políticas que buscan datos empíricos para fundamentar las decisiones de política pública. Quienes pretenden erradicar el comercio sexual investigan lo que consideran una violencia brutal hacia las mujeres, y argumentan que el comercio sexual está relacionado con el crimen internacional y afecta la moral pública, además de que está avanzando sobre espacios urbanos.¹⁴

13. La definición de “trata” en el Protocolo implica tres cuestiones: 1) conductas (captación, transporte, traslado, acogida o recepción de la persona); 2) medios (amenaza, uso de la fuerza, engaño); y 3) fines (explotación) (ONU, 2000).

14. Según una de las ideólogas más destacadas de esa postura, Catharine MacKinnon, “las mujeres son prostituidas precisamente para ser degradadas y sometidas a un tratamiento cruel y brutal sin límites humanos; eso es lo que se intercambia cuando las mujeres son vendidas y compradas para tener sexo” (1993, p. 13). Ella equipara la “prostitución” con una “violación repetida” (*repeated rape*) y afirma: “Ninguna institución social la excede (a la “prostitución”) en violencia física” (1993, p. 25). En Lamas (2016) analizo con más detalle esta postura.

Pero del otro lado, el auge de los derechos humanos ha alentado a lxs trabajadorxs sexuales a reclamar derechos laborales; sus demandas impulsan investigaciones dirigidas a mostrar que este es el oficio con el que logran un mayor ingreso, que el trabajo sexual puede ser una elección y que su diversidad de formas no permite encasillarlo como violencia. Además, con el giro afectivo en las ciencias sociales, muchas personas que investigan han empezado a poner atención en las emociones involucradas, lo que ha ampliado la perspectiva de análisis.¹⁵ Esto remite, otra vez, a la importancia del psiquismo, y a la necesidad de conocer elementos básicos de la teoría psicoanalítica para interpretar los fenómenos culturales, tan cargados de emociones.¹⁶

¿Cómo investigar el comercio sexual?

Aunque la disputa feminista y la campaña contra el VIH-sida introdujeron desafíos epistemológicos y nuevas agendas de investigación (Correa, Petchesky y Parker, 2008), lo que le dio otro giro al sentido de la investigación, fueron la presión y el involucramiento de lxs activistas, cuyo objetivo fue hacerla accesible y compartirla con las personas involucradas.¹⁷ En París, en 1990, durante la Segunda Conferencia Mundial para Organizaciones No Gubernamentales (ONG) y Sida, un grupo de activistas de los derechos de lxs trabajadorxs sexuales insertxs en

15. En las ciencias sociales, el giro afectivo se aparta de la indagación tradicional sobre la naturaleza de las emociones para explorar el efecto que estas producen en la sociedad, y aporta una perspectiva productiva para abordar la investigación sobre las prácticas sexuales, incluyendo el comercio sexual. Véase Ahmed (2004), Ticineto (2007), y Gregg y Seigworth (2010). En México están Calderón (2012), Besserer (2014), Enríquez y López (2014), y Gutiérrez y Castillo (2019).

16. Así, se han desarrollado una “antropología psicoanalítica” y un “psicoanálisis antropológico”. Tres destacados antropólogos señalan que las premisas teóricas del psicoanálisis antropológico se asientan en la necesidad de entender “el lugar de lo cultural en el psiquismo” mientras que las de la antropología psicoanalítica se inscriben en “la ubicación del lugar del psiquismo, de naturaleza necesariamente individual, en la construcción de los hechos culturales de factura colectiva por definición” (Badiou, Galinier y Juillerat, 1999, p. 12).

17. Estos tres autores hacen un mapeo del estado de la sexualidad y la política sexual, toman la aparición de la epidemia del VIH-sida como el analizador para revisar el alcance de los derechos humanos, registran los combates en torno a la “prostitución”, y dan cuenta del dispositivo *Prostitution Loyalty Oath*, el cual prohíbe que las organizaciones extranjeras que apoyan a las trabajadoras sexuales reciban fondos de la *United States Agency for International Development* (USAID). Concluyen que estamos presenciando un triste retorno del pensamiento religioso (2008, p. 36). Véase Correa, Petchesky y Parker (2008 y otros).

variados proyectos en torno al comercio sexual empezaron a articularse en red alrededor del mundo. Dos años después, en Ámsterdam, durante la Conferencia Mundial sobre Sida, se creó la *Network on Sex Work Projects* (NSWP), y uno de sus objetivos fue publicar un informe anual con la investigación que se estaba haciendo sobre el trabajo sexual. Aunque existían ya muy buenas investigaciones, de diversas disciplinas, hasta 1998 cuando se publica *Research for Sex Work* no había mucho detalle o debate sobre las exigencias éticas y metodológicas de cara a las propias personas que realizan trabajo sexual.

La publicación de *Research for Sex Work* se vincula también a la *International Conference on Prostitution*, que se llevó a cabo en marzo de 1997 en Los Ángeles, California, donde participaron varias redes de activistas. Justamente en estas reuniones, tanto lxs activistas como lxs trabajadorxs sexuales criticaron el sentido que las investigaciones tenían para lxs propixs trabajadorxs sexuales, pues mucha de la información obtenida era después utilizada para terminar con sus fuentes de supervivencia. Por lo tanto, plantearon que era necesario elaborar ciertas recomendaciones para que la investigación se hiciera no solo sobre lxs trabajadorxs sexuales sino también con ellxs. *Los primeros siete números de Research for Sex Work*, que aborda un tema distinto en cada ocasión, fueron publicados por VU University Medical Centre en Holanda. Desde entonces, *Research for Sex Work* debatió varios temas centrales sobre qué supone investigar el trabajo sexual, y las implicaciones tanto metodológicas como éticas. A partir de 2004 la NSWP continuó la publicación hasta 2016, cuando terminó el financiamiento.¹⁸ Sin embargo, el vínculo entre investigadores y activistas persiste hasta la fecha.

En el número sobre ética en la investigación, Stephanie Wahab y Lacey Sloan (2004) subrayan una constante: las diferencias de clase social y capital cultural entre las investigadoras clase media y las trabajadoras

18. Los números se encuentran en el sitio de internet de NSWP y tratan sobre: 1) trabajo sexual (t.s.) y educación entre pares (1998); 2) t. s. y servicios de salud apropiados (1999); 3) t.s. y empoderamiento (2000); 4) t.s. y violencia (2001); 5) t.s. y migración/movilidad (2002); 6) t.s. y derechos humanos (2003); 7) t.s., ética en los servicios de salud y la investigación (2004); 8) t.s. y cumplimiento de la ley (2005); 9) t.s. y dinero (2006). No hay publicación en 2007; 10) t.s. y derechos de lxs trabajadores sexuales (2008); 11) t.s. y placer (2009); 12) t.s. y violencia (2010); 13) t.s. y VIH (2012.); 14) t.s. como trabajo (2015) y 15) t. s., resistencia y resiliencia (2016). Véase <http://nswp.org/research-sex-work>.

callejeras suelen producir resultados de investigación muy proclives a la representación de las trabajadoras como víctimas. Esto también lo enfatiza la antropóloga Laura Agustín, quien estudia migración indocumentada, y los mercados informales de trabajo, y que tiene una mirada crítica sobre la victimización. En ese mismo número de *Research for Sex Work* (2004), Agustín señala que, además de los problemas del lado de quien investiga (en especial problemas éticos, como la insensibilidad y el oportunismo profesional) existe el problema de las informantes. “¿Por qué personas que son tomadas como objetos curiosos tendrían que decir la verdad?” (2004, p. 6). Agustín va al fondo del asunto cuando se pregunta por el sentido de las investigaciones. “Aunque se presenta como un avance del conocimiento, la investigación es integral para el empleo de otras personas, sea que laboren en el gobierno, en ONG o en las universidades” (2004, p. 6). No obstante, aunque los proyectos institucionales de investigación requieren que quien investiga haga explícita su responsabilidad ética, Agustín señala que eso no implica a las personas investigadas, que no eligen participar, ni comparten un mismo marco ético. De ahí la frecuencia con la cual les mienten a quienes investigan.

Agustín revisa las “historias tristes” que lxs trabajadorxs sexuales se inventan, y devela que con frecuencia detrás de esas “mentiras” se encuentra la posibilidad de recibir un servicio médico, u otro tipo de ayuda.¹⁹ Dicho de otro modo, más que “mentiras” gratuitas, se trata de formas de autoprotección. Además, el hecho de que guarden secretos es una forma de independencia y de control sobre el proyecto de investigación. Esta antropóloga española es muy clara: aunque no hay una receta para evitar esos problemas, muchos de ellos pueden ser sorteados con una conceptualización adecuada y con metodologías que sirvan para visualizar las experiencias de vida de las trabajadoras en lugar de repetir los estereotipos conocidos. Por lo demás, coincide con varias autoras que plantean que investigar en campo es entrar a un ambiente peligroso y difícil, y es necesario hacerlo con prudencia y acompañadas. Como método, destaca el trabajo etnográfico para estudiar el comercio sexual

19. Aunque esa empezó siendo la tendencia de la investigación en México, pronto surgieron investigaciones con otra perspectiva, como las de Bautista y Conde (2006) y Ponce (2008).

y subraya las ventajas de tener un *gatekeeper* (contacto que permite la entrada al “ambiente”), de establecer una relación de amistad con alguna de las trabajadoras y la de permanecer largos periodos en el campo.

Frances M. Shaver (2005), socióloga canadiense, hace un detallado análisis de los desafíos éticos y metodológicos que implica investigar el comercio sexual, y coincide con Agustín en que con frecuencia lxs trabajadorxs sexuales responden lo que el investigador quiere escuchar. En especial le preocupa la dificultad que implica definir el tamaño y los límites de una investigación para que una muestra sea realmente representativa; además critica varios sesgos que se dan en las investigaciones: desde la metodología de la “bola de nieve”, que se realiza con lxs participantes más cooperadorxs, hasta la utilización de informantes clave (como funcionarios de agencias o servicios de salud y policías), que conocen a las personas cuando acuden a ellos en crisis, por lo que se forman una idea parcializada.

Lxs trabajadorxs a quienes les va bien no desean ser entrevistadxs, y tampoco aquellxs a quienes les pesa el estigma, lxs que son ilegales o incluso quienes valoran mucho su privacidad. Hay trabajadorxs que aceptan la entrevista si hay remuneración económica, y eso conlleva toda una reflexión ético-metodológica.²⁰ Shaver destaca que obtener representatividad implica cierta flexibilidad, para ir expandiendo la muestra e integrando a participantes con características diferentes hasta llegar al punto de saturación, cuando ya no se reportan experiencias o historias distintas. Asimismo, encuentra una persistente vinculación entre trabajo sexual y victimización, donde prevalece la representación de la explotación. Shaver, quien plantea que la “prostitución” se suele tomar como una categoría identitaria y no como una actividad económica (2005, p. 297), desmenuza paso a paso el método que han seguido los tres equipos de investigadores con los que ha desarrollado su indagación.²¹ Detalla las estrategias para entrar en el campo con cuidado para

20. En sus investigaciones, Shaver (2005) se decidió darles una cantidad simbólica de dinero a todos los participantes: en San Francisco fue de 10 dólares y en Montreal de 20. Fue muy evidente que los drogadictos participaron solamente por el dinero.

21. El primer estudio se realizó entre 220 trabajadorxs sexuales (mujeres, hombres y trans) en dos campos (San Francisco y Montreal). El equipo de investigación fue mixto: una mujer y dos varones, y cuatro

no alejar a los clientes y no incomodar a las trabajadoras; enfatiza la importancia de establecer cierta confianza para que hablen de los riesgos laborales, del disfrute del sexo, de sus ganancias y gastos económicos, de su historia laboral, de sus relaciones fuera del trabajo y de sus planes a futuro. Uno de los objetivos de sus investigaciones ha sido examinar las diferencias entre mujeres, hombres y personas trans, y también hacer comparaciones con personas del mismo nivel socioeconómico, pero que no hacen trabajo sexual, además de revisar con mucho cuidado las diferencias internas de cada población.

La importancia de llevar a cabo estudios comparativos con grupos de otro tipo de trabajadores sirve para desmontar ciertos mitos, como antes planteó Vanwesenbeeck (2001), quien hizo una meticulosa revisión de la metodología con la que se habían investigado las causas por las cuales las jovencitas ingresaban al comercio sexual, supuestamente por el abuso sexual infantil y porque las chicas huían de sus hogares. Sin embargo, al comparar sus resultados con estudios sobre jóvenes no “prostitutas” encontró muchas similitudes respecto de una conducta considerada promiscua, donde el deseo de consumir ciertos bienes introduce el apremio por ganar dinero y se une a la curiosidad sobre el sexo y a las ganas de diversión y aventura. Esta comparación le sirvió a Vanwesenbeeck para cuestionar la validez de esas investigaciones plagadas de sesgos (2001, p. 259). Con la misma perspectiva comparativa, Shaver desmitifica la creencia de que las trabajadoras han sufrido gran abuso sexual cuando eran niñas, para lo cual toma la investigación de Nadon, Kaverola y Shluderman (1998) quienes compararon la incidencia de abuso sexual durante la infancia en grupos de “prostitutas” y de no “prostitutas”, y encontró que entre las no “prostitutas” era mucho mayor (71%) que entre las trabajadoras sexuales (48%) (2005, p. 307). Los estudios comparativos dan bases para desechar ideas estereotipadas sobre la población de trabajadorxs sexuales, pero es necesario definir con precisión qué se va a comparar e identificar los grupos comparables.

asistentes: dos y dos. El segundo estudio comparó 107 trabajadorxs sexuales (mujeres y hombres) con 73 trabajadores hospitalarios en Montreal y Toronto. El tercer estudio investigó varios sectores de la industria del sexo, y entrevistó a 120 trabajadorxs (mujeres, varones y trans) y 34 informantes clave en Toronto y Montreal. Véase Shaver (2005).

Hay muchas cuestiones a comparar, y hay comparaciones estratégicas, por ejemplo, comparaciones regionales, de diversos niveles de tolerancia a la diversidad sexual, de los efectos de prácticas municipales en los derechos de lxs trabajadorxs sexuales, etcétera.

Las investigadoras más rigurosas, en especial las que han hecho espléndidas etnografías (Agustín, 2007b; Bernstein, 2007a; Kelly, 2008; Kotiswaran, 2011), coinciden en señalar que la investigación en campo es desgastante emocional y físicamente.²² Un elemento que todas enfatizan es la confianza que hay que ganarse, demostrando que no se es una “oreja” de la policía, ni un servidor público en una campaña sanitaria. Shaver (2005) subraya lo indispensable que es lograr la legitimación como investigadorxs académicxs, y considera que sostener ese papel a lo largo del proceso alienta la veracidad y la cooperación, por lo cual insiste en reforzar la diferencia entre el trabajo de investigación, con sus principios éticos, de las intervenciones que hacen otras figuras, como funcionarios y activistas. Además, ha desarrollado un modelo de investigación en asociación (*partnership*) con la comunidad, donde participan vecinos. Esta forma de investigar toma más tiempo y no todo mundo se encuentra cómodo con ella. Requiere capacitar a los asistentes, y las personas de la comunidad pueden tener objetivos distintos y perspectivas diferentes sobre la investigación, lo que va a inducir a largas discusiones hasta llegar a un consenso. Sin embargo, el resultado es muy productivo pues atenúa el prejuicio hacia lxs trabajadorxs sexuales, además de que conocerse y trabajar juntos genera beneficios sustanciales, tanto para la comunidad como para el grupo de trabajadorxs sexuales.

Aunque los reclamos políticos y los anhelos de justicia de las trabajadoras sexuales son registrados en las investigaciones académicas tradicionales, la voz de quienes se asumen como trabajadoras sexuales no es siempre tomada en cuenta en el diseño de estrategias y políticas tanto respecto del comercio sexual como al combate a la trata. Las propias trabajadoras sexuales reclaman que no se las escuche y denuncian la sordera ante sus palabras como una forma de injusticia epistémica (Fricker, 2007).

22. La etnografía se perfila como muy productiva en el estudio del comercio sexual. Al respecto véase el trabajo pionero de Bell (1994). Reflexiones más recientes están en O’Neill (2001) y Berger y Guidroz (2014).

Este tipo de injusticia consiste en que hay testimonios a los que no se hace caso, declaraciones que no se aceptan y voces que no se escuchan, porque proceden de un colectivo estigmatizado. Esto les ocurre a las trabajadoras sexuales, pues en el orden simbólico tienen un estatuto social devaluado. La injusticia epistémica, además de producir discriminación, también genera un tratamiento sesgado del fenómeno, lo cual incide en cómo se construye la comprensión acerca del comercio sexual.

De ahí que ante el dilema de “¿cómo investigar?” cobre tanta importancia la investigación colaborativa. Este tipo de investigación conlleva el desafío no solo de reflexionar críticamente acerca de los problemas derivados de los sesgos ideológicos en relación con las distintas modalidades de intercambio instrumental y comercio sexual, sino que también implica el reto de escribir ciencia social de manera crítica, empática, sin reproducir discursos polarizantes, sin idealizar a los sujetos estudiados, pero tomándolos en serio y escuchando con respeto cómo comunican sus vivencias, además de registrar cómo llevan a cabo sus procesos de lucha y debate en torno a su definición social y legal. Hoy en día es más frecuente que antes este tipo de investigación antropológica, que alienta la colaboración, prioriza temas sociales urgentes de abordar políticamente, valida la escritura etnográfica dialógica que ubica en el texto tanto a quien investiga como a quien es investigado, y recupera y enfatiza las voces, opiniones y agencia de las personas (Calhoun, 2008; Lamphere, 2016; Olivera, 2015; Phillips y Cole, 2013; Sanford y Angel-Ajani, 2006).

¿Qué investigar del comercio sexual?

Todo. Sí, hay que investigar todo. Pese a las restricciones políticas y económicas, y al avance del conservadurismo puritano, los procesos de mundialización y desregulación neoliberal del mercado han significado la expansión de los mercados sexuales como nunca, con una proliferación de nuevos productos y servicios. Un aspecto novedoso es el uso de la tecnología digital, que permite el acceso a clientelas y públicos especializados, y desplaza la oferta en la calle a espacios privados, vía el contacto por internet. Quienes trabajan fuera de las calles, con las nuevas tecnologías, se

benefician de la mínima interferencia del sistema policiaco. Al tratarse de un mercado boyante, los economistas se interesan y empiezan a publicar trabajos que registran aspectos poco conocidos del mercado sexual.²³

En este momento del capitalismo postindustrial se investiga el vínculo entre el Estado, las políticas punitivas y el neoliberalismo, y se analizan las leyes y las políticas públicas: ¿despenalizar, regular o prohibir? Se documenta la complejidad de las distintas formas de trabajo sexual y las variaciones que ha tenido a lo largo del tiempo, así como los lugares donde se lleva a cabo. A esta diversidad se suman también cuestiones como su impacto en la seguridad, la salud sexual, los derechos humanos y las relaciones de género. La revisión de las políticas públicas, en especial su puesta en acto (*enforcement*) la abordan autores occidentales²⁴ y poscoloniales,²⁵ con perspectivas distintas. Economistas y abogadas inciden en el debate sobre los complejos problemas de reformar la ley sobre “prostitución” analizando las consecuencias distributivas que tienen las reformas legislativas en los mercados sexuales concretos y concluyen que la total prohibición es menos buena que las tres otras opciones: despenalización parcial, completa despenalización y legalización (Brown y Halley, 2002; Halley *et al.*, 2006; Satz, 2010).

Sin embargo, el discurso neoabolicionista²⁶ y la perspectiva de la victimización filtran actitudes conservadoras y protectoras hacia las

23. Algunas de esas investigaciones sobre la dinámica económica del comercio sexual usan fórmulas matemáticas para describir el impacto de las políticas en la industria sexual. Véanse Cameron, Collin y Thew (1999); Della Giusta, Di Tommaso y Strøn (2008). En 2016 se publicó *The Oxford Handbook of the Economics of Prostitution*, con artículos de economistas que exploran matemática y estadísticamente temas relacionados con el comercio sexual y analizan la influencia de la ley en la estructura del mercado sexual. Véase Cunningham y Shah (2016).

24. Desde lo occidental destaca Ronald Weitzer (2012) con su libro *Legalizing Prostitution. From Illicit Vice to Lawful Business*. Luego de una revisión sobre las tendencias en la política estadounidense hace una concienzuda investigación sobre qué es lo que ocurre en tres países de Europa (Bélgica, Alemania y Holanda), donde el comercio sexual es legal.

25. Kamala Kempadoo, Ratna Kapur y Prabha Kotiswaran analizan las distintas modalidades del comercio sexual en sociedades poscoloniales, en especial revisan las reformas legales ineficaces que han impactado a las trabajadoras sexuales, y argumentan que la criminalización del trabajo sexual es inoperante en zonas con economías informales y redes sociales informales. Véase Kapur (2005); Kotiswaran (2011) y Kempadoo (2012).

26. Originalmente el abolicionismo significó la ausencia del involucramiento del Estado en el registro, el otorgamiento de permisos o la inspección de las trabajadoras sexuales. Hoy en día el neoabolicionismo pretende la erradicación total de toda forma de comercio sexual. Véase O'Donnell y Anderson (2006) y Day (2010).

trabajadoras sexuales, que se reflejan en algunas investigaciones.²⁷ El tema del tráfico y la trata con fines de explotación sexual está en la agenda de todos los cuerpos gubernamentales, tanto nacionales como internacionales, gracias al impulso de las “feministas de la gobernanza” (Halley *et al.*, 2006 y 2018). Estas feministas son las que inciden en las políticas públicas, las que representan a sus países en las reuniones de la Organización de Naciones Unidas (ONU), las que participan en la *realpolitik*. Aunque también hay “feministas de la gobernanza” con una postura proderechos de lxs trabajadorxs sexuales, en los espacios multilaterales como la ONU, son las *dominance feminists* (las feministas de la dominación, también llamadas radicales) las que tienen hegemonía en el tema de comercio sexual y han difundido su objetivo de erradicar totalmente el comercio sexual ya que es “violencia hacia las mujeres”.²⁸

Muchos de los enfoques criminológico y jurídico se han concentrado en el impacto de los regímenes legales para controlar la “prostitución”. En Europa, las políticas sobre el comercio sexual han sido cíclicas, y los gobiernos han modificado sus regímenes en la medida en que cambia el clima social (caso paradigmático son Suecia y Francia, hoy abolicionistas) (Weitzer, 2012; Munro y Della Giusta, 2016). Con el auge del neoabolicionismo se han impulsado investigaciones que ponen la atención en la demanda masculina, y tratan de entender por qué los hombres van con “prostitutas”, para así lograr desalentar la compra de sexo con mujeres “traficadas”. Desde su trabajo pionero a principios de la década de 1980, Sven-Axel Månsson (1988; 2001 y 2006) insistió que la “prostitución” era un problema de demanda y no solo de oferta, y sostuvo que *comprar sexo* era básicamente una práctica masculina. El esquema de este investigador ha sido utilizado en posteriores investigaciones. A partir del avance del neoabolicionismo, los clientes, que antes eran invisibles y anónimos, pasaron a ser criminales *prostituyentes* a los que había que investigar.²⁹

27. La compilación de Farley (2003) es paradigmática de esta perspectiva. Menos tremendista, pero en la misma línea están Farr (2005) y van den Anker y Doomernik (2006). Varias excelentes críticas a la perspectiva neoabolicionista y sus efectos en América Latina se encuentran en la compilación de Daich y Sirimaco (2015), en especial ver Varela (2015).

28. MacKinnon es el ejemplo paradigmático de esta posición. Véase MacKinnon (1993) y (2011).

29. Para México lo único que conozco es el trabajo de Gendes, de Fernández y Vargas Urías (2012).

En Francia, el *Mouvement du Nid* (Movimiento del Nido), una organización neoabolicionista de raigambre cristiana que proclama estar “con las personas prostituidas y contra el sistema prostituyente”, realizó una investigación, que coordinó el sociólogo Saïd Bouamama, con el apoyo del Institut de Formation des Agents de Recherches (IFAR). Bouamama se interesó en las motivaciones y justificaciones de los clientes, pero al final de su investigación concluyó que no se puede establecer un perfil del cliente, pues no se caracteriza por una causalidad única, sino que existe una heterogeneidad de trayectorias, motivaciones y significados otorgados al acto de comprar sexo. Sin embargo, por el tipo de metodología cualitativa que utilizó, sí logró captar facetas de la subjetividad de los clientes.³⁰

Otro ejemplo notable de investigación empírica acerca de lo que impulsa a los varones a comprar sexo fue el proyecto *How Much?*³¹ Este proyecto inició con una revisión de los estudios realizados sobre la demanda de prostitución en la Unión Europea y otros países; luego analizó los resultados del trabajo de campo en cuatro países (Italia, Holanda, Rumania y Suecia); y culminó con una encuesta realizada en internet. El objetivo era que los clientes comprendieran cómo su conducta se inscribía en la cadena del tráfico de mujeres, para lo cual las preguntas que se les formularon hablaban de “prostitutas extranjeras”. El análisis de los clientes en los cuatro países coincidió con lo ya señalado por Månsson y Bouamama: la variedad de actitudes. Los clientes se dividieron, por un lado, entre los que decían de las “prostitutas extranjeras”: “no me importan”, “no es mi problema” y por el otro, los que decían preferir a “mujeres libres”, porque son más

30. La lista de factores que encontró va desde la timidez, las dificultades debidas a factores familiares para la construcción de la imagen sexual de sí mismo, la persistencia en las socializaciones familiares, el tabú sobre la sexualidad, una ausencia de educación sexual que conduce a una imagen degradada de la sexualidad, la mistificación de la mujer, la influencia de la pornografía, una escisión de las mujeres en dos categorías: con las que se tiene sexo y con las que no, un modelo de *normalidad* masculina (centrado en la *performance* y la obligación de gozar), un temor al compromiso afectivo y sus consecuencias, una demanda paradójica que conduce a la insatisfacción (Bouamama, 2004).

31. El proyecto “How much? A Pilot Study on Four Key EU Members and Candidate Countries on the Demand for Trafficked Prostitution” fue financiado por la Comisión Europea (proyecto núm. 1, 2005) y se llevó a cabo en colaboración con instancias de prevención del crimen de los cuatro países: la fundación Iniziativa e Studi sulla Multietnicità (ISMU) de Italia, el Consejo Sueco para la Prevención del Delito, el Departamento de Criminología de la Universidad Erasmus en Rotterdam (Holanda) y el Instituto Nacional de Criminología (Rumania). Posteriormente sus resultados fueron publicados en un libro. Véase Di Nicola *et al.* (2009).

cariñosas y más participativas; también hubo clientes que expresaron no sentir culpa de que hubiera mujeres explotadas. Los investigadores concluyeron que “el comercio sexual está lejos de ser eliminado, tanto por las actitudes de los clientes hacia las mujeres como por sus largas trayectorias como clientes” (Di Nicola *et al.*, 2009, p. 232), pero tal vez lo más relevante, es que los investigadores señalaron que: “la posibilidad de conseguir sexo comercial libre y no explotativo sería una herramienta poderosa contra el tráfico” (Di Nicola *et al.*, 2009, p. 233).

El objetivo de investigar a los clientes para encontrar elementos que sirvan en la labor de *prevención del clientelismo* ha conseguido información en muestras de hombres encuestados; no obstante, sigue sin entenderse qué los lleva a comprar servicios sexuales, pues ellos hablan de mil y una causas. Investigaciones serias, como las de Månsson, Bouamama y Di Nicola *et al.*, ofrecen líneas generales de lo que responden los clientes en encuestas y entrevistas.³² Otra línea que indaga acerca de la masculinidad en relación al comercio sexual es la relativa a los proxenetas, de quienes se obtiene más información a partir de los testimonios de las mujeres.³³

Tal vez para obtener nuevas introspecciones en esta relación social que son los intercambios instrumentales habría que girar la mirada hacia las mujeres que compran sexo, y que empiezan a ser un segmento del mercado que crece día con día (Frohlick, 2013). Si bien esa actividad todavía no ha ameritado la publicación de la cantidad abrumadora de libros como la que existe acerca de la prostitución masculina, en el campo del turismo sexual sí se ha estudiado. Existe un *corpus* muy sólido sobre lugares específicos alrededor del mundo,³⁴ incluso con investigación sobre las mujeres que viajan a ciertos lugares para comprar relaciones

32. Varios investigadores coinciden en los cuatro determinantes que según Bouamama se juegan en la demanda masculina: 1) el aislamiento afectivo y sexual, 2) las consecuencias (“desplazamientos” los llama él) de la igualdad femenina, 3) los consumidores de mercancías sexuales, y 4) el rechazo al compromiso y a la responsabilidad. Para los detalles, véase Bouamama (2004).

33. El caso mexicano del “padrote”, analizado como un “oficio”, aparece en Montiel (2011), y está el reportaje periodístico de Hernández (2015) sobre Tenancingo como “Tierra de padrotes”.

34. Desde la década de 1990 hay buena literatura acerca del turismo sexual. Una compilación más reciente, que incluye dos colaboraciones sobre México, es la de Carr y Poria (2010). Piscitelli ha investigado en Brasil una variante del turismo sexual, donde los europeos viajan para pasar sus dos meses de vacaciones con una misma mujer, a la que mantienen todo el año (ellas son las llamadas “interesadas”). Véase Piscitelli (2007 y 2011).

sexuales, aun cuando ellas asuman que buscan “relaciones” afectuosas, aunque sea por unos días (Meisch, 1995; Sánchez, 2001).

A partir del siglo XXI, un rasgo distintivo de la literatura acerca del trabajo sexual son los testimonios de trabajadorxs, *strippers* y bailarinas eróticas.³⁵ La investigación académica continúa realizándose como esa “literatura científica compasiva” (Fassin, 2016) que se centra en la “prostitución”, y mayoritariamente investiga a las trabajadoras callejeras, con las expresiones del estigma y la exclusión social que las acompañan. La literatura epidemiológica sigue siendo inmensa, y también hay trabajos geográficos que investigan las zonas de tolerancia y los conflictos vecinales, así como el impacto de la gentrificación (Hubbard, 2004).

Dada la cantidad de atención que ha recibido la “prostitución”, entendida como un intercambio de dinero por ciertos actos sexuales, Laura Agustín señala que es notable la ausencia de teorización del comercio sexual como una unidad, en términos sociales y culturales. De ahí que, en 2005, Agustín publique en la revista *Sexualities* un ensayo titulado “Nuevas direcciones de la investigación: el estudio cultural del comercio sexual” donde propone la creación de un marco para el estudio del comercio sexual, que abarque más que investigar la “prostitución”. Agustín ofrece una mirada crítica sobre cómo se han desarrollado los estudios hasta ese momento, y subraya que hay poca investigación con una perspectiva amplia sobre la industria sexual. Ella señala que, no obstante en diversos foros gubernamentales y no gubernamentales, en las comunicaciones mediáticas y académicas, se hacen afirmaciones respecto del crecimiento de la industria sexual mundial, el aspecto cuantitativo del comercio sexual sigue siendo muy difícil de valorar. A lo más, algunos países que tienen legalizado el comercio sexual plantean ciertas estimaciones (Cameron, Collins y Thew, 1999; Cameron y Collins 2003; Dewey y Kelly 2011; Weitzer 2012; Munro y Della Giusta 2016).³⁶

35. Hay un cierto *boom* editorial de literatura amarillista, que roza lo pornográfico. Para testimonios, relatos y análisis menos amarillistas desde la perspectiva de *strippers*, teiboleras y otras formas de servicios sexuales, son relevantes Sterry y Martin (2009), y Davina (2017); para México, Granados (2008) y Ezeta y Salazar (2015).

36. La Organización Internacional del Trabajo (OIT) publicó hace años una estimación del comercio sexual en el sudeste asiático. Véase Lim (1998).

Laura Agustín señala que existe una cantidad de actores sociales insertos en la industria del sexo que no dan el servicio directamente; son los dueños de los negocios, los inversionistas, los empresarios, y otro tipo de trabajadores, como meseros, cajeros, guardias, choferes, contadores, abogados, doctores e intermediarios que facilitan los procesos de negocios como los agentes de viaje, guías, agentes matrimoniales, editores de periódicos y revistas. Los espacios donde se lleva a cabo también varían; además de los bares, restaurantes, cabarets, clubs, burdeles, discotecas, saunas, estéticas de masaje, *sex shops*, cuartos de hotel, departamentos, también hay sexo comercial en librerías, sótanos, sitios de internet, salones de belleza, cines, baños públicos, servicios telefónicos, eventos de modelaje, despedidas de solteros/as, fiestas de *swingers* y de fetichistas. Y qué decir de la cantidad de servicios de peluquería y maquillaje, productos, películas, juguetes y ropa. Sin embargo, las investigaciones –así como las políticas públicas– se enfocan solo en la “prostitución”, mientras que esa cantidad de negocios vinculados al sexo no aparecen en los estudios gubernamentales, lo que significa que no hay permisos, ni inspecciones, ni impuestos, y evidentemente se desconoce cómo operan.

Ante tal estado de la cuestión, Agustín hizo un llamado a enviar colaboraciones que utilizaran un marco cultural, y señaló:

Dada la proliferación de formas de comercio sexual, es notable la escasez de la investigación, a excepción del tema de la prostitución. El enfoque suele ser sobre las motivaciones personales, la moralidad de la relación de compra-venta, el estigma, la violencia y la prevención de enfermedades. Cuestiones sobre el deseo y el amor suelen ser dejadas de lado; las relaciones rara vez son contextualizadas culturalmente o concebidas como complejas; ciertos asuntos sexuales concretos difícilmente son tratados (2007a, p. 403).

Asimismo, planteó que los artículos podrían enfocarse en cuatro áreas:

- 1) La división discursiva entre sexo comercial y no comercial
- 2) El análisis de la creencia de que sexo con amor o sexo con una pareja es superior al sexo pagado

- 3) La consideración de conceptos como consumo, entretenimiento y “pasarla bien”
- 4) La exploración de diferentes ideas sobre el deseo (Agustín, 2007a, p. 404).

Todas las colaboraciones debían tomar en cuenta, además del género, la clase social y la condición étnica, asimismo, a los autores se les pidió cierta reflexividad sobre cómo vivieron el proceso de investigación.

Los artículos fueron escritos en 2006 desde distintas disciplinas: antropología médica, sociología, *gender studies*, antropología cultural, *media studies*; y en 2007 *Sexualities* publicó ocho de ellos en su número de octubre sobre el *Estudio cultural del sexo comercial*.³⁷ En su introducción, Agustín señala que esos artículos “exploran cómo el significado de vender y comprar sexo cambia de acuerdo a los procesos sociales, culturales e históricos en los cuales las transacciones están situadas” (2007b, p. 403). Ella comenta que, a pesar de que fue muy clara en el marco cultural que debían tener los artículos, recibió muchos que se enfocaban estrechamente en la “prostitución”, si bien de formas no moralizadoras, sí describían y aceptaban la venta de sexo como una actividad económica. Como había hecho un llamado a que los trabajos fueran ubicados dentro de un marco cultural, Agustín tuvo que localizar a investigadores en varias partes del mundo para que dictaminaran los artículos, pues pocas personas tenían *expertise* en todas las cuestiones que se trataban, ni conocían todos los contextos locales. Así cuando llegaron los dictámenes, algunos discrepaban, por lo que necesitó buscar a más personas que la ayudaran a arbitrar qué podía entrar en la edición, y qué no.

Los artículos publicados abordan los intercambios de sexo y dinero como relaciones complejas, insertas en contextos sociales, económicos,

37. En *Sexualities*, vol. 10, núm.4, aparecen: “Introduction to the Cultural Study of Commercial Sex” de Laura María Agustín; 1) “Performance, Status and Hybridity in a Pakistani Red-Light District: The Cultural Production of the Courtesan” de Louise Brown; 2) “Marketing Sex: US Legal Brothels and Late Capitalist Consumption” de Barbara G. Brents y Kathryn Hausbeck; 3) “No Money Shot? Commerce, Pornography and the New Sex Taste Cultures” de Feona Attwood; 4) “Rent-Boys, Barflies and Kept Men: Men Involved in Sex with Men for Compensation in Prague” de Timothy M. Hall; 5) “Sex Work for the Middle Classes” de Elizabeth Bernstein; 6) “Shifting Boundaries: Sex and Money in the North-East of Brazil” de Adriana Piscitelli; 7) “Thinking Critically about Strip Club Research” de Katherine Frank y 8) “Questioning Solidarity: Outreach with Migrants Who Sell Sex” de Laura María Agustín.

culturales e históricos. Y todos se abstienen de hacer juicios acerca de la explotación.³⁸ Los artículos pisan muchos callos disciplinarios, así como ideas preconcebidas de lo que constituye el canon al cual los autores tienen que referirse. En la medida en que los autores ubicaban el sexo en la cultura, algunos dictaminadores se preocuparon por la dispersión de los temas. Agustín señala que en algunos artículos los autores se anticipaban a defenderse de las críticas antiprostitución admitiendo que la injusticia y la explotación existen, incluso cuando sus propias investigaciones no lo mostraban. Estas partes de los artículos fueron suprimidas editorialmente para que los autores abundaran en sus temas. Agustín priorizó la información por encima de la moralización y no quiso continuar debatiendo con las neoabolicionistas.

Lo notable de esta selección es que todos los artículos de ese número se refieren a las actividades de la clase media: su ocio, turismo, movilidad, consumo, búsqueda de identidad, uso del ciberespacio y trabajo sexual voluntario. En todas partes el sexo comercial surge como una actividad casi abierta, una forma de consumo pero también de integrarse a una comunidad, donde los actos del sexo son menos importantes que la socialización, la amistad, el consumo y gastar dinero públicamente. Permanece el interés sobre qué es lo que motiva a las personas a vender y comprar sexo, pero se registra la diferencia que hacen hoy la globalización y la transformación del capitalismo. La expansión del sector de servicios se muestra en historias de trabajadorxs locales que adaptan sus *performances* para coincidir con los gustos de sus clientes en el tipo de ropa, en el ambiente y la música. Algunxs trabajadorxs sexuales intentan profesionalizarse y cultivan (y venden) un “personaje”. Modelaje, *strippers*, teibol, *escorts* y “prostitución” son asumidas como ocupaciones gratificantes, que abren puertas y facilitan no solo la movilidad social sino también la autorrealización. Agustín encuentra que está ocurriendo un cambio cultural notable, y que la evidencia empírica contrasta con el discurso victimista.

38. Existe una discusión acerca de que en el capitalismo todo trabajo implica explotación. Si se define el grado de explotación a partir de la relación entre las horas que se trabaja y lo que se percibe económicamente, entonces resulta que hay muchxs trabajadorxs sexuales que son mucho menos explotados económicamente que la generalidad de los trabajadores.

En uno de los mejores artículos, el de Elizabeth Bernstein (2007b), esta antropóloga se pregunta sobre las nuevas conexiones que subyacen a la nueva respetabilidad del comercio sexual y al nuevo tipo de sujetos (en su mayoría blancos, nativos del lugar –no migrantes– y privilegiados económicamente) que han encontrado su camino en la vida en el trabajo sexual. Se trata de una pauta de reestructuración económica, en la que mujeres y hombres de la clase media participan en transacciones sexuales comerciales, sacando provecho de las tecnologías comunicacionales. ¿Se transforma así el significado del comercio sexual para lxs trabajadorxs y sus clientes? Esxs nuevxs trabajadorxs sexuales, que se organizan y se profesionalizan, ponen en cuestión un conjunto de supuestos sobre los intercambios sexuales comerciales, por ejemplo, el relativo a si el trabajo sexual tiene un impacto en el cuerpo y la psique de quien lo realiza. Aparecen nuevas creencias y nuevas prácticas que no se derivan de una situación de pobreza, sino que están vinculadas a ciertas condiciones históricamente específicas del contexto neoliberal: una economía postindustrial, que ha aumentado el costo de la vida en zonas urbanas, creando un sector ocupacional muy estratificado, con escasos empleos bien pagados, muchísimo desempleo y trabajos con bajos salarios. Esta situación económica se conecta con el aumento de jóvenes clase media desinteresados en formar una familia, y que desafían el modelo monógamo heterosexual. Mientras la latinoamericana Adriana Piscitelli habla de la movilidad de los límites entre el sexo y el dinero,³⁹ Bernstein subraya la posibilidad de que el mercado sexual sea un intercambio de conexiones interpersonales auténticas, lo cual lleva a pensar en una posible –aunque lejana– eliminación del estigma.

El debate ético y la investigación

Al cerrar este breve panorama acerca de la investigación sobre el comercio sexual no puedo dejar de reflexionar respecto a las consecuencias

39. Viviana Zelizer (2009) estudia la mezcla de intimidad y dinero, plantea que la intimidad siempre se entreteje con intercambios mercantiles, y señala que el dinero cohabita regularmente con la intimidad, incluso la sustenta.

que genera la investigación en las vidas concretas de las personas. Y esto me remite a una pregunta toral: ¿cuál sería la postura más ética respecto del comercio sexual, la de impulsar su erradicación o la de defender los derechos de las trabajadoras sexuales? Hace un siglo Max Weber dijo que toda acción éticamente orientada se enmarca en dos máximas “fundamentalmente distintas entre sí e irremediamente opuestas” (2017, p. 161): la ética de la convicción y la ética de la responsabilidad. Se trata de dos concepciones básicas del mundo, y de la relación entre la ética y la política. Para Weber hay una diferencia abismal entre obrar con una o con otra, pues la ética de la convicción se aferra a lo que cree sin ver las consecuencias que produce, mientras que la ética de la responsabilidad analiza dichas consecuencias y las toma en cuenta. Muchas feministas están convencidas de que el comercio sexual es degradante y/o violento para las mujeres, y proponen abolirlo totalmente, sin escuchar lo que las trabajadoras sexuales dicen acerca de las consecuencias que tal convicción conllevaría en sus vidas. Weber afirma que cuando las consecuencias de una acción realizada conforme a la ética de la convicción son malas, quien la impulsó no se siente responsable de ellas. Eso ocurre con las neoabolicionistas. Por otra parte, las feministas proderechos que respaldamos a lxs trabajadorxs sexuales en su exigencia de derechos laborales compartimos la perspectiva de la ética de la responsabilidad. Nos preocupan las consecuencias que conlleva tratar de resolver las injusticias, riesgos y discriminaciones que viven lxs trabajadorxs sexuales a partir de prohibiciones y criminalización, y consideramos que es indispensable escuchar lo que lxs propixs trabajadorxs alegan.

Si bien las feministas, pese a las posturas contrapuestas que tenemos en este y otros temas, compartimos el objetivo de transformar –o mejor aún, de erradicar– el sistema económico explotador, patriarcal y racista en que vivimos, quienes investigamos el comercio sexual debemos llevar a cabo nuestra tarea con rigor y sin sesgos. Hoy en día esto implica cuestionar la representación de todas las trabajadoras sexuales como “víctimas”, lo que impide ver su agencia y sus distintas formas de lucha y resistencia, así como desmitificar el trabajo sexual como algo liberador en sí mismo. Si algo muestran las recientes investigaciones es precisamente la complejidad no solo de sus situaciones sino también de

sus actitudes ante dichos intercambios instrumentales: hay culpa y hay disfrute, hay rutina y hay asco, hay un gran aprovechamiento económico y hay miedo. Así como en el contexto actual de los mercados sexuales es necesaria una perspectiva interseccional en la exploración de los intercambios instrumentales, también es indispensable considerar cómo la doble moral sexual tiene un peso en el psiquismo y cómo desde la subjetividad individual se construyen hechos culturales. La sexualidad humana tiene esa doble condición: incide en lo psíquico y en lo cultural. De ahí la relevancia de explorar –y comprender– las motivaciones psíquicas que llevan a los seres humanos a comprar, vender e intercambiar sexo. Pero tal pesquisa resulta muy difícil de abordar, pues justamente lo que erotiza al ser humano y lo que determina su elección del objeto erótico son elementos inconscientes, desconocidos para el propio sujeto.

Esto me regresa a insistir en la perspectiva psicoanalítica.⁴⁰ El psicoanálisis, que ya es parte del mapa epistémico de la modernidad, sostiene que no es posible reducir la sexualidad a las prácticas sexuales. Como bien señala Joan Copjec, “Con el término sexualidad no se nombra un ámbito separado de la vida, sino la relación desarticulada de los seres hablantes con su existencia corporal” (2016, p. 71). En *What is Sex?*, el libro reciente de Alenka Zupančič (2017), esta filósofa eslovena regresa a la intuición de Freud de que la sexualidad sirve como una defensa ante asuntos psíquicos más profundos y difíciles. Zupančič recuerda el postulado de Freud sobre que hay algo insatisfactorio en la propia sexualidad, pues la persecución del deseo resulta de una pulsión, la pulsión sexual, que no puede ser satisfecha. De ahí que Zupančič argumente que la sexualidad y su conocimiento están estructurados en torno a una negatividad fundamental, con una lógica enigmática, que los une en el inconsciente.

La alusión al enigma es común en la literatura sobre la sexualidad, y retomo las palabras de Liv Jessen, una trabajadora social, directora de

40. ¡Ojo! también entre los psicoanalistas que escriben sobre “prostitución” hay neoabolucionistas. Tal es el caso de Juan Carlos Volnovich (2010), psicoanalista argentino, quien en su libro *Ir de putas* hace una ensalada, mezclando la encuesta de Bouamama, los textos de Freud, sus lecturas de feminismo (Butler, Spivak, Fraisse), autores de moda (Žižek, Derrida), cifras de la ONU, en lo que termina siendo un texto pretencioso y confuso.

Pro Centre, un centro nacional para trabajadoras sexuales en Noruega, que se acercan a nombrar esa complejidad enigmática:

La prostitución es una expresión de las relaciones entre mujeres y hombres, con nuestra sexualidad y los límites que ponemos a ella, con nuestros anhelos y sueños, nuestro deseo de amor e intimidad. Tiene que ver con la excitación y con lo prohibido. Y tiene que ver también con el placer, la tristeza, la necesidad, el dolor, la evasión, la opresión y la violencia (Jessen, 2004, p. 201).

Precisamente el esfuerzo de explorar ese enigma perturbador y las consecuencias sociales y políticas que producen sus intensas emociones es el gran reto que seguirá en pie todavía por mucho tiempo para quienes se dedican a la investigación.

Bibliografía

Agustín, Laura Ma. (2003). Olvidar la victimización: los migrantes como protagonistas. *Development*, 46(3), 30-36.

Agustín, Laura Ma. (2004) Alternate Ethics or Telling Lies to the Researcher. *Research for Sex Work*, 6-7.

Agustín, Laura Ma. (2005). New Research Directions: The Cultural Study of Commercial Sex. *Sexualities*, 8(5), 618-631.

Agustín, Laura Ma. (2006). The Conundrum of Women's Agency: Migrations and the Sex Industry. En Rosie Campbell y Maggie O'Neill (eds.), *Sex Work Now* (pp. 116-140). Cullompton: Willan Publishing.

Agustín, Laura Ma. (2007a). *Sex at the Margins: Migration, Labour Markets and the Rescue Industry*. Londres: Zed Books.

Agustín, Laura Ma. (2007b). Introduction to the Cultural Study of Commercial Sex. *Sexualities*, 10(4), 403-407.

Ahmed, Sara (2004). *The Cultural Politics of Emotion*, London: Routledge. [Hay traducción en español de Cecilia Olivares Mansuy. *La política cultural de las emociones* (2015), México: UNAM].

Aulagnier, Piera (1966). Observaciones sobre la feminidad y sus avatares. En *El deseo y la perversión* (pp. 63-93). Buenos Aires: Sudamericana.

Bailón Vásquez, Fabiola (2016). *Prostitución y lenocinio en México, siglos XIX y XX*. México: FCE y Secretaría de Cultura.

Barker-Benfield, Graham John (1976). *The Horrors of the Half-Known Life*. Nueva York: Harper Colophon Books.

Bautista López, Angélica y Elsa Conde Rodríguez (2006). *Comercio sexual en La Merced: una perspectiva constructivista sobre el sexoservicio*. México: UAM/Miguel Ángel Porrúa.

Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim (2001). *El caos normal del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós.

Bell, Laurie (1987). *Good Girls/Bad Girls, Feminists and the Sex Trade Workers Face to Face*. Toronto: The Seal Press.

Bell, Shannon (1994). *Reading, Writing and Rewriting the Prostitute Body*. Bloomington: Indiana University Press.

Berger, Michelle Tracy y Kathleen Guidroz (2014). Researching Sexuality: The Politics of Location Approach for Studying Sex Work. En Carisa R. Showden y Samantha Majic (eds.), *Negotiating Sex Work. Unintended Consequences of Policy and Activism* (pp. 3-30). Minneapolis: University of Minnesota Press.

Bernstein, Elizabeth (1999). What's Wrong with Prostitution? What's Right with Sex Work? Comparing Markets in Female Sexual Labor. *Hastings Women's Law Journal*, 10(1), 91-117.

Bernstein, Elizabeth (2005). Desire, Demand and the Commerce of Sex. En Elizabeth Bernstein y Laurie Schaffner (eds.), *Regulating Sex. The Politics of Intimacy and Identity* (pp. 101-125). Nueva York: Routledge.

Bernstein, Elizabeth (2007a). *Temporarily Yours. Intimacy, Authenticity and the Commerce of Sex*. Chicago: The University of Chicago Press.

Bernstein, Elizabeth (2007b). Sex Work for the Middle Classes. *Sexualities*, 10(4), 473-488.

Besserer Alatorre, Federico (2014). Regímenes de sentimientos y la subversión del orden sentimental. Hacia una economía política de los afectos. *Nueva Antropología*, XXVII(81), 55-76.

Bidou, Patrice, Jaques Galinier y Bernard Juillerat (1999). Arguments. *L'Homme. Revue Française d'Anthropologie. Anthropologie Psychanalytique*, 39(149), 7-23.

Bliss, Katherine Elaine (2001). *Compromised Positions. Prostitution, Public Health and Gender Politics in Revolutionary Mexico City*. Pennsylvania: Pennsylvania State University Press.

Bouamama, Saïd (2004). *L'homme en question. Le processus du devenir client de la prostitution*. Paris: IFAR/Mouvement du Nid.

Brown, Wendy y Janet Halley (eds.) (2002). *Left Legalism/Left Critique*. Durham: Duke University Press.

Bullough, Vern y Bonnie Bullough (1987). *Women and Prostitution. A Social History*. Nueva York: Prometheus Books.

Calderón Rivera, Edith (2012). *La afectividad en Antropología. Una estructura ausente*. México: CIESAS (Publicaciones de la Casa Chata) / UAM-Iztapalapa.

Calhoun Craig (2008). Foreword. En Charles R. Hale (ed.), *Engaging Contradictions. Theory, Politics, and Methods of Activist Scholarship* (pp. XIII-XXVI). Berkeley: University of California.

Cameron, Samuel y Alan Collins (2003). Estimates of a Model of Male Participation in the Market for Female Heterosexual Prostitution Services. *European Journal of Law and Economics*, 16, 271-288.

Cameron, Samuel; Alan Collins y Neill Thew (1999), Prostitution services: an exploratory empirical analysis. *Applied Economics*, 31(12), 1523-1529.

Carr, Neily Yaniv Poria (2010). *Sex and the Sexual During People's Leisure and Tourism Experiences*. Reino Unido: Cambridge Scholars Publishing.

Chang, Grace (2013). This is What Trafficking Looks Like. En Nilda Flores-González, Anna Romina Guevarra, Maura Toro-Morin y Grace Chang (eds.), *Immigrant Women Workers in the Neoliberal Age* (pp. 56-71). Chicago: University of Illinois Press,.

Chapkis, Wendy (1997). *Live Sex Acts. Women Performing Erotic Labour*. Londres: Cassell.

Cheng, Sealing (2010). *On the Move for Love. Migrant Entertainers and the U.S. Military in South Korea*. Philadelphia: University of Pennsylvania Press

Copjec, Joan (2016). No: Foucault. En Katerina Kolozova y Eileen A. Joy (eds.), *After the "Speculative Turn". Realism, Philosophy and Feminism* (pp. 71-93). Earth: Punctum Books.

Correa, Sonia, Rosalind Petchesky y Richard Parker (2008). *Sexuality, Health and Human Rights*. Nueva York: Routledge.

Cunningham, Scott y Manisha Shah (2016). *The Oxford Handbook of the Economics of Prostitution*. Oxford: Oxford University Press.

Daich, Deborah y Mariana Sirimarco (2015). *Género y violencia en el Mercado del sexo. Política, policía y prostitución*. Buenos Aires: Editorial Biblos.

Davina, Lola (2017). *Thriving in Sex Work. Heartfelt Advice for Staying Sane in the Sex Industry*. California: The Erotic as Power Press.

Day, Sophie (2010). The Re-emergence of "Trafficking": Sex Work between Slavery and Freedom. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16(4), 816-834.

Delacoste Frédérique y Priscilla Alexander (1987). *Sex Work. Writings by Women in the Sex Industry*. San Francisco: Cleis Press.

Della Giusta, Marina; Ma. Laura Di Tommaso y Steinar Strøm (2008). *Sex Markets. A denied industry*. Londres: Routledge.

Dewey, Susan y Patty Kelly (2011). *Policing Pleasure. Sex Work, Policy and the State in Global Perspective*. Nueva York: New York University.

Di Nicola, Andrea; Andrea Cauduro, Marco Lombardi y Paolo Ruspini (2009). *Prostitution and Human Trafficking. Focus on Clients*. Nueva York: Springer (Science).

Enríquez Rosas, Rocío y Oliva López Sánchez (coords.) (2014). *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*. México: ITESO / UNAM, FES-Iztacala.

Ezeta, Fernanda y Mónica Salazar (2015). *Consecuencias invisibles del rescate. El caso del table dance*. México: Colectivo contra la Trata de Personas.

Farley, Melissa (2003). *Prostitution, Trafficking and Traumatic Stress*. Binghamton: The Haworth Maltreatment & Trauma Press.

Farr, Kathryn (2005). *Sex Trafficking. The Global Market in Women and Children*. Nueva York: Worth Publishers.

Fassin, Didier (2016). *La razón humanitaria. Una historia moral del tiempo presente*. Buenos Aires: Prometeo Libros.

Fernández Chagoya, Melissa y Mauro A. Vargas Urías (2012). *Hombres que compran cuerpos: aproximaciones al consumo asociado a la trata de mujeres con fines de explotación sexual*. México: Gendes.

Franke, Katherine (2002). Putting Sex to Work. En Wendy Brown y Janet Hallet (comps.), *Left Legalism/Left Critique* (pp. 290- 336). Durham: Duke University Press.

Freud, Sigmund ([1910] 1983a). Sobre un tipo particular de elección de objeto en el hombre. En *Obras completas*, tomo XI (pp. 155-168). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, Sigmund ([1912] 1983b). Sobre la más generalizada degradación de la vida amorosa. En *Obras completas*, tomo XI (pp. 169-183). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, Sigmund ([1917] 1983c). El tabú de la virginidad. En *Obras completas*, tomo XI (pp. 185-203). Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, Sigmund ([1930] 1983d). El malestar en la cultura. *Obras Completas*, tomo XXI (pp. 57-140). Buenos Aires: Amorrortu.

Fricker, Miranda (2007). *Epistemic Injustice. Power and the Ethics of Knowing*. Oxford: Oxford University Press.

Frohlick, Susan (2013). *Sexuality, Women and Tourism, Cross-borders desires through contemporary travel*. Londres: Routledge.

Gibbens, T. C. N. (1957). Juvenile prostitution. *British Journal of Delinquency*, 8(1), 3-12.

Giddens, Anthony (1995). *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra .

Granados, Gabriela (2008). *Susana. Memorias del table dance*. México: Grijalbo.

Granoff, Wladim y François Perrier (1980). *El problema de la perversion en la mujer*. Barcelona: Crítica.

Gregg, Melissa y Gregory J. Seigworth (eds.) (2010). *The Affect Theory Reader*. Durham: Duke University Press.

Gruskin, Sofia; Gretchen Williams y Laura Ferguson (2014). Realigning Government Action with Public Health Evidence: The Legal and Policy Environment Affecting Sex Work and HIV in Asia. *Journal of Culture, Health and Sexuality: An International Journal for Research, Intervention and Care*, 16(1), 14-29.

Gutiérrez, Ana Paulina y Rocío A. Castillo (2019). *Emociones, género y sociología: implicaciones y desafíos*. México: El Colegio de México.

Guy, Donna J. (1991). *Sex and Danger in Buenos Aires. Prostitution, Family and Nation in Argentina*. Lincoln: University of Nebraska Press.

Halley, Janet; Prabha Kotiswaran, Hila Shamir y Chantal Thomas (2006). From the International to the Local in Feminist Legal Responses to Rape, Prostitution/Sex Work, and Sex Trafficking: Four Studies in Contemporary Governance Feminism. *Harvard Journal of Law and Gender*, 29(2), 336-423.

Halley, Janet, Prabha Kotiswaran, Rachel Rebouché y Hila Shamir (2018). *Governance Feminism. An Introduction*. University of Minnesota Press.

Hennessy, Rosemary (2000). *Profit and Pleasure. Sexual Identities in Late Capitalism*. Nueva York: Routledge.

Hernández, Evangelina (2015). *Tierra de padrotes. Tenancingo, Tlaxcala, un velo de impunidad*. México: Tusquets

Hubbard, Phil (2004). Cleansing the Metropolis: Sex Work and the Politics of Zero Tolerance. *Urban Studies*, 41(9), 1687-1702.

Hubbard, Phil y Teela Sanders (2003). Making Space for Sex Work: Female Street Prostitution and the Production of Urban Space. *International Journal of Urban and Regional Research*, 27(1), 75-89.

Jaget Claude (1977). *Una vida de puta*. Madrid: Ediciones Júcar.

Jessen, Liv (2004). Prostitution Seen as Violence Against Women. En Sophie Day y Helen Ward (eds.), *Sex Work, Mobility and Health in Europe* (pp. 201-213). Londres: Kegan Paul.

Kapur, Ratna (2005). *Erotic Justice. Law and the New Politics of Postcolonialism*. Londres: Routledge.

Kelly, Patty (2008). *Lydia's Open Door. Inside Mexico's Most Modern Brothel*. Los Angeles: University of California Press.

Kempadoo, Kamala y Jo Doezema (1998). *Global Sex Workers. Rights, Resistance and Redefinition*. Nueva York: Routledge

Kempadoo, Kamala (ed.) con Jyoti Sanghera y Bandana Pattanaik (2012). *Trafficking and Prostitution Reconsidered. New Perspectives on Migration, Sex Work and Human Rights*. Londres : Paradigm.

Kotiswaran, Prabha (2011). *Dangerous Sex, Invisible Labor. Sex Work and the Law in India*. Oxford: Princeton University Press.

Lamas, Marta (2016). Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa. *Debate Feminista*, 51, 18-35.

Lamas, Marta (2017). *El fulgor de la noche. El comercio sexual en las calles de la Ciudad de México*. México: Océano.

Lamas, Marta (2018). Introducción. En M. Lamas (coord.), *Comercio sexual y discurso sobre trata en México. Investigaciones, experiencias y reflexiones* (pp. 9-23). México: UNAM.

Lamphere, Louise (2016). Feminist Anthropology Engages Social Movements. Theory, Ethnography and Activism. En Ellen Lewin y Leni M. Silverstein (eds.), *Mapping Feminist Anthropology in the Twenty-First Century* (pp. 41-64). New Jersey: Rutgers University Press.

Lim, Lin Lean (ed.) (1998). *The Sex Sector: The Economic and Social Bases of Prostitution in Southeast Asia*. Ginebra: ILO.

Lopes, Ana (2011). Sex Workers in the Labour Movement. En Rosie Campbell y Maggie O' Neill (eds.), *Sex Work Now* (pp. 263-289). Londres: Routledge.

Mackinnon, Catharine (1993). Prostitution and Civil Rights. *Michigan Journal of Gender and Law*, 13(1), 13-31.

MacKinnon, Catharine (2011). Trafficking, Prostitution and Inequality. *Harvard Civil Rights-Civil Liberties Law Review*, 46(2), 271-309.

Madrid, Elvira; Jaime Montejo y Rosa Icela Madrid (2014). Trabajadoras sexuales conquistan derechos laborales. *Debate Feminista*, 50, 138-159.

Mancini, Jean Gabriel (1963). *Prostitution et Proxénétisme*. París: PUF. [Hay traducción en español: *Prostitución y proxenetismo* (1969). México: Editorial Diana].

Månsson, Sven-Axel (1988). *The Man in Sexual Commerce*. Lund: University of Lund School of Social Work.

Månsson, Sven-Axel (2001). Men's Practices in Prostitution: The Case of Sweden. En B. Pease y K. Pringle (eds.), *A Man's World? Changing Men's Practices in a Globalized World* (pp. 135-149). Londres: Zed Book.

Månsson, Sven-Axel (2006). Men's Demand for Prostitutes. *Sexologies*, 15(2), 87-92.

Meisch, Lynn A. (1995). Gringas and Otavaleños. Changing Tourist Relations. *Annals of Tourism Research*, 22(2), 441-462.

Millet, Kate (1973). *The Prostitution Papers: A Candid Dialogue*. Nueva York: Avon Books.

Montiel Torres, Oscar (2011). El oficio de padrote. En R. Orozco (coord.), *Trata de personas*, (pp. 103-134). México: Inacipe.

Munro, Vanessa E. y Marina Della Giusta (2016). *Demanding Sex: Critical Reflections on the Regulation of Prostitution*. Londres: Routledge.

Nadon, Susan M., Catherine Koverola y Eduard H. Schludermann (1998). Antecedents to prostitution: Childhood victimization. *Journal of Intrapersonal Violence*, 13(2), 206-221.

Núñez, Fernanda (1996). *El juez, la prostituta y sus clientes: discursos y representaciones sobre las prostitutas y la prostitución en la ciudad de México, en la segunda mitad del siglo XIX*. Tesis de maestría en Historia. México: ENAH.

Núñez, Fernanda (2003). *La prostitución y su represión en la Ciudad de México (siglo XIX)*. *Prácticas y representaciones*. México: Gedisa.

Núñez Roldán, Francisco (1995). *Mujeres públicas. Historia de la prostitución en España*. Madrid: Ediciones Temas de Hoy.

O'Connell Davidson, Julia y Bridget Anderson (2006). The Trouble with Trafficking. En C. L. Van den Anker y J. Doomernik (eds.), *Trafficking and Women's Rights* (pp. 11-26). Hampshire: Palgrave MacMillan.

Olivera Bustamante, Mercedes (2015). Investigar colectivamente para conocer y transformar. En Xochitl Leyva Solano et al., *Prácticas otras de conocimiento(s). Entre crisis, entre guerras*, tomo III (pp. 105-124). San Cristobal de las Casas: Cooperativa Editorial Retos,.

O'Neill, Maggie (2001). *Prostitution & Feminism. Towards a Politics of Feeling*. Cambridge: Polity.

Organización de Naciones Unidas (ONU) (2000). Protocolo para prevenir, reprimir y sancionar la trata de personas, especialmente mujeres y niños. *Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional*, Palermo.

Pheterson, Gail (ed.) (1989). *A Vindication of the Rights of Whores*. Seattle: The Seal Press. [Hay traducción en español de Graciela Baravalle, *Nosotras, las putas*. Madrid: Talasa].

Pheterson, Gail (1990). The category "prostitute" in scientific inquiry. *The Journal of Sex Research*, 27(3), 397-407.

Phillips, Lynne y Sally Cole (comps.) (2013). *Contesting Publics. Feminism, Activism and Ethnography*. Londres: Pluto Press.

Piscitelli, Adriana (2007). Shifting Boundaries: Sex and Money in the North-East of Brazil. *Sexualities*, 10(4), 489-500.

Piscitelli, Adriana (2009). Tránsitos: circulación de brasileñas en el ámbito de la transnacionalización de los mercados sexual y matrimonial. *Horizontes Antropológicos*, 15(31), 101-136.

Piscitelli, Adriana (2011). ¿Actuar la brasileñidad? Tránsitos a partir del mercado del sexo. *Etnográfica*, 15(1), 5-29.

Plummer, Ken (2003). *Intimate Citizenship: Private Decisions and Public Dialogs*. Seattle: University of Washington Press.

Ponce, Patricia (2008). *L@s guerrer@s de la noche. Lo difícil de la vida fácil. Diagnóstico sobre las dimensiones sociales del trabajo sexual en el estado de Veracruz*. México: Universidad Veracruzana/Miguel Ángel Porrúa.

Rago, Margareth (1991). *Os Prazeres da Note. Prostituação e códigos da sexualidades feminine em Sao Paulo 1890-1930*. Sao Paulo: Paz e Terra.

Reyes Parra, Elvira (2007). *Gritos en el silencio: niñas y mujeres frente a redes de prostitución. Un revés para los derechos humanos*. México: Cámara de Diputados, lx Legislatura/Miguel Ángel Porrúa.

Rolph, Cecil Hewit (1955). *Women of the Streets A Sociological Study of the Common Prostitute*. Londres: Secker & Warburg.

Rubin, Gayle (1984). Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. En Carole Vance (ed.), *Pleasure and Danger. Exploring Female Sexuality* (pp. 267-319). Nueva York: Routledge and Kegan Paul.

Sabsay, Leticia (2011). *Fronteras sexuales. Espacio urbano, cuerpos y ciudadanía*. Buenos Aires: Paidós.

Salazar Parreñas, Rahcel (2011). *Illicit Flirtations. Labor, Migration and Sex Trafficking in Tokio*. Stanford: Stanford University Press.

Sánchez Taylor, Jacqueline (2001). Dollars Are a Girl's Best Friend? Female Tourists' Sexual Behaviour in the Caribbean. *Sociology*, 35(3), 749-764.

Sanford, Victoria y Asale Angel-Ajani (eds.) (2006). *Engaged Observer. Anthropology, Advocacy and Activism*. New Jersey: Rutgers University Press.

Sanger, William W. ([1897] 2002). *The History of Prostitution. Its Extent, Causes and Effects Throughout the World*. Amsterdam: Fredonia Books.

Satz, Debra (2010). *Why Some Things Should Not Be for Sale. The Moral Limits of Markets*. Nueva York: Oxford University Press.

Shaver, Frances M. (2005). Sex Work Research: Methodological and Ethical Challenges. *Journal of Interpersonal Violence*, 20(3), 296-319.

Smith, Neil (2002). New Globalism, new urbanism: gentrification as global urban strategy. *Antipode*, 34(3), 27-420.

Speckman Guerra, Elisa y Fabiola Bailón Vásquez (2016). *Vicio, prostitución y delito. Mujeres transgresoras en los siglos XIX y XX*. México: UNAM.

Sterry, David Henry y R. J. Martin Jr. (eds.) (2009). *Hos, Hookers, Call Girls and Rent Boys. Professionals Writing on Life, Love, Money and Sex*. Brooklyn: Soft Skull Press.

Sumner, Colin (1983). Re-thinking Deviance: Towards a Sociology of Censures. En Steven Spitzer (ed.), *Research in Law, Deviance and Social Control* 5 (pp. 187-204). Greenwich: JAI Press.

Ticinetto Clough, Patricia (ed.) (2007). *The Affective Turn*. Londres/Durham: Duke University Press.

Van den Anker, Christien L. y Jeroen Doomernik (2006). *Trafficking and Women's Rights*. Hampshire: Palgrave MacMillan.

Vanwesenbeeck, Ine (2001). Another Decade of Social Scientific Work on Sex Work: A Review of Research 1990-2000. *Annual Review of Sex Research*, 12(1), 242-289.

Varela, Cecilia (2015). La campaña antitrata en Argentina y la agenda supranacional. En Daich, Deborah y Mariana Sirimaco (coords.), *Género y violencia en el mercado del sexo. Política, policía y prostitución* (pp. 109-149). Buenos Aires: Editorial Biblos.

Volnovich, Juan Carlos (2010). *Ir de putas. Reflexiones acerca de los clientes de la prostitución*. Buenos Aires: Topía.

Wahab, Stephanie y Lacey Sloan (2004). Ethical dilemmas in sex work research. *Research in Sex Work*, 7.

Walkowitz, Judith R. (1980). *Prostitution and Victorian Society. Women, Class and the State*. Nueva York: Cambridge University Press.

Weber, Max ([1919] 2017). *El político y el científico*. Madrid: Alianza Editorial.

Weitzer, Roland (2005). Flawed Theory and Method in Studies of Prostitution. *Violence Against Women*, 11(7), 934-949.

Weitzer, Roland (2007). The Social Construction of Sex Trafficking: Ideology and Institutionalization of a Moral Crusade. *Politics and Society*, 35(3), 447-475.

Weitzer, Roland (2009). Sociology of Sex Work. *Annual Review of Sociology*, 35, 213-234.

Weitzer, Roland (2010). The Mythology of Prostitution: Advocacy Research and Public Policy. *Sexuality Research and Social Policy*, 7(1), 15-29.

Weitzer, Roland (2012). *Legalizing Prostitution. From Illicit Vice to Lawful Business*. Nueva York: Nueva York University Press.

Wellton, Estela (1993). *Madre, virgen, puta. Idealización y denigración de la maternidad*. Madrid: Siglo XXI.

Zalduondo, Barbara O. de (1991). Prostitution Viewed Cross-Culturally: Toward Recontextualizing Sex Work in AIDS Intervention Research. *The Journal of Sex Research*, 28(2), 223-248.

Zelizer, Viviana A. (2009). *La negociación de la intimidad*. México: FCE.

Zupančič, Alenka (2017). *What is Sex?* Cambridge: The MIT Press.

Democracia y sexualidad*

Introducción

En los últimos años han ido en aumento movilizaciones ciudadanas con el objetivo de redefinir la legitimidad de ciertas prácticas e identidades sexuales. Este activismo, en el que participan de forma destacada grupos tanto feministas como de la comunidad de la diversidad sexual, ha forzado a otros sectores de la sociedad a reflexionar y debatir acerca de qué valores sexuales son defendibles en la agenda política democrática. Jeffrey Weeks, sociólogo e historiador de la sexualidad, ha señalado que “los valores sexuales no pueden desentenderse de los valores sociales más amplios que apoyamos” (1998, p. 12), por lo cual la interrogante por esclarecer sería qué tipo de política sexual conlleva el ideal democrático. ¿Será posible establecer una normatividad acerca de cuáles prácticas sexuales son deseables y cuáles indeseables, y al mismo tiempo propugnar que lo relativo a la sexualidad permanezca ajeno a la intervención del Estado?

La reticencia a que el poder público intervenga en la vida privada, junto a la necesidad de que el Estado proteja la libertad de todos los seres humanos de conducir su vida sexual de acuerdo con sus propias decisiones, vuelve tal tarea un asunto complicado que provoca disputas político-ideológicas.

* Extraído de Lamas, Marta (2021). *Democracia y sexualidad*. Serie Conferencias Magistrales. Temas de la Democracia, núm. 35. México: INE.

En estas páginas pretendo esbozar a grandes rasgos los elementos centrales del debate acerca de una ética sexual democrática. Para ello, hago un breve recuento del conocimiento científico acerca de la sexualidad que han retomado las comunidades feministas y de la diversidad sexual para fundamentar sus demandas e incidir en el debate público; luego analizo la dinámica cultural que genera graves problemas de discriminación sexual en nuestro país; por último, delinearé el contorno de algunos de los problemas que implicaría establecer una política sexual democrática.

¿Qué se sabe acerca de la sexualidad?

Toda cultura genera creencias, costumbres y normas, que regulan la actividad sexual: cuándo tener relaciones sexuales, con quién tenerlas, cuántas veces, de qué manera y con qué objetivo. De esa forma, a lo largo del tiempo, cada cultura ha otorgado valor a ciertas prácticas sexuales y ha denigrado otras, y ha construido sus narrativas a partir de un supuesto orden “natural”, ocultando ciertos deseos sexuales y rechazando socialmente determinadas prácticas. A pesar de la impresionante pluralidad cultural existente, nuestra conciencia de la diversidad sexual humana es muy limitada: ignoramos las prácticas y creencias sexuales de las demás culturas (“usos y costumbres”) y sin el menor pudor calificamos de “antinatural” lo que nos parece extraño.

Si algo se ha puesto en evidencia a partir de las investigaciones histórico-antropológicas que documentan las múltiples prácticas y narrativas acerca de la vida sexual es justamente que las creencias acerca de la sexualidad son simbolizaciones culturales.¹ La conducta sexual de los seres humanos es en extremo sensible a las intervenciones culturales, a las transformaciones sociales e, incluso a las modas. El conocimiento aportado por Freud y por Foucault, por el psicoanálisis, la historia y la antropología ha fortalecido una perspectiva interpretativa antiesencialista que, con fundamento, sostiene que las conductas e

1. Véase Ariés (1987); Caplan (ed.) (1987); Gagnon y Simon (2005).

intercambios sexuales no son “naturales”, sino que han sido contruidos históricamente.

Esta perspectiva antiesencialista plantea que solo podemos comprender la sexualidad en un contexto cultural e histórico específico y que, al conocer las lógicas simbólicas que le han dado forma y contenido a nuestras creencias y prácticas sexuales, es posible abandonar argumentaciones esencialistas y ahistóricas, que asumen la existencia de una vivencia sexual común a todos los seres humanos a través del tiempo y el espacio.

En ese sentido, una de las investigaciones más relevantes es la que llevó a cabo Michel Foucault. El escándalo que generó el primer volumen de su *Historia de la sexualidad* radica precisamente en el planteamiento de que los seres humanos no siempre hemos vivido, comprendido y asumido la sexualidad como lo hacemos en la actualidad.² Foucault señala que la sexualidad no siempre tuvo la posibilidad de caracterizar y constituir una identidad con tal poder como lo hace ahora, pues hoy en día hablar de sexualidad sirve para referirse tanto a las actividades sexuales como a una especie de núcleo psíquico que da un sentido o un significado a la identidad de cada persona.

En su investigación, Foucault trata de “determinar, en su funcionamiento y razones de ser, el régimen de poder-saber-placer que sostiene en nosotros el discurso sobre la sexualidad humana” (1991, p. 18) y considera que la represión ha sido ese modo fundamental de relación entre poder, saber y sexualidad. Subraya que la represión, que se incrementa a partir del siglo XVII, se acompaña de un discurso destinado a decir “la verdad” sobre el sexo. Registra un corte histórico decisivo entre el régimen sociopolítico anterior al siglo XVIII, en el que el sexo existía como una actividad y una dimensión de la vida humana, y un régimen moderno, que arranca desde entonces y llega hasta hoy, donde el sexo se establece como una identidad.

2. Traducida al español por Siglo XXI Editores, la *Historia de la sexualidad* consta de cuatro tomos: 1. *La voluntad de saber*; 2. *El uso de los placeres*; y 3. *La inquietud de sí*, publicados inicialmente en 1977, 1986 y 1987 respectivamente. En 2019 apareció en español el cuarto volumen: *Las confesiones de la carne*.

Lo esencial para Foucault:

no es saber si al sexo se le dice sí o no, si se formulan prohibiciones o autorizaciones, si se afirma su importancia o se niegan sus efectos, si se castigan o no las palabras que lo designan; el punto esencial es tomar en consideración el hecho de que se habla de él, quiénes lo hacen, los lugares y puntos de vista desde donde se habla, las instituciones que a tal cosa incitan y que almacenan y difunden lo que se dice, en una palabra, el “hecho discursivo” global, la “puesta en discurso” del sexo (1991, p. 19).

Al analizar la “puesta en discurso” del sexo, Foucault dice que ha estado sometida a “un mecanismo de incitación creciente” y que la “voluntad de saber [...] se ha encarnizado —a través, sin duda, de numerosos errores— en constituir una ciencia de la sexualidad” (1991, p. 20).

Foucault es muy claro en señalar que, más allá de tratar de determinar si las producciones discursivas y sus efectos de poder conducen a formular la verdad del sexo o, por el contrario, si son mentiras destinadas a ocultarla, lo importante es aislar y aprehender la “voluntad de saber” que, al mismo tiempo, les sirve de soporte y de instrumento.³ De ahí también que el asunto sea saber en qué formas, por medio de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales; qué caminos le permiten alcanzar las formas infrecuentes o apenas perceptibles del deseo; cómo infiltra y controla el placer cotidiano. Todo ello con efectos que pueden ser de rechazo, de bloqueo, de descalificación, pero también de incitación, de intensificación. En suma, lo que le interesa a Foucault es develar “las técnicas polimorfos del poder” (1991, p. 19).

Los feminismos y la comunidad de la diversidad sexual han abrevado en el pensamiento foucaultiano y se han sumado al proceso de investigar la genealogía de los arreglos sexuales vigentes. Esto lo han combinado

3. Desde esa perspectiva de explorar las pautas de dominación, subordinación y resistencia que moldean lo sexual, y de analizar los discursos que organizan los significados de las identidades sexuales, es notable comprobar cómo hoy en día el discurso contemporáneo de la sexología se ha posicionado en el lugar del supuesto saber, proclamando que posee la verdad sobre el sexo.

con una denuncia del sexismo –la discriminación en función del sexo– que regula simbólica y socialmente la vida sexual de los seres humanos. Con apoyo en los trabajos histórico-antropológicos que ponen en evidencia cómo han sido instituidos ciertos significados dentro de esa lógica cultural sobre la diferencia sexual que hoy llamamos “género”, las y los activistas han cuestionado la forma en que se considera “natural” a la heterosexualidad, y se discriminan la homosexualidad, otras prácticas sexuales y a las identidades disidentes.

Una lúcida crítica a este aspecto, el de la forma en la cual los seres humanos solemos tomar nuestro contexto cultural como “natural” es la que desarrolla Pierre Bourdieu. Este antropólogo y sociólogo francés advierte que el orden simbólico “está tan profundamente arraigado que no requiere justificación: se impone a sí mismo como autoevidente y universal” (Bourdieu y Wacquant, 1995, p. 123). Bourdieu explica que tomamos lo que nos rodea como “natural” gracias al acuerdo “casi perfecto e inmediato” que se establece, por una parte, entre “estructuras sociales como las que se expresan en la organización social del espacio y del tiempo y la división sexual del trabajo, y por la otra, las estructuras cognoscitivas inscritas en los cuerpos y en las mentes” (Bourdieu y Wacquant, 1995, p. 123). Señala la eficacia que tiene legitimar una relación que en sí misma es una construcción social, al inscribirla en lo biológico. Plantea que el trabajo de socialización que se da con la cultura “impone una construcción social de la representación del sexo biológico que es, en sí misma, la base de todas las visiones míticas del mundo” (Bourdieu y Wacquant, 1995, p. 123).

Esta construcción social “biologizada” ocurre, por ejemplo, cuando se establece, a partir de la complementariedad de los sexos para la reproducción, que la orientación sexual “natural” es la heterosexualidad. Dicha construcción social se ha convertido en una norma –la heteronormatividad– que no asume la calidad indiferenciada de la libido sexual, por lo cual restringe el espectro de la sexualidad humana, mientras envía al lindero de lo “antinatural” todas las demás prácticas e identidades sexuales.

En el proceso de investigar la genealogía de los arreglos sexuales vigentes, muchas feministas e integrantes de la comunidad de la diversidad sexual que retomaron el pensamiento foucaultiano también descubrieron el amplio y complejo panorama detectado por la clínica

psicoanalítica. La teoría psicoanalítica describe la necesidad humana de tener una identidad y señala, al mismo tiempo, que las formas que esa identidad toma jamás son fijas. El psicoanálisis ofrece elementos para descifrar una compleja e intrincada elaboración que el ser humano lleva a cabo ante las fuerzas culturales y psíquicas, y subraya el papel del inconsciente en la formación tanto de la identidad de género como de la orientación sexual.⁴ La inestabilidad de tal identidad radica en que es impuesta a un ser humano con una libido que no está determinada por el sexo anatómico, o sea, que es indiferenciada sexualmente. Freud consideraba errónea cualquier argumentación que afirmara la naturaleza instintiva de la sexualidad (Roudinesco, 2015, p. 323).

El psicoanálisis plantea que la orientación sexual se estructura a partir de las vicisitudes familiares y sociales que vive cada ser humano, y que dicha estructuración se realiza sin intervención de su conciencia y su racionalidad. Por eso el ser humano, desde una perspectiva psicoanalítica, es un ser escindido, con deseos y procesos inconscientes, y su deseo puede derivar tanto hacia cuerpos iguales (homosexualidad) como hacia cuerpos diferentes (heterosexualidad). Así, la heterosexualidad y la homosexualidad consisten en una forma de estructuración psíquica que es resultado de un proceso fuera de la voluntad de las personas, y que no necesariamente implica enfermedad.

El amplio y complejo panorama de fantasías, deseos e identificaciones detectado por la clínica psicoanalítica es un *corpus* que describe la necesidad humana de tener una identidad, pero que también subraya las vicisitudes por las que pasa dicha identidad. Ello llevará a Freud a decir que la anatomía nunca basta para determinar lo que es femenino o masculino; de ahí que concluya que no hay nada más incierto que la masculinidad y la feminidad (Roudinesco, 2015, p. 324). Sin embargo, las personas que, consecuentes con su deseo, no se someten al imperativo heteronormativo de la ley social –es decir, los y las homosexuales– que asumen de manera abierta su orientación, son incomprendidas, estigmatizadas, perseguidas y agredidas.

4. La identidad de género es la que lleva a sentirse mujer u hombre. La orientación sexual es la que hace que el deseo se oriente a mujeres, hombres o ambos (la bisexualidad).

Desde principios del siglo XX, Freud sostuvo que el deseo humano no tiene más límite que el que la cultura logra imponerle, y a partir de ahí cuestiona la idea de que la heterosexualidad sea la manera “natural” de comportarse. El psicoanálisis plantea que la pulsión sexual busca su objeto con indiferencia del sexo anatómico, y que el deseo humano, al contrario del instinto animal, jamás se colma. El deseo se mueve mediante elecciones sucesivas del sujeto, que nunca se deciden en forma autónoma, ya que le son impuestas tanto desde su interior, por sus deseos inconscientes, como desde el exterior, por las prescripciones sociales del orden cultural, o sea, por la ley social.

Según Freud, la avasalladora fuerza de la pulsión sexual –celebrada, temida, reglamentada y simbolizada a la vez de mil maneras– es “incompatible” con la exigencia de la vida en sociedad: la cultura la reprime y obliga a renunciamentos y represiones que él califica de “malestar en la cultura” (1979, pp. 65-140). Cada sociedad pronuncia una condena con respecto a determinados tipos de comportamiento, y obliga a quienes los manifiestan a llevar una vida oculta o una existencia clandestina. En México, tal es el caso de las personas homosexuales: tramos íntegros de sus vidas quedan proscritos, excluidos o reprimidos.

Aunque en la actualidad se empieza a aceptar lo que ya Freud señaló a principios del siglo pasado –la calidad indiferenciada de la libido sexual–, no ha sido la reflexión psicoanalítica lo que ha llevado a una paulatina aceptación de la homosexualidad. El logro se ha derivado de las resoluciones antidiscriminatorias conseguidas tanto por el activismo de los grupos LGBTTTIQ+ como por el avance de la discusión jurídico-filosófica.⁵

Ahora bien, como ya señalé, si la interrogante es qué tipo de política sexual conlleva el ideal democrático, la duda crucial a resolver es hasta dónde es lícito que el Estado regule el deseo sexual. Esto nos confronta con un aspecto central del dilema ético: ¿todo vale? La respuesta es sí y no.

Si bien todas las expresiones culturales de la sexualidad son dignas, cuando son forzadas o abusivas, resultan indignas e, incluso, criminales.

5. Las siglas, que aluden a la diversidad identitaria y sexual, corresponden a lesbianas, gais, bisexuales, transexuales, transgéneros, travestis, intersexuales, *queers* y el signo + alude a lo que pueda surgir después.

¿Cómo plantear una ética sexual que reconozca la legitimidad de la gran diversidad de prácticas sexuales que existen en el amplio espacio social, pero que distinga las manifestaciones negativas? Tres temas, homosexualidad, prostitución y pornografía, han sido, y siguen siendo, causa de candentes debates y amargas disputas; al igual que el aborto, aunque no es en sí mismo una práctica sexual, pero está estrechamente vinculado a la libertad sexual de las mujeres. En cambio, la violencia sexual no suscita intensas confrontaciones, ya que todas las posiciones político-ideológicas la condenan de modo unánime.

¿Es posible desarrollar una política pública que ayude a enfrentar posturas homóforas, como las que alegan la repugnancia que les suscita pensar en dos hombres o dos mujeres teniendo relaciones sexuales? ¿Cómo dialogar con quienes consideran que el comercio sexual es, no solo asqueroso, sino también denigrante pues atenta contra la dignidad de las mujeres, por lo cual exigen su criminalización? ¿Cómo acotar la difusión de cierta pornografía sin censurarla toda? ¿Cómo convencer que el aborto es un derecho de la diferencia sexual que compete a las mujeres? (Ferrajoli, 1999). Estas cuestiones, que se han venido planteando con gran intensidad en sociedades complejas, en México empiezan a ser parte del debate público democrático, y lo cruzan con múltiples emociones.

Las emociones son fundamentales en política. Cuando Sarah Ahmed ([2004] 2015) habla de “la política cultural de las emociones” alude a la forma en que estas se reproducen y circulan, es decir, se refiere a una economía de los afectos y a la importancia de comprenderla. Según esta autora, la cultura y las emociones se afectan recíprocamente y, al configurar relaciones de mutua influencia, troquelan a las personas y modelan a la sociedad. Ahmed plantea la necesidad de comprender las emociones no solo como estados psicológicos, sino también como prácticas sociales y culturales que inciden en la vida pública.

Ya que los afectos son en sí mismos actos capaces de alterar la esfera pública con su irrupción, Lauren Berlant (2011) encuentra en ciertos afectos una suerte de operación ideológica tendente a refrendar la desigualdad. Como los sentimientos son factores clave en el momento de diseñar o evaluar políticas, hay que analizar los valores que sustentan, y las reacciones que producen.

Si las emociones no son solamente estados psicológicos, sino también son prácticas sociales y culturales que atraviesan la vida pública, entonces es importante comprender la economía emocional de dos muy frecuentes, que producen reacciones intensas, respecto de la sexualidad: la repugnancia y la vergüenza. El dilema de si la asquerosidad o la desvergüenza de un acto de contenido sexual es o no es una razón para que la ley impida su realización o su representación, encarna una disputa clásica sobre la relación entre el derecho y la moral, que ha sido abordada por distintos juristas y filósofos.

Hace más de medio siglo se dio en Inglaterra una polémica muy connotada a partir del informe que elaboró en 1957 la Comisión Wolfenden para desregular la *prostitución*⁶ y la homosexualidad. La premisa fue que las actividades privadas entre adultos que consienten a ellas no son de incumbencia del Estado. El juez Lord Devlin estuvo en contra y sostuvo que, aunque no cause daño a terceros, un acto que provoca la repugnancia de los habitantes comunes y corrientes en una sociedad suministra un enérgico motivo para ilegalizarlo. Del otro lado, el filósofo y jurista H.L.A. Hart sostuvo la postura de que el Estado no debía meterse en la vida sexual de las personas.⁷

La filósofa Martha Nussbaum retoma dicha polémica, argumenta sobre el error de imponer una moral determinada a través del derecho, y dice que “la ley tiene que adoptar una posición respecto de lo que realmente es un perjuicio significativo” (2006, p. 25). Considera que emociones como la repugnancia “no son confiables como guías para la práctica pública” (2006, p. 26) y señala que en el transcurso de la historia la repugnancia ha sido utilizada para excluir y marginar a grupos o personas que llegan a encarnar algo que el grupo dominante teme o aborrece (2006, p. 27).

Es asombroso que todavía hoy en día esos dos grupos, las *prostitutas* y las personas homosexuales, encarnen algo que resulta aborrecible o repugnante para amplios sectores de nuestro país. Nussbaum analiza el papel de la repugnancia para condenar algunas conductas impopulares,

6. A lo largo de este documento aparecen en letras cursivas las palabras *prostitución* y *prostitutas* para hacer énfasis en que se trata de términos denigratorios, los cuales, además, no aciertan a describir el fenómeno, pues invisibilizan a los clientes. Prefiero hablar de *trabajadoras sexuales* y de *comercio sexual*.

7. Jorge Malem (1998) aporta una interesante reflexión sobre la disputa Devlin-Hart.

y aborda la cuestión del estigma, planteando que el primer y más esencial antídoto frente al estigma es una firme insistencia en los derechos de libertad individual. “La ley debe ofrecer a los individuos fuertes protecciones contra las intrusiones arbitrarias, tanto del poder del Estado como de las presiones sociales para adaptarse” (2006, p. 321). Esta filósofa estadounidense denuncia los hábitos persistentes de estigmatización y humillación a ciertos grupos sociales en nombre de la dignidad humana. En especial, dice que “quienes realizan actos sexuales consensuados –aun cuando estos sean controvertidos– no deberían ser estigmatizados, mientras que sí deberían serlo quienes causan daños a terceros” (2006, p. 14).

Nussbaum retoma el principio del daño que John Stuart Mill abordó en *Sobre la libertad* como un argumento convincente para establecer una política pública general: si no hay daño a terceros, se vale. Incluso, ante el paternalismo jurídico que intenta prohibir los daños que una persona se podría infligir a sí misma, también cita el texto de Mill quien sostiene que “La única finalidad por la cual el poder puede, con pleno derecho, ser ejercido sobre un miembro de la comunidad civilizada contra su voluntad es evitar que perjudique a los demás. Su propio bien, físico o moral no es razón suficiente” (2007). Esto viene a cuento por la actitud de ciertas feministas neoabolicionistas, que desde la repugnancia (“¡qué asco tener relaciones sexuales con veinte tipos!”) pretenden “salvar” a las mujeres que trabajan en la *prostitución*.⁸ Hay que tener clara la diferencia entre comercio sexual y trata de personas, y no confundir esa desubicada intención de “salvar” a las trabajadoras sexuales con lo que debería ser un verdadero rescate de las mujeres secuestradas por tratantes.

¿Qué tipo de protocolos debería establecer el Estado para impedir esos operativos que, con la intención de rescatar víctimas de trata, acaban deteniendo de manera arbitraria a trabajadoras sexuales?⁹

8. El abolicionismo respecto del comercio sexual significó inicialmente –a finales del siglo XIX y principios del XX– la retirada del involucramiento del Estado en el registro, otorgamiento de permisos e inspección de las trabajadoras sexuales (Day, 2010). En la actualidad, el neoabolicionismo pretende erradicar la compraventa de servicios sexuales, con un discurso que califica toda forma de comercio sexual como violencia contra las mujeres. Véanse las obras de Elizabeth Bernstein (1999 y 2014). También Julia O’Connell Davidson (2014), así como los textos de Ronald Weitzer (2012 y 2014).

9. Muchos de quienes intervienen en los operativos saben que están deteniendo a trabajadoras que no son víctimas de trata, pero los llevan a cabo ante la exigencia de reunir cifras para que México sea bien

A partir de un anhelo de mayor libertad sexual, hace varios años, en México muchas personas empezaron a expresar su desacuerdo con la visión heterosexista tradicional. Sus argumentos se basaron fundamentalmente en las dos fuentes principales ya mencionadas: la investigación histórico-antropológica y la teoría psicoanalítica. Desde ambas vertientes se ha ido construyendo una perspectiva crítica para analizar las formas insidiosas y sutiles con las que la cultura adjudica valor a ciertos actos sexuales mientras devalúa o prohíbe otros.

Los grupos feministas y los que defienden la diversidad sexual han cuestionado el conjunto de regulaciones políticas, legales y sociales respecto de la sexualidad que establecen qué prácticas son buenas o malas, naturales o antinaturales, decentes o indecentes. Estas regulaciones inhiben muchas formas de expresión sexual, al mismo tiempo que estigmatizan ciertos deseos y actos.

Hoy en día tienen amplia presencia en la narrativa social en México tres significados principales sobre lo que se suele concebir como “la esencia” o el objetivo de la sexualidad: a) la reproducción de la especie; b) el establecimiento de lazos afectivos y de compromiso entre las personas, y c) el placer.

En nuestro país hay grupos sociales y personas que asumen principalmente alguno de esos tres significados, dependiendo de su posición social, su clase, su condición étnica y su edad. Sin embargo, todavía tiene un notable peso la creencia de origen judeocristiano que plantea la inmoralidad intrínseca del acto sexual. Para dilucidar cómo ha llegado nuestra cultura a considerar negativa o positivamente ciertas prácticas y arreglos sexuales, y a producir una valoración distinta según se trate de mujeres o de hombres, hay que descubrir la lógica simbólica subyacente.

evaluado en el Trafficking in Persons Report (TIP Report) de Estados Unidos de América. Jessica Gutiérrez hace un relato de cómo funcionan los rescates. Véase Jessica Gutiérrez, “Crónica de un (no) rescate de (no) víctimas de trata en México”, en Marta Lamas (coord.), *Comercio sexual y discurso sobre trata en México. Investigaciones, experiencias y reflexiones*, México, Centro de Investigaciones y Estudios de Género-Universidad Nacional Autónoma de México, 2018, pp. 133-147.

¿Qué es lo que genera la discriminación?

¿De dónde vienen nuestras creencias acerca de la sexualidad? ¿Quién nos convenció de que lo positivo para las mujeres es la castidad, pero para los varones es la variedad sexual?

Las concepciones que han nutrido la narrativa dominante acerca de la sexualidad están espléndidamente expuestas en el cuarto tomo de la *Historia de la sexualidad* de Foucault. Este trabajo, luego de haber permanecido inédito durante 34 años, se publicó en Francia en febrero del 2018 con el título *Las confesiones de la carne*. Ahí Foucault hace una arqueología en los textos clásicos y encuentra que entre el siglo II y el V, el cristianismo elaboró una concepción que sigue definiendo en gran medida los elementos que componen nuestras creencias acerca de la sexualidad y de la relación entre las mujeres y los hombres: la valoración de la virginidad, la continencia, la monogamia, la fidelidad y el sexo para la procreación, así como la condena de las relaciones homosexuales, la prostitución, el adulterio y los placeres del cuerpo.

Tenemos, pues, que para el cristianismo los seres humanos somos instrumentos de Dios para sus designios y, al valorar el aspecto reproductivo sobre cualquier otro, se conceptualiza la sexualidad como una actividad de parejas heterosexuales, donde lo genital, en especial el coito, tiene preeminencia sobre otros arreglos íntimos. Todo esto en el contexto de una relación comprometida, sancionada religiosa o jurídicamente y dirigida a fundar una familia.

Por lo tanto, la sexualidad no heterosexual, no de pareja, no coital, sin fines reproductivos y fuera del matrimonio es vista como perversa, anormal, enferma o, sin más, moralmente inferior. El voto de castidad de monjes, sacerdotes y obispos expresa la creencia religiosa de que las prácticas sexuales tienen, en sí mismas, una connotación de pecado. Según esta creencia, dado que el placer es malo en sí mismo, la sexualidad solo se redime si se vuelve un medio para expresar sentimientos íntimos, adquirir responsabilidades y, sobre todo, reproducir a la especie.

Un aspecto característico de nuestra cultura es la forma diferenciada de calificar la actividad sexual según la lleve a cabo un hombre o una mujer. Las arcaicas creencias judeocristianas han transmitido el mensaje

de que la actividad sexual es “peligrosa” para las mujeres y “saludable” para los hombres; para las mujeres, el “peligro” radica, además sobre todo, además de la posibilidad de quedar embarazadas, en el riesgo a ser deshonradas, pues la sexualidad femenina fuera de los marcos de la “decencia”, –o sea, de una relación “legítima”–, produce rechazo y escándalo. Las mujeres “decentes” cuidan su “reputación” y se ofenden ante insinuaciones y propuestas sexuales.

Julian Pitt-Rivers, quien estudia el vínculo entre el honor y la categoría social en la antigua España, sostiene que “es particularmente evidente la diferenciación de los sexos. El honor de un hombre y de una mujer implican modos de conducta muy distintos [...] Una mujer se deshonra, pierde la vergüenza, cuando se mancha su pureza sexual, pero un hombre no” (1968, p. 42).

Además, el honor de un hombre (padre, hermano o marido) depende de la pureza sexual de su madre, esposa, hijas o hermanas, y no de su propia pureza sexual. Julio Caro Baroja rastrea estas nociones en *Las siete partidas* –código castellano del siglo XIII, donde la serie de ordenamientos medievales expresa las nociones morales y políticas como un todo– y concluye que ahí se hace explícita la doble moral (1968, p. 123). Para Caro Baroja, los conceptos de “honra” y “vergüenza” imperantes entonces en España han ejercido gran presión sobre las sociedades de distintas épocas y esto sin duda se trasladó a la Nueva España e impactó los códigos de género de los antiguos mexicanos.

Entre las culturas prehispánicas, la actividad sexual tenía un estatuto más libre y se rendía culto al erotismo (Dávalos López, 2002). Había diferencias entre los diversos pueblos, pero varios de ellos consideraban los deseos sexuales como un producto divino (Quezada, 1993 y 1996). Alfredo López Austin señala que, en principio, entre los antiguos nahuas “la vida sexual es exaltada y no la mancha un vínculo original con el pecado” (1984, p. 328).

Antes de la Conquista española, las relaciones prematrimoniales eran comunes, existía la poligamia entre la nobleza; se practicaba el “pecado nefando”, o sea, la sodomía entre hombres y también con mujeres (fuera del “legítimo orificio”); las sacerdotisas otorgaban servicios sexuales, y la existencia del comercio sexual era un hecho común y corriente.

En lo que fue el centro geográfico y político de Mesoamérica el término con que se designaba a las *prostitutas* es muy elocuente: *ahuianime*, del verbo *ahuia*, “alegrar”, es decir, las “alegres” o las “alegradoras”.¹⁰ No había una dicotomía entre las putas y las demás mujeres, y las “alegres” contaban con un singular reconocimiento social y religioso. Algo significativo es que no había espacios designados para la *prostitución*, ni lugares específicos para su ejercicio: cada mujer vivía donde le apetecía. Con el impacto cultural de la Conquista esa forma de intercambio sexual se eclipsó, y desaparecieron las “alegres” o “alegradoras”.

La llegada de los españoles favoreció la práctica de una *prostitución* similar a la hispana. Ana María Atondo (1992) señala que en la España de finales del medioevo la *prostitución* se practicaba por lo general bajo el control de proxenetas o alcahuetas, con un limitado margen de acción de las mujeres, muy diferente de cómo ocurría aquí. El cambio en nuestras tierras fue brutal, pues se instaló y arraigó el estigma occidental, derivado del ideal de castidad y recato de la feminidad (Leites, 1990).

Así, hoy en nuestra cultura persiste la clasificación de las mujeres en virtuosas y “disolutas” o, como se suele decir de modo coloquial, en “decentes” y *putas*. El apelativo de *puta* se usa contra mujeres que desafían el ideal cultural que se tiene sobre la feminidad, compuesto de pureza, recato y fidelidad, y se aplica también a mujeres que otorgan libremente sus favores sexuales, sin cobrar. A partir de la creencia de que los varones requieren “variedad sexual” para su salud, no se les estigmatiza por tener “aventuras”, pues, además así fortalecen su valor masculino.

La *doble moral* es evidente: lo que prestigia a los hombres, desprestigia a las mujeres. Anthony Giddens (1992) señala que, comparados con las mujeres, los hombres son más “inquietos”, compartimentan su actividad sexual, y su compulsión sexual los conduce a una “sexualidad episódica” que evita la intimidad. Como esta conducta se interpreta como “natural” se acepta que tengan múltiples encuentros sexuales antes y después del matrimonio.

10. Roberto Moreno de los Arcos (1966), siguiendo a Miguel León Portilla (1964) las llama “alegradoras” mientras que Alfredo López Austin (1982) discrepa de tal traducción y propone que simplemente se trata de “las alegres”.

La doble moral está presente en la valoración del adulterio: en las mujeres es un crimen imperdonable; en los hombres, una debilidad. Giddens dice, asimismo, que la preocupación masculina por la impotencia, la eyaculación precoz, el tamaño del pene y otras angustias, dan sentido a ciertos aspectos de la pornografía masiva y de la violencia sexual masculina (1992, p. 118). En su mayor parte, el material pornográfico está dirigido a los hombres y es consumido por hombres, con una fórmula de poca emoción y mucha intensidad sexual.

Apenas a mediados del siglo XX, con el desarrollo de los anticonceptivos, las mujeres se empezaron a sumar a la libertad que siempre han tenido los hombres de no vivir en el propio cuerpo consecuencias reproductivas por su actividad sexual. Sin embargo, aun con la existencia de métodos anticonceptivos, para las mujeres el riesgo de quedar embarazadas todavía existe.

Al peligro de un embarazo no deseado se suma el hecho de que en todo el país, excepto la Ciudad de México,¹¹ persiste la prohibición a interrumpirlo legalmente. Esta política sexual conservadora pone a las mujeres de las 31 entidades restantes en el trance de arriesgarse a intervenciones ilegales y costosas. Habrá que ver qué ocurre con la probable homologación de un mismo código penal para toda la república. ¿Se tomará como modelo la legislación de la Ciudad de México?

Es indudable que el nuevo paradigma referente a la sexualidad ha pasado de valorar el sexo procreativo a centrarse en el sexo recreativo (Vance, 1984; Weeks, 1998; Altman, 2001). El placer sexual y el erotismo se han vuelto componentes centrales en la cultura del ocio del capitalismo tardío (Beck y Beck-Gernsheim, 2001; Simon, 1996; Anthony Giddens, 1992; Plummer, 2003). y esto, junto con la desregulación neoliberal de los mercados, ha permitido la expansión del comercio sexual como nunca antes, con una proliferación de nuevos productos y servicios de la mano de una paulatina transformación de los tradicionales usos y costumbres sexuales.

El proceso de mundialización ha implicado el aumento de las conexiones transculturales que involucran al sexo: cada día hay más turismo

11. Para un panorama acerca del proceso que condujo a la despenalización en la Ciudad de México, véase Lourdes Enríquez y Claudia de Anda (2008) y Marta Lamas (2017).

sexual y alrededor del mundo un creciente número de mujeres y hombres, incluso menores de edad, está intercambiando servicios sexuales, vendiendo videos porno, realizando sexo en vivo, trabajando en tiendas de fetiches entre otras modalidades (Plummer, 2003). Esa multiplicación de opciones constituye un inmenso negocio internacional, vinculado a la cultura del consumo, el turismo y el entretenimiento y, como ocurre con todo negocio, también tiene derivaciones nefastas, como la explotación ilegal llamada “trata sexual”.¹²

En la actualidad, la compra-venta de sexo es un componente central de la economía de todas las grandes ciudades; en especial el trabajo sexual se perfila como una vía mediante la cual personas de clase media, en su mayoría blancas, nativas del lugar –no migrantes– y hasta cierto punto privilegiadas socialmente (con estudios universitarios) han encontrado una forma de vida aprovechando las tecnologías de la comunicación (Bernstein, 2007).

Estas personas eligen hoy el trabajo sexual por ciertas condiciones específicas del contexto neoliberal: una economía postindustrial, que ha aumentado el costo de la vida en zonas urbanas y creado un sector ocupacional muy estratificado, con escasos empleos bien pagados y muchos de bajos salarios, además de un creciente desempleo. Tal situación económica se conecta con el incremento de jóvenes de clase media que están modificando la expectativa tradicional de formar una familia, y que desafían el modelo monógamo heterosexual. De ahí que Elizabeth Bernstein (2007) considere la posibilidad de que este mercado sexual llegue a ser un intercambio de conexiones interpersonales auténticas, e imagine una posible, aunque lejana, eliminación del estigma.

Esto es distinto por completo de lo que ocurre en zonas que se convierten en el hogar de miles de individuos en tránsito, como las ubicadas en las fronteras, donde muchas personas intercambian sexo por comida o protección. Son varios los caminos por donde los seres humanos transitan en el comercio sexual; algunos son opciones desesperadas de

12. La definición de trata en el Protocolo de Palermo (2000) implica tres aspectos: 1) conductas (captación, transporte, traslado, acogida o recepción de la persona); 2) medios (amenaza, uso de la fuerza, engaño); y 3) fines (explotación). Véase Convención de las Naciones Unidas Contra la Delincuencia Organizada Transnacional y sus Protocolos (2004).

sobrevivencia y otros son cada vez más despersonalizados, como el sexo cibernético y telefónico; sin embargo, pese a las indudables novedades en la oferta de servicios sexuales, todavía perdura la forma habitual de contacto carnal entre trabajadoras sexuales y clientes, de la misma manera que también perduran el estigma y los prejuicios hacia tales mujeres.

En México, cientos de miles de personas obtienen su sustento cobrando dinero por realizar actos sexuales; algunas lo hacen en duras condiciones, sin derechos laborales y con los peligros inherentes a un trabajo estigmatizado, pero otras logran hacerse de un capital y moverse de lugar social gracias a la independencia económica.

No obstante, el neoabolicionismo utiliza un discurso tremendista que impide ver la variedad de situaciones en las que se encuentran las trabajadoras sexuales, con distintos niveles de decisión personal y de ganancia económica. Hablar solamente de mujeres víctimas sin reconocer la existencia de otras trabajadoras sexuales favorece posturas fundamentalistas que desvían el imprescindible combate contra la trata hacia un absurdo proyecto de erradicar (abolir) todo el comercio sexual (Lamas, 2016a).

Una duda ante la lenta pero persistente igualación de las actividades sexuales de las mujeres con las de los varones es en qué dirección se transformará la doble moral sexual: ¿los varones dejarán de comprar sexo recreativo o las mujeres empezarán a hacerlo como clientas de un inédito mercado?

En México los problemas relativos a la sexualidad que han estado dando forma al debate político —el aborto, la homosexualidad, el comercio sexual y la pornografía— se formulan como debates morales de temas que atentan contra la vida y la unidad de la familia. Pero lo que en realidad atenta contra la vida de las personas es la falta de acceso a la justicia —como en el caso del aborto— y la discriminación de las personas con identidades disidentes y opciones sexuales variadas.

La homofobia —el miedo/rechazo a las personas homosexuales— sigue cobrando víctimas fatales, a través tanto del asesinato como del linchamiento. Carlos Monsiváis, quien investigó y reflexionó acerca de las expresiones homosexuales en nuestro país, señaló que, a pesar de que la heteronormatividad construye una lógica del ocultamiento —“lo que no

se nombra no existe”–, “¿quién puede ocultar las realidades del deseo?” (2010, pp. 51-53). Como bien dijo, “para que el cielo de la heterosexualidad exista, se requiere construir con la saña minuciosa de la negación de cualquier derecho humano, el infierno de los homosexuales” (2010, p. 73).

Existe una grave censura social y política hacia personas cuyo deseo sexual se orienta hacia personas de su mismo sexo. Las personas homosexuales (lesbianas y gays) son discriminadas a diario, en especial en el espacio de la política. ¿Cuándo hemos visto en México a una persona abiertamente gay ocupar un puesto político relevante?

En este contexto la Suprema Corte de Justicia de la Nación lanzó una bomba cultural en junio de 2015 al sentar jurisprudencia y declarar que el matrimonio no es de manera exclusiva la unión de un hombre y una mujer, lo que implica que puede ser también de dos hombres o de dos mujeres.¹³ Al convertir al matrimonio en un contrato igualitario, con indiferencia del sexo de las personas contrayentes, la Suprema Corte avaló tácitamente la orientación homosexual. Y no solo eso: al reconocer a lesbianas y gays como ciudadanos con iguales derechos que las personas heterosexuales, fortaleció el proyecto democrático.

El reconocimiento de que la orientación de la libido humana hacia los cuerpos de las hembras o los machos de la especie no implica, en sí misma, ni “normalidad” ni “patología”, llevó a comprender que ni la heterosexualidad en sí misma es garantía de “normalidad”, como lo demuestran los violadores de mujeres, ni la homosexualidad es garantía de degeneración, como atestiguan millones de lesbianas y gays decentes. Y así como nadie cuestiona la heterosexualidad, aunque existan violadores de mujeres, tampoco habría que cuestionar la homosexualidad porque existan curas pederastas. El deseo homosexual es solamente otra vertiente del deseo sexual humano, y el prejuicio homófobo se origina en dogmas religiosos e ignorancia.

La jurisprudencia de la Corte ha molestado y escandalizado a los grupos sociales que conciben a lesbianas y gays como personas degeneradas

13. “Como la finalidad del matrimonio no es la procreación, no tiene razón justificada que la unión matrimonial sea heterosexual, ni que se enuncie como ‘entre un solo hombre y una sola mujer’”. Tesis Jurisprudencial núm. 1ª./J. 43/2015 (Jurisprudencia), disponible en <https://suprema-corte.vlex.com.mx/vid/jurisprudencia-583152258>.

o enfermas. El matrimonio homosexual no vulnera en modo alguno sus derechos, pero cada paso que adelanta cualquier concepción antiesencialista provoca reacciones fundamentalistas. Hoy la más difundida es la campaña contra la “ideología de género”.

¿Qué es el género?¹⁴ Hoy se llama “género” a un conjunto de ideas sobre la diferencia sexual. Estas creencias culturales atribuyen características “femeninas” y “masculinas” con base en la diferencia anatómica. Dichas simbolizaciones toman forma en un conjunto de prácticas, ideas, discursos y representaciones sociales que atribuyen rasgos y potencialidades a las personas en función de su anatomía. Son el orden simbólico de género, que produce efectos en el imaginario de las personas, y la ley social refleja e incorpora sus valores e ideas.

Dicho de otra forma, la cultura marca a los seres humanos con el género (con las creencias acerca de lo “propio” de las mujeres y lo “propio” de los hombres) y el género marca la percepción de todo lo demás: lo social, lo político, lo religioso, lo cotidiano. Así, mediante el proceso de constitución del género, la sociedad desarrolla las ideas de lo que deben ser los hombres y las mujeres, y esas ideas producen los procesos psíquicos y culturales a través de los cuales las personas sexuadas (hembras, machos e intersexuales) nos convertimos socialmente en hombres y mujeres.

Pero entonces, ¿qué es la “ideología de género”? El concepto “ideología” expresa el conjunto de ideas fundamentales que caracteriza el pensamiento de una persona, una colectividad, una época, un movimiento cultural, grupo político o institución religiosa (Žižek, 2003). En otras palabras, la ideología es un concepto que alude a una dimensión de la cultura: las creencias que sostienen los usos y costumbres. La ideología es

14. En la lengua española existen tres homónimos del término “género”. Estos son: 1) la definición clásica de género como clase, tipo o especie: el *género musical*, el *género humano*, este *género de conducta*, etcétera (*genre* en inglés); 2) la traducción de *gender* en su acepción de sexo, y 3) la traducción de la nueva significación de *gender*, que se refiere al conjunto de creencias, atribuciones y prescripciones culturales que establecen “lo propio” de los hombres y “lo propio” de las mujeres en cada cultura. Si bien ya es complicado que dos conceptos distintos como *genre* y *gender* se traduzcan con el mismo término, el asunto se enreda aún más porque *gender* tiene a su vez dos acepciones: la tradicional de sexo biológico, y la nueva de simbolización cultural. Actualmente el uso cotidiano del término “género” circula en la vida social con las tres acepciones: 1. clase o especie; 2. sexo y 3. simbolización. Y aunque con los tres homónimos se puede aludir a las diferencias entre mujeres y hombres, todavía hay poca claridad respecto a su uso conceptual. Véase Marta Lamas (2016).

la naturalización del orden simbólico; es decir, lo que hace la ideología naturaliza, hace pasar por natural una creencia (Žižek, 2003).

En México hay varias “ideologías” (conjuntos de ideas) sobre las mujeres y los hombres, pero la ideología judeocristiana es la hegemónica. Esta le otorga a la complementariedad reproductiva de los seres humanos el significado de actividad sexual “natural”, y así transmite la creencia de que la heterosexualidad es la actividad “moral”.

Desde esa conceptualización, se invisibilizan otras afectividades y otros erotismos que han coexistido con el correr de los siglos. Pero, al no reconocer la legitimidad de la diversidad identitaria, la ideología judeocristiana califica esas actividades sexuales como antinaturales e indecentes. En cambio, la ideología de género acepta la pluralidad identitaria y distingue moralmente la forma en que las actividades sexuales se llevan a cabo: con o sin consentimiento, con o sin responsabilidad.

Las personas que comparten la ideología hegemónica califican de ideología de género a las nuevas reglas acerca de “lo propio” de las mujeres y “lo propio” de los hombres. Por otro lado, quienes comparten la ideología de género impulsan un sentido crítico acerca de que las posiciones desiguales de mujeres y hombres, que no se derivan de su biología, ni mucho menos de un orden divino, sino que son resultado del desarrollo histórico, la estructuración económica y la cultura.

Comprender qué es y cómo opera el género permite, precisamente, revisar usos y costumbres tradicionales, contruidos a partir de creencias arcaicas sobre “lo propio” de las mujeres y los hombres. Al desentrañar cómo surgen ciertas prácticas discriminatorias y mostrar que no son “naturales”, el conocimiento sobre el género se convierte en un poderoso dispositivo para configurar un espacio de vida común más igualitario entre los seres humanos. Al comprender que el género es una lógica de la cultura, omnipresente en todas las situaciones sociales, que tiñe la construcción de la identidad psíquica y que condiciona las reglas de convivencia y el sistema jurídico, se abre la posibilidad de sentar las bases para eliminar injusticias y discriminaciones vinculadas a las identidades y orientaciones sexuales.

La “ideología de género” muestra cómo a lo largo de la historia se han “naturalizado” cuestiones que es posible cambiar, y también

exhibe cuestiones de las que no se habla y que generan exclusión y discriminación. El miedo de las personas conservadoras religiosas ante la “ideología de género” se alimenta de homofobia, heterosexismo e ignorancia generalizada, todos ellos elementos nefastos que alientan el fenómeno del “pánico moral”.

El pánico moral surge ante lo que ciertos grupos sociales viven como una amenaza a sus valores o a su propia identidad (Young, 2009). Dos características son la irracionalidad y su conservadurismo. El pánico moral ante la “ideología de género” es una reacción ante lo que se vive como un atentado en contra del orden “natural” que propugnan las iglesias. Este pánico moral responde a las batallas culturales de los feminismos y de los grupos de la diversidad sexual, y difunde el miedo de que la “ideología de género” pervierta a la niñez, fomente la homosexualidad y acabe con la unidad de la familia “natural”.

De las imputaciones por el fin de la familia, la violencia de la pornografía, la maldad de las abortistas y la degeneración de los homosexuales, los grupos conservadores están pasando a exigencias para que el Estado ejerza un mayor control, con prohibiciones de todo tipo.

Luchar contra el puritanismo conservador y su doble moral ha significado –y seguirá significando por un tiempo– una confrontación política con poderes fácticos como las iglesias y sus grupos ciudadanos, tales como la Unión Nacional de Padres de Familia y el Comité Nacional Pro-Vida. Ante la erosión cultural de las identidades binarias, la legitimación jurídica de la orientación homosexual y la explosión mediática del fenómeno *trans*, la derecha previene contra una temida decadencia moral causada por la “ideología de género” y alienta pánico moral respecto de lo que imagina como amenazas. Además, como los poderes religiosos tienen cuadros dentro de los partidos políticos, muchos de sus representantes son muy renuentes o timoratos en relación a avalar ciertas propuestas de ley igualitarias en esas materias.

La excepción ha sido la Ciudad de México, donde la izquierda aprobó, ya hace años, normas que reconocen las relaciones entre personas de mismo sexo, la identidad de género y la interrupción legal del embarazo. Sin embargo, aún falta una ley que garantice que las escuelas públicas impartan una educación sexual que no eluda hablar de placer, y vaya

más allá que dar información biológica y aborde temas como la masturbación, el embarazo no deseado y la homosexualidad.

Política sexual democrática

Que la sexualidad constituya un tema de interés público y debate político. Desde que en 1869 se acuñó el concepto de *sexualidad* en el campo de la medicina y la psiquiatría, empezaron a surgir diversos estudios y debates al respecto. Los años finales del siglo XIX y los iniciales del XX se caracterizaron por una gran inquietud acerca de la sexualidad, que se expresó en varios trabajos de investigación y reflexión.

Entre los más conocidos e influyentes destaca la publicación, en 1892, de *Psychopatia Sexualis* de Krafft-Ebing y en 1894 de *Man and Woman* de Havelock Ellis. En 1897 Magnus Hirschfeld funda el Comité Científico Humanitario; en 1903 Otto Weininger publica *Sexo y carácter*; en 1905 aparecen los *Tres ensayos de teoría sexual* de Freud; en 1908 nace el primer *journal* de sexología promovido por Hirschfeld; 1909 Eduard Carpenter da a conocer *The Intermediate Sex (Transitional Types in Men and Women)*; y en 1910 Havelock Ellis sale a la luz *Sex in Relation to Society*. La sexualidad se afianza como tema de legítimo interés intelectual, y alienta un inquietante debate político.

El término “política sexual” surgió con el movimiento crítico europeo que, en el convulso periodo de entreguerras previo al ascenso del fascismo en Alemania, asumió el nombre de izquierda freudiana y cuyo objetivo fue estructurar una política de la sexualidad. La denuncia de la miseria y opresión sexuales como elementos inseparables del orden capitalista, incluía asuntos tan variados como el aborto, la homosexualidad, la prostitución, las perturbaciones sexuales y la educación sexual, pero también el problema de la vivienda y la carencia de terapeutas capacitados.

Una figura protagónica y controvertida en este escenario fue Wilhem Reich, marxista y discípulo de Freud.¹⁵ Hoy la vigencia del planteamiento

15. Sus obras principales fueron *La función del orgasmo* (1927), *La irrupción de la moral sexual* (1932) y *La sexualidad en la lucha cultural* (1936).

de la Sex-Pol radica en su concepción de que el eje de la política sexual debe ser el reconocimiento de la fuerza del deseo.

Después de la Segunda Guerra Mundial reaparecería el interés por el tema de la sexualidad, pero no sería sino hasta los años sesenta, en el marco de la revolución sexual, que la idea de la necesidad de una política sexual ganara terreno en la opinión pública de los países industrializados.¹⁶ En esa década, considerada la etapa de la liberación sexual, se dio una transformación de actitudes y mayor apertura para hablar de lo sexual y se hicieron ciertas reformas legales.

A finales de los sesenta y principios de los setenta, cuando irrumpió la segunda ola feminista, el debate acerca de la política sexual dio un giro más, y entró al campo de lucha entre conservadores y liberales, entre la derecha y la izquierda; se incorporaron las feministas con reivindicaciones escandalosas, como la de la preeminencia del orgasmo clitoridiano.¹⁷

La visión de las feministas no fue homogénea y no tardaron en aparecer las escisiones y confrontaciones respecto del comercio sexual y la pornografía, que llevarían a ser calificadas de *sex wars*, o guerras en torno a la sexualidad.¹⁸ En paralelo a las reivindicaciones feministas, la comunidad de la diversidad sexual disputó públicamente definiciones relativas a la homosexualidad, y a ciertas expresiones identitarias, como la transexualidad y el transgenerismo (Weeks, 1998; Altman, 2001).

De entonces acá, el panorama se ha complejizado, pues el capitalismo neoliberal, además de producir transformaciones socioeconómicas y culturales, ha propiciado una nueva dinámica sexual y un psiquismo distinto en las personas. Estamos ante una “mutación antropológica” (Gauchet, 1998) y dos claras expresiones de ello son, por un lado, las transformaciones y desplazamientos en los mandatos tradicionales

16. Los dos reportes de Kinsey *Comportamiento sexual del hombre* (1948) y *Comportamiento sexual de la Mujer* (1953) desatarían un amplio debate.

17. Al debate, que inició con la denuncia del “mito del orgasmo vaginal”, se sumaron psicoanalistas tanto para confirmar su existencia como para reforzar su cuestionamiento. Las compilaciones de Snitow *et al.* (1983) y de Vance (1984) ofrecen un panorama de la disputa. A su vez, la compilación de Jackson y Scott (1996) incluye los artículos fundacionales.

18. Véase Ellis Willis (1983); Carol, S. Vance (1984); Alan Hunt (1999); Lisa Duggan y Nan D. Hunter (1995) y Marta Lamas (2016).

de género (“lo propio de las mujeres” y “lo propio de los hombres”) y por el otro, lo que varios autores han denominado una sexualización de la cultura:

Una preocupación contemporánea con valores, prácticas e identidades sexuales; el giro público hacia actitudes sexuales más permisivas; la proliferación de textos sexuales; el surgimiento de nuevas formas de experiencia sexual; el quiebre aparente de reglas, categorías y regulaciones diseñadas para mantener a raya la obscenidad; una afición por los escándalos, las controversias y los pánicos en torno al sexo (Attwood, 2006, p. 77-78).

Aunque la diversidad sexual siempre existió, como lo ratifican las investigaciones eruditas, a lo largo del siglo XX, el individualismo, el narcisismo y el consumismo, componentes centrales de la cultura del capitalismo,¹⁹ fueron conformando nuevas prácticas sexuales y relacionales (Lasch, 1991; Beck y Beck-Gernsheim, 2001; Giddens, 1992; Simon, 1996; Plummer, 2003). Pese a la embestida conservadora que sostiene que ciertas identidades y prácticas son “antinaturales”, el giro identitario del tardocapitalismo es notable; hoy las demandas ciudadanas más frecuentes son el reconocimiento de la condición de ciudadanía y la exigencia de derechos iguales, con independencia de la identidad y la orientación sexuales (Plummer, 2003).

¿Qué tipo de encuentros sexuales hay en nuestra sociedad? A grandes rasgos, se puede decir que los intercambios sexuales entre los seres humanos se dividen en dos grandes categorías: los intercambios instrumentales (tengo sexo contigo para conseguir algo) y los intercambios expresivos (tengo sexo contigo porque te deseo).

Tanto el matrimonio como el comercio sexual son los arreglos más antiguos y más difundidos de intercambio instrumental. Nadie, excepto la maravillosa anarquista Emma Goldman (1977a y 1977b), cuestiona la transacción instrumental en el matrimonio, pero muchos

19. Véase Lasch (1991); Beck y Beck-Gernsheim (2001); Giddens (1992); Simon (1996); Plummer (2003).

se escandalizan cuando hay transacciones instrumentales fuera del matrimonio.

El comercio sexual es una forma clásica de *quid pro quo* –una cosa por otra– y ahora que se ha convertido en una gran industria transnacional, también ha provocado una disputa político-ideológica mundial (Kempadoo y Doezema, 1998; Scoular, 2010; O’Connell, 2014). Que el comercio sexual esté cada día más difundido y que al mismo tiempo provoque cada vez más rechazo, marca la persistencia de la dificultad humana para comprender los complejos vericuetos psíquicos que acompañan a la pulsión sexual.

¿Cuál debería ser hoy el papel de la política democrática cuando las experiencias de vida de muchos seres humanos no se ajustan a los esquemas binarios tradicionales? En la actualidad muchísimas personas se sienten violentadas en su propia identidad y subjetividad por los códigos culturales y los estereotipos de género existentes (Soper, 1992). Ante la contundente diversidad humana, la lógica cultural tradicional se muestra cruelmente anacrónica y ominosamente ignorante. Las iglesias siguen intentando regular e influir, pero se ha dado un alejamiento de los valores sexuales religiosos.

Pese al inquietante aumento del fundamentalismo religioso –en especial, de los grupos evangélicos–, tal parece que estamos presenciando una secularización de los códigos sexuales, pues incluso las personas creyentes ignoran de modo deliberado las enseñanzas de sus iglesias sobre el control de la natalidad, el aborto, el divorcio y la homosexualidad. Poco a poco la narrativa social acerca de la sexualidad retoma mayoritariamente ideas y datos de expertos no religiosos: profesionales en sexología, psicología, antropología...

En este contexto, una preocupación de fondo cuando se habla de “política sexual” se refiere a la vigencia del orden simbólico que, pese al estallido de las nuevas identidades de género y el reconocimiento de las orientaciones sexuales sigue siendo binario, heterosexista y puritano.

Ante el nuevo pluralismo político, y frente a la diversidad sexual, ¿qué política pública podría proteger a la población homosexual y transexual que vive en nuestros pueblos y pequeñas ciudades? ¿Cómo liberar a las jóvenes de las rígidas prescripciones de la doble moral? ¿Cuál debería ser

la educación pública respecto al placer sexual? ¿Qué papel desempeñan las representaciones pornográficas y los servicios sexuales comerciales en una democracia? ¿Cómo atenuar la angustia de los varones ante el desempeño sexual? ¿Qué significa políticamente para la vida sexual de las mujeres que no se legisle la interrupción de los embarazos no deseados? ¿Cómo darle al deseo sexual un lugar legítimo en la agenda política?

Estas interrogantes solo se podrían responder si se pensara en garantizar la elección y el consentimiento individuales y, al mismo tiempo, si se tomara en cuenta la obligación del Estado de dar ciertos servicios y se previniera acerca de los abusos del poder punitivo y censor de algunos legisladores y gobernantes.

Pero ¿realmente existen esas expectativas ético-políticas en materia de política sexual democrática de la ciudadanía? Incluso las personas que critican ciertas prácticas, discursos y representaciones sociales que discriminan, oprimen o vulneran en función de la identidad o la orientación sexual, no tienen en mente cuál sería una agenda amplia de reivindicaciones.

Al reflexionar acerca de cuáles demandas deben ser incorporadas en la agenda democrática sorprende constatar que muchas ya fueron planteadas hace un siglo por el movimiento Sex-Pol.²⁰ Esa izquierda freudiana tenía un programa inclusivo y radical que para alcanzar sus objetivos proponía una política social amplia, con la que incluso pretendía resolver el déficit de viviendas con base en un plan de edificaciones para trabajadores, a expensas de los grandes capitales y con

20. Las propuestas eran: distribución gratuita de anticonceptivos, abortos gratuitos en las clínicas estatales; garantías laborales y asistenciales para embarazadas; creación de albergues para madres e hijos; abolición de todos los obstáculos para contraer o disolver el matrimonio; supresión de diferencias jurídicas entre parejas matrimoniales y no matrimoniales; abolición de la prostitución combatiendo sus causas: el desempleo, la doble moral sexual y la ideología de la castidad; incorporación de las prostitutas a la vida económica y severa penalización de toda utilización lucrativa de las relaciones sexuales, como el proxenetismo; lucha contra las enfermedades sexuales mediante una campaña masiva de divulgación sexual; educación sexual de la juventud para prevenir las neurosis y las perturbaciones sexuales, creación de centros asistenciales suficientes para las perturbaciones sexuales; formación de los médicos, pedagogos y terapeutas respecto a todos los problemas de la vida sexual; protección de la niñez y juventud de violación y violentación (acoso) por parte de los adultos; eliminación de todas las condiciones y penas jurídicas para las relaciones sexuales adultas; supresión de todas las penas para los delinquentes sexuales y, en su lugar, creación de centros terapéuticos suficientes para enfermos sexuales y prevención de la delincuencia sexual (Subirats, 1975).

participación de los medios estatales. Estamos muy lejos de una política pública así de integral.

Por eso, tal vez más que hablar de demandas concretas, habría que pensar en qué consistiría un enfoque político democrático de la sexualidad. Nuestra sociedad está dividida entre quienes no les otorgan una valoración positiva a las diferentes expresiones sexuales –consideran que ciertas conductas son pecaminosas, peligrosas o antisociales, por lo que exigen una regulación estricta– y quienes consideran que no es tarea del Estado controlar las conductas sexuales que ocurren entre personas adultas que consienten. Desde tales posturas contrapuestas ¿cómo plantear una política sexual democrática? Más que invocar una única moral “auténtica” para restringir la sexualidad a sus fines reproductivos, tal vez debería privilegiarse el carácter ético del intercambio sexual.

Una ética democrática plantea la posibilidad de una relación sexual placentera, consensuada y responsable con otro ser humano, con independencia del cuerpo o la identidad que tenga. Lo definitorio en relación al carácter ético de un acto sexual no radica en un determinado uso de los orificios y órganos corporales sino en la relación de mutuo acuerdo y de responsabilidad de las personas involucradas. Así, todo intercambio sexual donde exista autodeterminación y responsabilidad mutua es válido éticamente. Esa es la gran diferencia con los conservadores, para quienes por definición ciertas prácticas son en sí mismas ilegítimas, mientras que para los libertarios lo que las vuelve legítimas o ilegítimas es el carácter ético del intercambio.

Este criterio responde a transformaciones en las pautas de ejercicio de la sexualidad y, desde ellas, las personas más jóvenes conceptualizan al sexo como algo que en sí mismo no es peligroso y malo, ni liberador y bueno, sino que depende de las condiciones y el contexto en que se lleve a cabo. Tal vez porque la autonomía y la responsabilidad respecto del acto sexual establecen una interacción distinta entre deseo y ética, el consentimiento –definido como la facultad que tienen las personas adultas, con ciertas capacidades mentales y físicas, de decidir sus intercambios sexuales– se convierte en un valor de suma importancia. La existencia de un desnivel notable de poder, de maduración, de capacidad física o mental dificulta que se lleve a cabo un verdadero consentimiento.

Un debate candente es el relativo a la edad en que realmente se puede consentir. En varios países se ha fijado en 14 años, siempre y cuando la pareja sea más o menos de la misma edad. Cuando hay una diferencia de edad sustantiva, existe un desnivel preocupante. También hay otros desniveles, como el económico, que problematizan los encuentros sexuales, y remiten a los intercambios instrumentales. Y por supuesto, está la violencia, no solo por las violaciones sexuales de agresores desconocidos sino también por las formas de abuso sexual de un familiar cercano que, con una frecuencia espeluznante, producen embarazos en chicas púberes de 11, 12 y 13 años. ¡Una aberración!

Cualquier política sexual está vinculada de forma inevitable al contexto social más amplio, con las disputas políticas y morales que ahí se libran. La valoración de la sexualidad se debería inscribir en el conjunto de los valores políticos que adoptamos; o sea, la aspiración democrática a la libre autodeterminación política debería tener su correlato en la aspiración a una libre autodeterminación sexual y corporal. Plantear una “política sexual democrática” va más allá de solo retomar el discurso del derecho a decidir sobre el propio cuerpo:

implica un proceso más amplio de democratización en que se desmantelen definitivamente las barreras que restringen el potencial y el crecimiento individuales; las barreras de explotación económica y divisiones de clase, opresión racial y desigualdades de género, autoritarismo moral y desventaja educativa, pobreza e inseguridad (Weeks, 1998, p. 121).

Esto requiere ciertos mínimos que el Estado debe garantizar: el acceso a una educación sexual adecuada, una oferta de anticonceptivos seguros y baratos, la interrupción legal del embarazo y un marco jurídico que respete las diversas identidades de género y sus arreglos de convivencia. Además, como señala Eric Fassin, al hablar de democracia y sexualidad:

Parece más justo hablar de un proceso. Es la extensión del ámbito democrático, con la creciente politización de las cuestiones de género y de sexualidad que revelan y alientan las múltiples controversias

públicas actuales. Por una parte, lejos de limitarse a la esfera privada, las cuestiones sexuales se sujetan cada vez más a las mismas exigencias políticas que todas las demás cuestiones sociales, trátase del trabajo o de los impuestos, de la inmigración o de la educación: siempre se deben examinar las normas de género y sexualidad en nombre de los mismos valores de libertad y de igualdad (2009, p.69).

Es evidente que no hay unanimidad política acerca de la valoración de las identidades y orientaciones sexuales desde una perspectiva democrática, tal y como se comprueba en las persistentes batallas por el orden simbólico, como la reciente contra la “ideología de género”. Además, pese a que Freud inició una revolución simbólica (Roudinesco, 2015), el olvido de lo que ha planteado el psicoanálisis es una tendencia cultural general que Russell Jacoby (1977) califica de “amnesia social”. Según este historiador, esta amnesia social ha logrado que, incluso en la academia, se olviden los señalamientos psicoanalíticos sobre la potencia de la pulsión y el deseo en los comportamientos humanos. Por eso, al cierre de esta reflexión acerca de la sexualidad traigo a la memoria la condición psicoanalítica que sostiene que no es posible reducir la sexualidad a las prácticas sexuales.

Como señala la psicoanalista Joan Copjec, “con el término sexualidad no se nombra un ámbito separado de la vida, sino la relación desarticulada de los seres hablantes con su existencia corporal” (2016, p. 71). En su reciente libro *What is Sex?* (2017), Alenka Zupančič recuerda el postulado de Freud que plantea que hay algo insatisfactorio en la propia sexualidad, pues la persecución del deseo resulta de una pulsión: la pulsión sexual, que no puede ser satisfecha. Esta filósofa eslovena propone regresar a la intuición de Freud de que la sexualidad sirve como una defensa ante asuntos psíquicos más profundos y difíciles.

Como bien dice Eva Illouz (2014), la relación sexual nunca es simplemente el encuentro de dos cuerpos; es también una puesta en acto de las jerarquías sociales y de las concepciones morales de una sociedad. Y pese a que está sujeta a las presiones de las sanciones legales, el juicio social, las pulsiones inconscientes y los deseos contradictorios, conlleva el goce de disfrutar una forma especial de ser y de estar en el mundo.

Por eso, no obstante su condición de irresoluble insatisfacción, la sexualidad es una de las vivencias más importantes que tienen los seres humanos; de ahí la relevancia de insistir en la libertad sexual ante los grupos religiosos. Estos grupos, que van en aumento, se organizan para incidir en política y así aplicar sus dogmas y creencias sobre la sexualidad en la ley civil, es decir, para imponérselos a todas las personas, compartan o no su religión.

En nuestro país, los principales temas de interés político de estos grupos religiosos abarcan múltiples aspectos.²¹ Cuando las creencias religiosas se infiltran en la agenda pública, producen no solo una serie de incongruencias, sino también una cadena de injusticias. Por ejemplo, que la biología determine el destino de una mujer; que la identidad limite las posibilidades de una persona para formar una familia o acceder a un empleo; que la orientación sexual impida ascender en el ámbito laboral o político; y que las creencias religiosas tengan mayor peso que la información científica en la educación infantil y adolescente.

Por suerte, los consensos de la comunidad democrática mundial, que se han plasmado sobre todo en tratados y convenciones internacionales, han favorecido en gran medida una perspectiva pluralista y de derechos humanos en la que tanto la sexualidad como la identidad pertenecen al ámbito de la autonomía personal, de la libertad para ser y para relacionarse. Estas convenciones dificultan que se establezcan leyes y políticas públicas dirigidas a restringir esos derechos humanos e incluso previenen que algún tipo de reglamento u ordenanza tenga por consecuencia la exclusión, la segregación o la discriminación.

Sin embargo, es necesario insistir en la importancia de difundir un conocimiento que lleve a desentrañar los significados de la cultura de raigambre judeocristiana en que vivimos. Solamente al ampliar

21. Además de todo lo relativo al trabajo sexual y la pornografía, las iniciativas religiosas afectan también los actos civiles (matrimonio, divorcio, adopción), la educación (limitan la sexual y permiten mayores márgenes a la religiosa), los servicios de salud (sobre todo en anticoncepción, aborto, embarazo y objeción de conciencia), el derecho penal (en especial en conductas con alguna connotación sexual), los derechos de la niñez y la adolescencia (dándole preeminencia en las decisiones a los adultos y las familias), los medios de comunicación (pretender restringir y censurar contenidos relativos a la sexualidad y permitir mensajes religiosos), las cuestiones laborales (como la economía del cuidado y el reparto de las tareas domésticas) y, finalmente, el uso de alcohol y de sustancias psicoactivas.

la comprensión sobre el destino infausto que compartimos mujeres y hombres como seres humanos troquelados por la doble moral, podremos empezar a otorgar otros significados menos injustos y opresivos a nuestras prácticas e identidades sexuales.

Por último, y no por ello menos importante, hoy mucha de la preocupación feminista acerca de las relaciones sexuales entre mujeres y hombres se centra en la violencia sexual y el acoso (escolar, laboral y callejero). Aunque se habla mucho de la dominación masculina, se empieza a visualizar el costo del modelo vigente de masculinidad para los propios varones, y se critican las masculinidades tóxicas.

No será fácil ni pronto erradicar todas las expresiones de la espeluznante violencia sexual que ocurre en nuestro país. Pero tal vez podríamos empezar con iniciativas simbólicas. Hace tiempo la antropóloga Gayle Rubin señaló que “los actos sexuales están cargados con un exceso de significación” (1984, p. 285). Tal vez una tarea prioritaria de la política democrática sería descargarle a la sexualidad un tantito de significaciones negativas, como el pecado y el estigma y, al mismo tiempo, promover hábitos sexuales cívicos como el consentimiento mutuo y la responsabilidad con respecto a la pareja. Esta tarea implica llevar a cabo intervenciones pedagógicas masivas, a través de obras de teatro, películas, telenovelas, canciones y otras expresiones que incidan en la subjetividad humana y transformen el orden simbólico.

La lucha contra toda forma de discriminación implica eliminar las negativas valoraciones de la doble moral, de la homofobia y la transfobia, a la vez que se reivindican todas las prácticas sexuales consentidas y responsables. Tal vez el único punto de partida adecuado de una política sexual democrática sea la aceptación genuina de que existe una pluralidad respecto a la sexualidad y que lo ético es que los intercambios sexuales ocurran de manera consentida y responsable. Desde tal punto de partida, una política democrática debería legitimar –en todo el país– las relaciones consentidas entre personas del mismo sexo, y otorgarles los mismos derechos a todas las identidades

Un proyecto verdaderamente democrático debería ser capaz de combatir lo que Foucault calificó el triple decreto del puritanismo moderno: “prohibición, inexistencia y mutismo” (1991, p. 11). Como señaló, “si el

sexo está reprimido, es decir, destinado a la prohibición, a la inexistencia y al mutismo, el solo hecho de hablar de él, y de hablar de su represión, posee como un aire de transgresión deliberada” (1991, p. 13). De ahí la importancia del debate público, de las conferencias, de las intervenciones culturales. Claro que hay que transformar leyes y diseñar nuevas políticas públicas, pero a la par hay que impulsar una conversación pública acerca de lo que implica la doble moral, en especial, las consecuencias de las conductas tóxicas y violentas de los machos –y también de las machas.²²

Sobre todo, hay que producir un sentido crítico acerca de las experiencias desiguales de mujeres y hombres en materia de libertad y disfrute sexual. Cambiar la vida sexual cotidiana de la gente requiere transformar los mandatos simbólicos que la atraviesan y condicionan. Pero para poder acabar con las actuales discriminaciones relativas a la sexualidad habría que empezar por *comprender* en qué consiste y a quién sirve la doble moral sexual vigente. ¡Y eso no es fácil! El psicoanalista y antropólogo George Devereux señaló hace tiempo que la humanidad es renuente a entender lo sexual, pues –y en esto coincide con Freud– las experiencias sexuales de cada persona suelen entrar en abierto conflicto con su cultura: “es un lugar común el que la civilización occidental se muestra tan irracional para con lo sexual que se niega rotundamente a discutir su irracionalidad y aun castiga la objetividad al respecto” (1977, p. 139).

La tarea es complicada, pues implica desentrañar la red de significados simbólicos, entre los que se encuentra la doble moral relativa a las relaciones sexuales, y esto supone, justamente, comprender cómo hemos simbolizado la diferencia sexual, o sea, cómo hemos ido construyendo el orden de género. Pero una sociedad que aspira a ser democrática debería asumir lo más pronto y lo más decididamente posible esa ardua tarea.

22. El machismo no es una conducta exclusiva de los varones. El machismo es una actitud de prepotencia, que exalta la fuerza y la agresividad como cualidades. Según Octavio Paz el machismo es “la fuerza, pero desligada de toda noción de orden: el poder arbitrario, la voluntad sin freno y sin cauce” (1978, p. 73).

Bibliografía

Adkins, Lisa y Vicki Merchant (eds.) (1994). *Sexualising the Social: Power and the Organization of Sexuality*. Londres: MacMillan Press.

Ahmed, Sarah (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Londres: Routledge.

Altman, Dennis (2001). *Global Sex*. Chicago: The University of Chicago Press.

Ariés, Philippe *et al.* (1987). *Sexualidades occidentales*. Buenos Aires: Paidós.

Atondo Rodríguez, Ana María (1992). *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Attwood, Feona (2006). Sexed Up: Theorizing the Sexualization of Culture. *Sexualities*, 9, 77-94.

Beck, Ulrich y Elisabeth Beck-Gernsheim (2001). *El normal caos del amor. Las nuevas formas de la relación amorosa*. Barcelona: Paidós.

Berlant, Lauren (2011). *El corazón de una nación*. México: Fondo de Cultura Económica.

Bernstein, Elizabeth (1999). What's Wrong with Prostitution? What's Right with Sex Work? Comparing Markets in Female Sexual Labor. *Hastings Women's Law Journal*, 10(1), 91-117.

Bernstein, Elizabeth (2007). Sex Work for the Middle Classes. *Sexualities*, 10(4), 473-488.

Bernstein, Elizabeth (2014). ¿Las políticas carcelarias representan la justicia de género? La trata de mujeres y los circuitos neoliberales del crimen, el sexo y los derechos. *Debate Feminista*, 50, 280-320.

Bourdieu, Pierre y Loïc Wacquant (1995). *Respuestas. Para una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

Caplan, Pat (ed.) (1987). *The Cultural Construction of Sexuality*. Nueva York: Tavistock Publications.

Caro Baroja, Julio (1968). Honor y vergüenza. En John George Peristiany (comp.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea* (pp. 77-126). Madrid: Labor.

Copjec, Joan (2016). No: Foucault. En Katerina Kolozova y Eileen A. Joy (eds.), *After the "Speculative Turn". Realism, Philosophy and Feminism* (pp. 71-93). Nueva York: Punctum Books.

Dávalos López, Enrique (2002). *Templanza y carnalidad en el México prehispánico: creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores*. México: Programa de Salud Reproductiva y Sociedad, El Colegio de México.

Day, Sophie (2010). The reemergence of "trafficking": Sex Work between Slavery and Freedom. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16, 816-834.

Devereux, Georges (1977). *De la ansiedad al método en las ciencias del comportamiento*. México: Siglo XXI.

Duggan, Lisa y Nan D. Hunter (1995). *Sex Wars. Sexual Dissent and Political Culture*. Nueva York: Routledge.

Enríquez, Lourdes y Claudia de Anda (coords.) (2008). *Despenalización del aborto en la ciudad de México. Argumentos para la reflexión*. México: Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM, Grupo de Información en Reproducción Elegida, Ipas.

Evans, David (1993). *Sexual Citizenship. The Material Construction of Sexualities*. Nueva York: Routledge.

Fassin, Eric (2009). *Género, sexualidades y política democrática*. México: UNAM, El Colegio de México.

Ferrajoli, Luigi (1999). *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.

Foucault, Michel (1991). *Historia de la sexualidad*, tomo 1: *La voluntad de saber*. México y Buenos Aires: Siglo XXI.

Foucault, Michel (2019). *Historia de la sexualidad*, tomo 4: *Las confesiones de la carne*. México y Buenos Aires: Siglo XXI.

Freud, Sigmund (1979). *Obras completas*, tomo XXI: *El malestar en la cultura*. Madrid y Buenos Aires: Amorrortu.

Gagnon, John H. y William Simon (2005). *Sexual Conduct. The Social Sources of Human Sexuality*. Londres: AldineTransaction.

Gauchet, Marcel (1998). Essai de psychologie contemporaine. Un nouvel age de la personnalité. *Le Débat*, 99, 189-206.

Giddens, Anthony (1992). *The Transformation of Intimacy. Sexuality, Love and Eroticism in Modern Societies*. Stanford: Stanford University Press.

Goffman, Erving (1980). *Estigma. La identidad deteriorada*. Buenos Aires: Amorrortu.

Goldman, Emma (1977a). *La hipocresía del puritanismo y otros ensayos*. México: Ediciones Antorcha.

Goldman, Emma (1977b). *Tráfico de mujeres y otros ensayos sobre feminismo*. Barcelona: Anagrama.

Gutiérrez, Jessica (2018). Crónica de un (no) rescate de (no) víctimas de trata en México. En Marta Lamas (coord.), *Comercio sexual y discurso sobre trata en México. Investigaciones, experiencias y reflexiones* (pp. 133-147). México: Centro de Investigaciones en Estudios de Género-UNAM.

Hirschfeld, Magnus (2006). *The Sexual History of the World War*. Hawaii: University Press of the Pacific.

Hunt, Alan (1999). The purity wars. *Theoretical Criminology*, 3(4), 409-436.

Illouz, Eva (2014). *Erotismo de autoayuda*. Buenos Aires: Katz Editores.

Jackson, Stevi y Sue Scott (1996). *Feminism and Sexuality. A Reader*. Nueva York: Columbia University Press.

Jacoby, Russell (1977). *La amnesia social*. Barcelona: Bosch Casa Editorial.

Kempadoo, Kamala y Jo Doezema (1998). *Global Sex Workers. Rights, Resistance and Redefinition*. Nueva York: Routledge.

Lamas Marta (1998). Sexualidad y género: la voluntad de saber feminista. En Ivonne Szasz y Susana Lerner (comps.), *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales* (pp.49-67). México: El Colegio de México.

Lamas Marta (2016a). Feminismo y prostitución: la persistencia de una amarga disputa. *Debate Feminista*, 51, 18-35.

Lamas Marta (2016b). Género. En Fernando Castañeda *et al.* (coords.), *Léxico de la vida social* (pp. 285-291). México: UNAM.

Lamas Marta (2017). *La interrupción legal del embarazo. El caso de la Ciudad de México*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lamas Marta (2018). *Acoso. ¿Denuncia legítima o victimización?* México: Fondo de Cultura Económica.

Lancaster, Roger (2011). *Sex Panic and the Punitive State*. California: University of California Press.

Lasch, Christopher (1991). *La cultura del narcisismo*. Barcelona: Editorial Andrés Bello.

Leites, Edmund (1990). *La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna*. Madrid: Siglo XXI.

León Portilla, Miguel (1964). La alegradora de los tiempos prehispánicos. Traducción del náhuatl. *Cuadernos del Viento*, 45-46, 708.

López Austin, Alfredo (1982). La sexualidad entre los antiguos nahuas. En *Familia y sexualidad en Nueva España. Memoria del Primer Simposio de Historia de las Mentalidades y Religión en el México Colonial* (pp. 141-176). México: Secretaría de Educación Pública, Fondo de Cultura Económica.

López Austin, Alfredo (1984). *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*. México: UNAM.

Malem, Jorge (1998). La relación entre el derecho y moral: la disputa Devlin-Hart. *Debate Feminista*, 18, 33-52.

Mill, John Stuart (2007). *On Liberty and the Subjection of Women*. Londres: Penguin Classics.

Monsiváis, Carlos (2010). *Que se abra esa puerta. Crónicas y ensayos sobre la diversidad sexual*. México: Paidós.

Moreno de los Arcos, Roberto (1966). Las ahuianime. *Historia Nueva*, 1, 13-31.

Mouffe, Chantal (2016). Política y pasiones: las apuestas de la democracia. En Leonor Arfuch (comp.), *Pensar este tiempo. Espacios, afectos, pertenencias*. Buenos Aires: Prometeo.

Nussbaum, Martha (1999). Whether from Reason or Prejudice. Taking Money for Bodily Services. En *Sex and Social Justice* (pp. 276-298). Oxford: Oxford University Press.

Nussbaum, Martha (2006). *El ocultamiento de lo humano*. Buenos Aires: Katz.

O'Connell Davidson, Julia (2014). ¿Podría la verdadera esclava sexual dar un paso adelante? *Debate Feminista*, 50, 256-279.

Organización de Naciones Unidas (2004). *Convención de las Naciones Unidas contra la Delincuencia Organizada Transnacional y sus Protocolos*. Nueva York: Naciones Unidas.

Paz, Octavio (1978). *El laberinto de la soledad*. México: Fondo de Cultura Económica.

Pitt Rivers, Julian (1968). Honor y categoría social. En John George Peristiany (comp.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea* (pp. 21-75). Madrid: Editorial Labor.

Plummer, Ken (2003). *Intimate Citizenship: Private Decisions and Public Dialogs*. Seattle: University of Washington Press.

Quezada, Noemí (1993). *Amor y magia amorosa entre los aztecas: supervivencia en el México colonial*. México: Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM.

Quezada, Noemí (1996). *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México Colonial*. México: UNAM.

Roudinesco, Élisabeth (2015). *Freud en su tiempo y en el nuestro*. Barcelona: Debate.

Rubin, Gayle (1984). Thinking Sex: Notes for a Radical Theory of the Politics of Sexuality. En Carol Vance (ed.), *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality* (pp. 267-319). Boston: Routledge, Paul Kegan.

Scouler, Jane (2010). What's Law Go To Do With It? How and Why Law Matters in the Regulation of Sex Work. *Journal of Law and Society*, 37(1), 12-39.

Simon, William (1996). *Postmodern Sexualities*. Londres: Routledge.

Snitow, Anne et al. (1983). *Powers of Desire. The Politics of Sexuality*. Nueva York: Monthly Review Press.

Soper, Kate (1992). El postmodernismo y sus malestares. *Debate Feminista*, 5, 176-190.

Subirats, Eduardo (1975). *Sex-Pol. La revolución sexual. Textos de la izquierda freudiana*. Barcelona: Barral.

Thomas, Keith (1959). The double standard. *Journal of the History of Ideas*, 20(2), 195-216.

Thompson, Kenneth (1998). *Moral Panics*. Londres: Routledge.

Torres Arias, Ma. Antonieta (1994). El debate sobre la homosexualidad. *Debate Feminista*, 10, 267-282.

Vance, Carol S. (ed.) (1984). *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge, Paul Kegan.

Weeks, Jeffrey (1985). *Sexuality and its Discontents*. Londres: Routledge.

Weeks, Jeffrey (1998). *Sexualidad*. México: Paidós, UNAM

Weitzer, Ronald (2014). El movimiento para criminalizar el trabajo sexual en Estados Unidos. *Debate Feminista*, 50, 187-219.

Weitzer, Ronald (2012). *Legalizing Prostitution. From Illicit Vice to Lawful Business*, Nueva York: New York University Press.

Welldon, Estela (1993). *Madre, virgen, puta. Idealización y denigración de la maternidad*. Madrid: Siglo XXI.

Willis, Ellen (1983). Feminism, Moralism and Pornography. En Anne Snitow *et al.* (eds.), *Powers of Desire. The Politics of Sexuality* (pp. 460-467). Nueva York: Monthly Review Press.

Young, Jock (2009). Moral Panic: Its Origins in Resistance, Resentment and the Translation of Fantasy into Reality. *British Journal of Criminology*, 49(1), 4-16.

Žižek, Slavoj (comp.) (2003). *Ideología. Un mapa de la cuestión*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Zupančič, Alenka (2017). *What is Sex?* Cambridge: The MIT Press.

Interpretaciones y posicionamientos feministas ante el acoso sexual*

Pensar un problema como el del acoso sexual conduce indefectiblemente a reflexionar acerca de diversas cuestiones. En estas páginas me propongo destacar algunos aspectos culturales de un fenómeno que caracteriza a este momento, puritano y pornográfico a la vez, de nuestra modernidad tardía y neoliberal: la protesta mundial de mujeres. El “¡Basta ya!” pronunciado por el #MeToo y otros movimientos similares ha perfilado una coyuntura que nos obliga a las feministas a revisar cómo llegamos a pensar lo que hoy pensamos, sobre todo porque ciertos posicionamientos contrapuestos nos impiden dialogar entre nosotras.

Mi intención es centrar esta reflexión en algunos grises que se encuentran entre el blanco y el negro de la discusión actual a fin de poner en cuestión creencias y estereotipos, así como para mostrar ciertos juicios previos –prejuicios– que con frecuencia aparecen. No existen recetas mágicas para prevenir los abusos sexuales y el acoso de todo tipo, pero sí hay intervenciones pedagógicas, culturales e institucionales que ayudan a las personas a reflexionar con más información acerca de problemas sociales como el que hoy recibe el nombre de “acoso”.¹

* Extraído de Lamas, Marta (2022). Interpretaciones y posicionamientos feministas ante el acoso sexual. En Mariflor Aguilar Rivero y Griselda Gutiérrez Castañeda (coords.), *Alcances y retos vigentes del feminismo*. Ciudad de México: Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.

1. Abuso y acoso nombran cosas distintas, pero ligadas entre sí. El abuso es un acto que puede ser cometido una sola vez, mientras que el acoso es una conducta reiterada, un asedio. O sea, el acoso es un conjunto de abusos que se llevan a cabo durante cierto tiempo, por una misma persona, grupo o institución, mientras que hay abusos que ocurren una sola vez. Hoy se habla de “acoso callejero” para nombrar los actos abusivos que, de manera esporádica, ciertos sujetos llevan a cabo en la calle, pero que las mujeres viven constantemente. En ese sentido, los abusos que los sujetos realizan de manera individual se convierten en un “acoso social machista” (Lamas, 2018).

En ese sentido, me propongo ofrecer una reflexión crítica acerca de cómo ciertas creencias y prácticas en relación al *acoso*, más que ser emancipadoras, resultan ser tropiezos o pasos en falso. Y como no es posible en unas breves páginas dar cuenta de la multiplicidad de cuestiones que esto implica, elijo concentrarme en tres de ellas: 1) la narrativa feminista hegemónica acerca del acoso sexual; 2) la influencia de la doble moral sexual en dicha narrativa, y 3) las propuestas y reacciones feministas ante el fenómeno de expresiones sexualizadas que recibe el nombre de *acoso*.

La narrativa feminista acerca del acoso

Es un hecho que en México existen variadas formas de abuso y acoso sexual en espacios domésticos y públicos, en especial, en ambientes laborales y estudiantiles, y que hay una gran impunidad ante ellos. La explosión de los miles de tuits de los *#MeToo* mexicanos mostró la tremenda dimensión que tiene ese problema, y esbozó un panorama desolador: desde violaciones hasta manoseos, de amenazas de despido a condicionamiento de la permanencia en el trabajo a cambio de “favores sexuales”. Dejando de lado algunos tuits frívolos o improcedentes, las denuncias de los *#MeToo* mexicanos han sido un potente indicador del dolor, la indignación y el hartazgo de muchísimas mujeres por los episodios de hostigamiento laboral, abuso, agresión, incluso violación, que han padecido. Junto a la rabia por los abusos de poder llevados a cabo por jefes, y por las insinuaciones groseras y los toqueteos de colegas, fue también notorio el miedo a perder el empleo. Además, para las denunciantes sacudir las conciencias ha tenido un costo personal, pues además del dolor, también ha implicado represalias tanto en el plano individual como en el social.

Aunque en México había un consenso social velado acerca de que existían esos horrores, el activismo de las jóvenes exhibió la magnitud y gravedad de lo que ha estado ocurriendo, y eso que quienes se expresaron pertenecen básicamente a un sector urbano clase media: nos falta todavía ver *#MeToos* de obreras y de campesinas. Sin embargo, en paralelo a estas gravísimas denuncias también circularon otras protestas que

sobredimensionan conductas no necesariamente dañinas. Es crucial distinguir comportamientos agresivos, que pueden llegar a constituir un delito de otros que, aunque sean impropios o desagradables, no son del mismo orden. Si bien hay que frenar todo comportamiento reprochable, reconocer diferencias y matices lleva a ejercer formas de discrepancia tolerante más que de condena tajante. En estas páginas mi reflexión va en la dirección de tratar de desentrañar ciertas mezclas equívocas en torno al acoso. ¿De dónde viene y a quién le sirve la condensación conceptual que revuelve en el término “acoso” actos e intenciones, miradas y tocamientos, agresiones y torpezas? ¿Qué expresa el rechazo ante conductas que no son estrictamente abusivas ni acosadoras?

Antes del estallido social del movimiento #MeToo, ya las jóvenes habían iniciado en las redes la denuncia *Mi primer acoso* y las universitarias habían empezado a colgar carteles acusando a ciertos maestros. También se empezó a escuchar a mujeres que decían sentirse acosadas por una mirada o una palabra, e igualmente se supo de una minoría de ellas que resultó que exageraban o mentaban, con lo cual se fueron sumando a las denuncias legítimas algunas otras malintencionadas e incluso falsas. Cuando ocurrió la efervescencia en torno al primer #MeToo –octubre de 2017, en Estados Unidos–, me puse a pensar cómo el término “acoso” estaba transitando por un proceso de resignificación cultural y política, y cómo al mezclar conductas muy distintas en grado, en forma y en intención, el término enmarcaba las relaciones entre mujeres y hombres dentro de una perspectiva de víctimas y victimarios. Con el objetivo de mostrar el proceso en el que una exigencia legítima de frenar el acoso sexual ha derivado en actitudes victimistas y exigencias punitivistas, revisé la relación entre la forma en la que hoy se habla de *acoso* y las diversas prácticas que así se califican. Para ello tomé ejemplos de dos sociedades distintas, Estados Unidos y Francia, y revisé el surgimiento de la legislación sobre acoso sexual, el desarrollo de una retórica victimista por parte de la tendencia feminista hegemónica, las reacciones que ésta produjo en estudiantes y autoridades en las universidades estadounidenses, el caso del político francés Dominique Strauss-Kahn, la aparición mediática del #MeToo y la carta de un grupo de francesas contra lo que consideraron ciertos excesos de las actrices denunciadas de

Harvey Weinstein. El resultado fue un libro en el que algunos ejemplos muestran las variaciones culturales entre los dos países, mientras que otros, al contrario, subrayan la forma en que, en esas distintas sociedades, hay una nueva narrativa social que utiliza el término “acoso” como rechazo a actitudes y prácticas machistas. En ese libro hice un esfuerzo por registrar un proceso cultural y político, donde un nuevo significado de “acoso” apuntala una postura política conservadora respecto a la sexualidad, pero hablé muy poco de lo que pasaba en México.

Luego vendría el terremoto mediático de los #MeToo mexicanos y, apenas una semana después, el suicidio del músico y escritor Armando Vega-Gil polarizaría un debate que apenas estaba iniciando y que provocó reacciones desmedidas de ambos lados. La académica Zenia Yébenes (2 de abril de 2019) subió a su Facebook al día siguiente un texto notable, donde enmarcó la complejidad de lo que estamos viviendo. Ella planteó la necesidad de reflexionar qué dice de nosotros, como sociedad, la forma en que estamos reaccionando, y exhortó a las feministas a “responsabilizarnos del movimiento y asegurarnos de que no pasa por el eje la criminalización/victimización”. A tal tarea se empezaron a sumar grupos como Paréntesis Violeta (2019), constituido por académicas feministas de varias disciplinas que en un conciso texto expresaron su sorpresa por la ruptura del diálogo entre las distintas posturas feministas, por la ausencia de discusión en torno a la formulación de soluciones a esta problemática, por la poca cercanía de algunos feminismos con otros sectores –incluidas las comunidades diversas y los pueblos originarios– y por el hecho de que en esta coyuntura las discusiones se orientaran principalmente hacia la búsqueda de culpables en vez de pensar en mecanismos alternos para una transformación cultural progresiva. Otras feministas que manifestaron sus preocupaciones fueron las de un colectivo de artistas y escritoras con el texto “Destruir al patriarcado, no reciclarlo” (2019), donde hicieron un inteligente llamado a un diálogo necesario y profundo.

De entonces a la fecha en que escribo estas páginas se ha debatido mucho acerca del acoso sexual y de los #MeToos; sin embargo, se ha analizado menos la narrativa hegemónica que sostiene dicho debate. En mi libro hice un recuento histórico-crítico acerca de cómo se ha

desarrollado tal narrativa y aquí solo voy a recordar que uno de sus ejes discursivos fundamentales es el de tomar a la mujer como el sujeto privilegiado de enunciación del daño. Janet Halley (2006), abogada y profesora en Harvard, señala que la retórica que incita a considerar a las mujeres como víctimas de la “natural” violencia masculina ha sido elaborada por las *dominance feminists*, mal llamadas feministas radicales,² con base en una tríada conceptual: *female injury*, *female innocence* y *male immunity*.³ Esta tríada que transmite que las mujeres son inocentes y sufren daño, mientras que los hombres lastiman a las mujeres y salen inmunes, se ha convertido en el eje fundamental a partir del cual se construye gran parte de la política contemporánea feminista, en especial la relativa a la violencia de género. Las *dominance feminists* alegan que las mujeres siempre son inocentes, sin advertir la obviedad de que también muchos hombres lo son. Sin duda muchas mujeres sufren daños, pero también las hay que dañan deliberadamente a los hombres y a otras mujeres, y las que gozan de inmunidad. Otras feministas son muy críticas respecto de esta postura, por lo que rechazan la creencia de que las mujeres tengan una “esencia” distinta de la de los hombres, e invitan a analizar con más detalle la multiplicidad de combinaciones de *inocencia*, *daño* e *inmunidad* que se desarrollan en las relaciones entre los seres humanos.

En México, dado el pavoroso contexto de inseguridad y violencia sexual que existe, la narrativa de las *dominance feminists* ha tenido resonancias poderosas. De ahí que sea indispensable llevar a cabo una reflexión crítica acerca de su retórica, pues tanto el abuso sexual como los distintos tipos de acoso son problemas enormes como para equipararlos con ciertas miradas, palabras o gestos que, aunque incomoden, son de otro orden. Sin embargo, resulta muy difícil tratar de criticar su incitación retórica en la medida en que formulan su objetivo como acabar con la “violencia sexual”. ¿Quién puede no estar de acuerdo? Pero al vincular la violencia sexual y los feminicidios con actos que no son violentos, ni agresivos, aunque expresen deseo o tengan connotaciones sexuales, se

2. Prefiero calificarlas de feministas de la dominación, ya que ser radical es ir a la raíz de los problemas, más que asumir posturas extremistas como las que ellas tienen.

3. Daño femenino, inocencia femenina e inmunidad masculina.

emocionaliza cualquier discusión. Además, al no introducir distinciones se refuerza una perspectiva rígida que representa a toda expresión sexualizada como un vector de violencia y peligro. Un ejemplo de esto es lo que está pasando con los piropos.

Un piropo es algo totalmente distinto de las obscenidades y majaderías que muchos hombres dicen en la calle. Comparto la repulsa que provocan esas injurias y asquerosidades, pero también reconozco que hay piropos que expresan de buena manera, incluso con ingenio, la admiración o el deseo. Entiendo el rechazo de mis alumnas universitarias al piropo, no solo por su aspecto machista –los varones piropean a las mujeres y no viceversa–, sino también porque vuelve a centrar la atención en el atractivo físico como el atributo fundamental de las mujeres. En la calle no se piropea la inteligencia o la bondad, lo que cuenta es el aspecto. El avance de las mujeres en el espacio público ha ido desvaneciendo los piropos callejeros a la par que persisten –¿aumentan?– las groserías y obscenidades. A esta desaparición se suman los cambios que genera el ritmo de la vida actual, como señaló Carlos Monsiváis. Nuestro escritor registró desde finales de los años sesenta la extinción del “piropo elaborado”, y apuntó: “La prisa en la ciudad eliminó la morosa contemplación de la belleza femenina. La insistencia en el *slogan* supersintético abolió las vastas disquisiciones en el estilo de *Quiero que los primeros ojos zarcos que vea mi primogénito al venir a este valle de lágrimas sean los tuyos, guapa*” (2017, p. 255). Pese a la desaparición de piropos tan barrocos, todavía perviven piropos tradicionales y, así como hay mujeres que se enojan con ellos, también hay otras que los disfrutan. Mientras la transformación cultural en curso lleva a que desaparezcan los piropos o incluso a que las mujeres empiecen a decírselos públicamente a los hombres y a otras mujeres, ¿habrá que considerar este uso y costumbre como una falta administrativa? Me da la impresión de que lo que molesta de los piropos –aunque no sean indecentes, como el de *guapa*– no son las palabras en sí, sino la forma y el contexto en que se dicen, pero en otros casos lo que irrita a muchas mujeres es que claramente translucen una intención sexual.

Así como es indispensable respaldar la exigencia de las jóvenes de andar en el espacio público sin que nadie las moleste, también es necesario

deslindar qué constituye una molestia. Una cosa es la legítima indignación ante los comentarios soeces o agresivos, y otra es querer “higienizar” el espacio público de toda alusión sexualizada. Es necesario dilucidar si toda expresión de deseo sexual puede ser considerada “abuso”, para lo cual hay que distinguir matices en las palabras y gradaciones en los actos y reflexionar acerca de una cuestión esencial: ¿es malo sentir atracción sexual por una persona y hacérselo saber? ¿Qué está mal: la proposición en sí misma o la manera en que se hace? ¿Por qué se ofende a una mujer –y no a un hombre– si alguien le dice que desea sus “favores sexuales”? ¿Por qué solo se “atenta” contra el “pudor” de las mujeres y no el de los hombres? La explicación se encuentra en la *doble moral* sexual.

La influencia penetrante de la doble moral sexual

La doble moral es un código cultural que condensa concepciones sociales en torno a lo que significa ser hombre o ser mujer y, específicamente, estima la actividad sexual como “peligrosa” para las mujeres y “saludable” para los hombres. Para las mujeres, hay dos tipos de “peligro”, uno objetivo y otro simbólico: la posibilidad de quedar embarazadas y el riesgo a ser deshonradas, pues la sexualidad femenina fuera de los marcos de la “decencia”, o sea, de una relación “legítima”, produce rechazo y escándalo. Las mujeres “decentes” cuidan su “reputación” y se ofenden ante insinuaciones y propuestas sexuales; muchas ni siquiera sonríen ante expresiones de admiración como los piropos y rechazan cualquier proposición como si el mero hecho de escucharla las “manchara”.

Foucault, en el recientemente publicado cuarto tomo de su *Historia de la sexualidad* (2019),⁴ ubica el proceso que dará base a la doble moral entre el siglo II y el V. En la presentación a la traducción al español, Edgardo Castro señala que dicha elaboración cristiana sigue “definiendo en gran medida el horizonte en el que se dibujan nuestras figuras no solo de la sexualidad, sino de la subjetividad en general y sus relaciones con los

4. Luego de haber permanecido inédito durante 34 años, en febrero de 2018 se publicó en francés el cuarto tomo con el nombre de *La experiencia de la carne*. La traducción al español es de 2019.

otros” (Foucault, 2019, p. 10). De ahí surge el ideal cultural de castidad y recato de la feminidad, y otros autores lo han analizando contrastándolo con la creencia de que los hombres requieren “variedad sexual” para su salud y fortalecer su valor masculino, por lo que ellos no son estigmatizados por tener “aventuras” (Leites, 1990; Weeks, 1998). Por eso se acepta socialmente que tengan múltiples encuentros sexuales no solo antes del matrimonio, sino incluso después. La doble moral sexual es evidente: lo que prestigia a los hombres, desprestigia a las mujeres.

Los seres humanos internalizamos la doble moral no solo de manera explícita, sino también de forma inconsciente. Cuando las valoraciones de la doble moral sexual se filtran al discurso hegemónico sobre el acoso, muchas mujeres se sienten agraviadas por miradas lúbricas o comentarios lascivos; algunas incluso consideran que “degradan su dignidad de mujer” o que son un “atentado a su pudor”. Hay que tener presente la diversidad de subjetividades en la cual, al mismo tiempo, hay mujeres que todavía disfrutan los piropos y los requerimientos masculinos, e incluso algunas se divierten burlándose de los hombres que los profieren. Sin embargo, la narrativa hegemónica que representa a todas las mujeres como víctimas potenciales de los hombres invisibiliza a las mujeres que gozan las miradas provocativas o los piropos, y a las que cuestionan la doble moral para reclamar el derecho de expresar su deseo a “piropear” y cortejar a los hombres.

Reflexionar críticamente acerca de cómo la narrativa dominante sobre el acoso se nutre de creencias tradicionales de la doble moral vigente, remite al importante papel que tienen los usos y costumbres. No me refiero a los “usos y costumbres” de los grupos indígenas, sino a los derivados de los mandatos culturales de la masculinidad y la feminidad, es decir, a los de la inmensa mayoría de la población. Se suele ignorar la complejidad del proceso de elaboración psíquica que cada ser humano realiza al internalizar esos mandatos, que consiste precisamente en lo que León Rozitchner calificó hace años como la determinación histórica en el psiquismo. Este filósofo plantea que el aparato psíquico es “el último extremo de la proyección e interiorización de la estructura social en lo subjetivo” (1982, p. 15). En el psiquismo, lugar de implantación de la dominación exterior, es donde ocurre eso que Bourdieu (2000) califica

de violencia simbólica: la dominación que se ejerce sobre un ser humano con su consentimiento. La violencia simbólica, que impregna las relaciones sociales, es un mecanismo opresor sumamente eficaz, pues impide que las personas dominadas se reconozcan como tales y las convierte en cómplices de su opresión. Un ejemplo paradigmático que ofrece Bourdieu es el de la virilidad, que resulta una carga y una limitación para los varones, y que con frecuencia produce las conductas nefastas que hoy se califican de “masculinidad tóxica”, y que ellos han internalizado sin darse cuenta.

Las creencias culturales sobre “lo propio” de las mujeres y “lo propio” de los hombres son el sustento de los usos y costumbres, y tienen consecuencias inmensas en la subjetividad y en las prácticas. El mandato de la feminidad hace que la expectativa de conducta de las mujeres ante un requerimiento sexual sea, al principio, dar una negativa. Por la doble moral, las mujeres cuidan su “honra” y el temor a ser consideradas “una mujer fácil” deriva a que se hagan “la difícil”. En nuestra cultura está vigente la creencia de que “aunque una mujer diga que no, hay que insistir”. De ahí que muchos hombre recomienden: “Tú insístele, aunque te diga que no. A las mujeres hay que conquistarlas”. No nos debería extrañar que, mientras siga existiendo la doble moral que establece una división entre las mujeres “decentes” y las mujeres “fáciles”, seguirá reproduciéndose la estrategia de “hacerse la difícil”. Además, ya que se dice que a los hombres les gusta conquistar, ¿qué reacción sería adecuada cuando la conducta masculina de piropear o de hacer “proposiciones indecorosas” responde a usos y costumbres culturales?

Lo que habría que distinguir son los intentos de conquistar de los actos groseros y agresivos, los cuales nacen de la miseria sexual y los resentimientos personales. Aunque sea complicado, es necesario poner un límite y hoy ese límite es “NO significa NO”. El problema es que con frecuencia no se lo respeta. Recordemos la frase de “un hombre llega hasta donde la mujer quiere (o le permite)”. ¿Realmente es así? ¿Las mujeres logran ponerle freno a las conductas indeseadas de los hombres? Lo dudo mucho, y las violaciones son un claro ejemplo de que no es así. Sin embargo, como bien señaló el grupo de francesas en su comunicado, es imprescindible distinguir la agresión sexual de “la libertad de

importunar, indispensable a la libertad sexual”.⁵ De esa forma, ellas sostuvieron que el “coqueteo” o la seducción insistente o torpe no es un delito, ni la galantería una agresión machista. Ellas discreparon de mezclar discursivamente actos no agresivos con otros que sí lo son. Además, aunque las feministas de la dominación dicen que la sexualidad masculina conlleva inherentemente el riesgo de la violencia, bastaría preguntarles a las lesbianas si entre ellas no ocurren abusos y acoso en sus relaciones para así ver que todo, la vulgaridad, los celos y la ignorancia afectiva, son características humanas presentes en personas de todas las orientaciones sexuales.

En nuestra sociedad la sexualidad ha sido conceptualizada culturalmente como una necesidad de los hombres que las mujeres satisfacen; algunas lo hacen amorosa y gratuitamente, otras cobran abiertamente y las más intercambian “favores sexuales” en un amplio conjunto de arreglos que van desde regalos hasta promociones laborales. Como supuestamente los hombres “necesitan” más sexo que las mujeres, los intercambios del tipo *quid pro quo* —una cosa por otra— son muy comunes. ¿Eso es acoso, o las mujeres consienten, aunque sea de forma interesada o coaccionada? Esa sexualidad instrumental —tengo sexo contigo para conseguir algo— es diferente de la sexualidad expresiva —tengo sexo contigo porque te deseo—, y es parte de los usos y costumbres de hoy y de siempre. Las mujeres han usado —y lo siguen haciendo— su capital erótico¹⁴ para obtener seguridad, ascenso laboral, riqueza o incluso para sobrevivir (Hakim, 2012). ¿Hay que acabar con los intercambios instrumentales? Quizá, pero para erradicar la práctica de usar el capital erótico en intercambios desesperados y sordidos con el objetivo de obtener algo a cambio faltaría antes redistribuir el capital económico de tal manera que elimine la precariedad laboral y garantice a todo ser humano acceso a la seguridad social.

Regresando a mi preocupación por los grises, también hay que distinguir las diferencias que hay entre los propios *quid pro quo*. No es lo

5. El periódico *Le Monde* (10 de enero de 2018) publicó el texto de un grupo de escritoras, artistas y psicoanalistas francesas, que fue interpretado como un “ataque” al movimiento #MeToo, cuando lo que proponía era un deslinde ante la postura de juzgar mediáticamente y denunciaba el extremismo de considerar todo requerimiento sexual como acoso. En mi libro reproduzco la versión en español de dicho documento (Lamas, 2018).

mismo la actriz que se acuesta con el director o productor que una mujer refugiada a quien una autoridad le exige “favores sexuales” para darle “protección”, o incluso comida, como tampoco lo es la situación de la empleada que busca así un aumento de salario. Indudablemente no todas las transacciones de “favores sexuales” son iguales y muchas resultan abusivas. Sin embargo, calificar este tipo de intercambios como “acoso” pone la atención en los supuestos acosadores sin visibilizar el modelo socioeconómico/laboral que favorece este tipo de conductas. Tal vez sería más sensato desarrollar un nuevo vocabulario que distinga las diferentes características de esos intercambios, sin estigmatizarlos a todos. ¿Qué ocurre socialmente cuando todo se califica de acoso? Por lo pronto se mezclan los *quid pro quo* consentidos con el conjunto de “usos y costumbres” machistas, entre los que destaca el acoso callejero con distintas conductas masculinas que las mujeres padecen en el espacio público, un día sí y otro también, y que indudablemente hay que erradicar.

Más que reiterar que en México hay muchísimas mujeres que son víctimas de abusos sexuales y también de acoso callejero, laboral y escolar, mi objetivo es revisar por qué hay cada vez más mujeres que frente a una molestia o un agravio menor se colocan en la posición de víctimas. En relación con esto vale la pena recordar cómo la politóloga Wendy Brown eligió el término *injury* –que se puede traducir como “daño”, “herida”, “dolor”, “perjuicio” o “agravio”– para analizar una característica de los reclamos ciudadanos en el neoliberalismo. En su libro *States of Injury* (1995), ella califica de “vínculos heridos” (*wounded attachments*) a identidades cuya relación con el Estado se define por el daño, el agravio o el dolor, y analiza cómo las identidades victimizadas alientan nuevas formas de poder y control. Según Brown, la trampa de ese tipo de identidad –una identidad de víctima perenne– consiste en que, al legitimar al Estado y su ley como “protectores” y representar a las personas heridas/dañadas/agraviadas como necesitadas de esta protección estatal, dicha “protección” se convierte en una forma de sujeción. Brown analiza la forma en que ciertos proyectos políticos contemporáneos refuerzan las propias configuraciones y efectos de poder que buscan eliminar, y hace una incisiva interpretación al respecto de los reclamos que las feministas le hacen al Estado acerca de la “justicia de género”. Esta politóloga

manifiesta su preocupación por la manera en que los objetivos políticamente emancipadores del feminismo se diluyen cuando se acude al Estado para que controle, e imponga, ciertas prácticas de dominación masculina. Resulta muy esclarecedor su énfasis en los peligros de luchar desde una identidad herida/agraviada/dañada por objetivos políticamente emancipatorios apelando a instituciones represivas y despolitizadoras del régimen.

La abogada feminista Tamar Pitch manifiesta su asombro de que “cualquiera que haya sufrido cualquier delito o incivilidad es víctima” (2009, p. 122). Además, no es lo mismo ser víctima que centrar toda la identidad en la condición de víctima. La narrativa de las feministas de la dominación, que representa a todas las mujeres como víctimas potenciales, lamentablemente ha propiciado una perspectiva victimista inquietante, que instala una actitud acrítica y pervierte una exigencia legítima de reparación al persistir todo el tiempo en el lamento y la exigencia. Las mujeres son sujetos que pueden decidir, y la multiplicidad existente de mujeres genera una multiplicidad de acciones y posiciones: hay mujeres que ponen freno a los abusos o al acoso, seguramente hay mujeres abusadoras y acosadoras, e incluso debe de haber mujeres privilegiadas que no han sido abusadas ni acosadas.

Sin embargo, la narrativa que más se escucha es la de que todas las mujeres son víctimas potenciales y esto, como subraya Pitch, produce efectos perversos

tanto sobre la autoconciencia, el sentido de sí de las mujeres, como sobre el tipo de acción política para llevar a cabo y, por último y más en general, sobre un clima cultural ya muy afectado por la respuesta represiva que se le da al sentido de inseguridad difuso en nuestras sociedades (2009, p. 123).

Además esta abogada feminista insiste en que la cuestión a analizar no es solamente la de la utilidad y eficacia del derecho penal para abordar ciertos actos impropios, sino también lo que supone la reducción de las mujeres al papel de víctimas, porque “simplifica el contexto y la complejidad de las relaciones entre los sexos” (2009, p. 121). Esto es toral.

Pitch reflexiona acerca de cómo las mujeres con el estatuto de “víctimas” acaban por “necesitar cada vez nuevas demandas de penalización para mantenerse visibles en la escena pública” (2009, p. 121).

No calibrar el peso apabullante que tiene la cultura en los seres humanos lleva a que se vean como cuestiones individuales lo que son conductas aprendidas socialmente. Esto también lo apunta Tamar Pitch, al criticar que el derecho penal da exclusivamente la responsabilidad al ofensor cuando a menudo las violencias contra las mujeres se deben a la influencia de contextos culturales o condiciones sociales, lo que produce una “implícita individualización de la responsabilidad y el riesgo de la simplificación del escenario” (2009, p. 121). Por eso se interpretan las violencias como “una confrontación concreta entre la malvada intencionalidad del ofensor y la víctima inocente y pasiva” (2009, p. 121), lo cual invisibiliza el papel que juegan las causas sociales de esos actos. Eso también ocurre con la perspectiva penal, que reduce una compleja problemática social al enfrentamiento de una víctima y su victimario. Aunque los abusadores tienen una responsabilidad por sus acciones, con frecuencia no comprenden por qué se los castiga, ya que están llevando al acto un elemento del mandato cultural de la masculinidad. En ese sentido, una tarea pendiente es la transformación de los mandatos culturales y no hay que desestimar lo lento y difícil que va a ser cambiar muchas creencias culturales acerca de “lo propio” de los hombres y “lo propio” de las mujeres.

Las propuestas y reacciones feministas ante las expresiones sexualizadas

Tanto por la pluralidad cultural del mundo como por los distintos niveles socioeconómicos y educativos existentes, no existe una única visión acerca de si ciertas expresiones o conductas con alusiones o connotaciones sexuales son “buenas” o son “malas”. Lo que es aceptable en cierta localidad es rechazado en otra; lo que es común en una gran ciudad en otra ya no lo es. También las valoraciones tienen sesgos de clase y de edad, y así podríamos seguir contrastando cada acto específico. Por eso, lo que empieza a generalizarse es que, en lugar de prohibir ciertas conductas

sexuales, se opte por prohibir llevarlas a cabo sin el consentimiento de la otra persona. Y así, aunque empieza a haber cierta coincidencia acerca de la importancia del consentimiento, también comienzan a aparecer dificultades al tratar de definir más concretamente qué implica “consentir”: ¿autorizar, dejar hacer, permitir, no impedir? El consentimiento en materia sexual suele estar atravesado por ambivalencias y contradicciones, lo que lo convierte en una fuente inagotable de confusiones y conflictos: ¿A qué se consiente, para qué se consiente y, sobre todo, cómo se consiente?

Janet Halley (2016) explica la dificultad que supone concebir el consentimiento como una acción transparente. Ella consigna la existencia de al menos tres tipos de consentimiento: el consentimiento positivo, que es claro en lo que quiere; el coaccionado, que acepta constreñido; y el performativo, que comunica semióticamente estar de acuerdo. El *quid pro quo* es un ejemplo de consentimiento constreñido, mientras que los suspiros y los gemidos en pleno faje suelen ser considerados consentimiento performativo. Halley analiza algunos problemas que surgen en los intercambios sexuales, que van desde el remordimiento *post facto* hasta todo tipo de dudas, ambigüedades y contradicciones a lo largo del encuentro. Las dinámicas subjetivas generan situaciones como las que revisa esta abogada: cuando alguien manda señales de aceptación (consentimiento performativo) o incluso cuando consiente claramente pero luego se arrepiente y alega que en realidad no quería. En países con gran juridificación esto se convierte en un pleito legal que puede durar años.

Además, aunque los distintos #MeToo mexicanos exhibieron una gravísima problemática de prepotencia machista, abuso de poder y perversión psíquica, también dejaron entrever algo que todos sabemos que existe: que en ambientes de trabajo y estudio surgen enamoramientos y relaciones sexuales. Aunque la mayoría de las instituciones educativas prohíbe expresamente las relaciones amorosas entre docentes y estudiantes, y también en muchos espacios laborales se da una prohibición similar entre jefes y subordinados, no se acaba por decreto con la atracción sexual ni los sentimientos amorosos. Y como ocurre con todo en la vida, en algunos casos esas relaciones se resuelven de maneras positivas y en otros de forma negativa. A eso se suma que en esos espacios

laborales y escolares se dan procesos de mentoría, que en ocasiones generan intercambios tipo *quid pro quo*. Algunos de estos intercambios se mantienen en secreto hasta que se da una desavenencia y entonces salta el conflicto. Lo que inició con consentimiento, cuando una de las partes lo termina produce dolores, traiciones y resentimientos afectivos que se mezclan con cuestiones profesionales. Esto va armando un entramado emocional de despecho y venganza muy difícil de destejer.

Por todo ello resulta un tanto simplista abordar las cuestiones éticas relativas a la sexualidad solamente desde el consentimiento positivo, pues hay muchos otros elementos culturales y psíquicos que inciden. Una consigna que han impulsado las jóvenes es la de “NO significa NO”, y he escuchado de algunas de mis estudiantes –jóvenes urbanas que asisten a la UNAM y al ITAM– que ya han impuesto esta regla en sus encuentros sexuales. Me ha sorprendido que, por ejemplo, lo hagan incluso cuando los prolegómenos sexuales –el “faje”– van muy adelantados. Estas jóvenes –tengo la impresión de que son todavía una minoría– ya no dan por sentado que fajar con un hombre implica “llegar hasta el final”, y reivindican su derecho a decir “No” aun cuando estén en una circunstancia avanzada del proceso, como desnudarse junto al susodicho. No sé si eso también sea lo que esperan sus compañeros, pero esta modificación en las expectativas femeninas respecto a consumir la relación heterosexual es otro indicador de la mutación en curso de las relaciones entre mujeres y hombres. Indudablemente los tiempos están cambiando, y los hombres heterosexuales tendrán que ir asimilando las nuevas reglas, es decir, el nuevo “contrato sexual”. Estos cambios van de la mano de muchos otros: la fluidez de género, la bisexualidad, la asunción de un deseo polimorfo, las incursiones en un lesbianismo “políticamente correcto”, etc. Junto a esa diversidad de deseos y experiencias se está dando una contundente –y a veces tajante– reacción de rechazo a ciertos usos y costumbres tradicionales en lo íntimo, al mismo tiempo que se exigen más y mayores castigos en lo público.

Aunque para muchas feministas el punitivismo se perfila como un camino para abordar el problema, resulta muy alentador que jóvenes abogadas feministas estén cuestionando el enfoque punitivo. El 24 de abril, a un mes de iniciado el escándalo producido por los primeros #MeToo,

el Círculo Feminista de Análisis Jurídico llevó a cabo el Conversatorio “Lecciones del #MeToo en México”, organizado en dos mesas: “Razones y conformación del #MeToo”, con la participación de una defensora popular y tres abogadas,⁶ y “Lecciones del #MeToo al movimiento y a los entes públicos y privados” con la participación de tres abogadas y una periodista.⁷ La experiencia de litigio de las abogadas enmarcó el Conversatorio en ciertas preocupaciones: la posibilidad de exigir debido proceso en nuestro deficiente Estado de derecho, el muy desigual acceso a la justicia, la carencia de mecanismos seguros para las denuncias, la falta de personal capacitado para atenderlas, entre otras. Un tema ineludible fue el de las denuncias anónimas, que son válidas legalmente, pues hay canales para realizar de manera confidencial una denuncia. Sin embargo, ¿puede ser una denuncia simultáneamente anónima y pública? Con varios de los #MeToo el anonimato resultó ser un arma de doble filo: por un lado facilitó que muchas mujeres se atrevieran a plantear las infamias que habían vivido, pero también se prestó a que varios hombres se declararan calumniados. ¿Dar públicamente el nombre del supuesto abusador violenta su presunción de inocencia? Los #MeToo mexicanos se arriesgaron y algunos aludidos protestaron; unos lo hicieron por escrito, otros recurrieron a las amenazas e incluso un profesor del Colegio de México anunció, en entrevista con Carmen Aristegui, que iniciaría un litigio por “daño moral”. En el Conversatorio, la abogada Karla Micheel Salas planteó el conflicto que existe ante el “derecho a la imagen pública”.

Otras intervenciones giraron en relación a cómo reparar el daño. ¿Cómo se resarce un abuso sexual? A diferencia de otras activistas feministas, que están atrincheradas en la exigencia del castigo, las abogadas coincidieron con otros juristas en que reprobado una acción no conduce ineluctablemente a castigar a quien la hizo (Gargarella, 2018). En los casos que les ha tocado litigar, las mujeres no quieren meter al tipo a la cárcel, solo quieren que reconozca que estuvo mal lo que hizo y

6. En esa mesa participaron Lulú Barrera de Luchadoras, Amaranta Valgañón de Equis, Estefanía Medina de Tojil y Karla Micheel Salas, conocida abogada feminista.

7. En esa mesa participaron Lucía Núñez del CIEG, Ana Velázquez del Círculo Feminista de Análisis Jurídico, Estefanía Vela del CIDE y Claudia Ramos de Animal Político.

que ofrezca una disculpa. Sin embargo, en México estamos lejos de propiciar que el infractor reciba una amonestación para que comprenda lo que provocó su acción y se disculpe. Encima, muchísimas mujeres –agraviadas y no agraviadas– exigen más y mayores castigos pues creen, equivocadamente, que se logra más justicia cuando se aplican castigos más duros o prolongados. La criminóloga española Elena Larrauri critica a ciertas feministas que se niegan a aceptar la posibilidad de responder de manera no punitiva, e incluso tienen reacciones airadas cuando enfrentan una resistencia crítica al punitivismo. Dichas feministas dicen que no se toma suficientemente en serio el dolor de las víctimas e intentan zanjar cualquier discusión apelando a la extrema gravedad de la violencia hacia las mujeres. Esta actitud genera la equívoca creencia de que “sólo quien está a favor de penas más severas defiende los intereses de las mujeres” (Larrauri, 2007, p. 68). Este tipo de reacciones también han surgido en nuestro país ante las propuestas de no aplicar penas privativas de libertad por incidentes no graves y buscar otras formas de resolución del conflicto. Es un despropósito total plantear que ante una palabra, un gesto o incluso una mirada con deseo debe haber forzosamente un castigo, tipo la expulsión escolar o el despido laboral. Afortunadamente, en el Conversatorio las jóvenes abogadas hablaron de buscar formas alternativas de resolución de conflictos en oposición al punitivismo.

Hace tiempo la abogada feminista Tamar Pitch señaló que cuando las mujeres recurren al derecho penal, no piensan cuál es el precio que pagan o el beneficio que obtienen de lo que implica “el uso de un instrumento típico de la represión institucional por parte de un movimiento cuyo objetivo es la libertad femenina” (2009, p. 119). Esta jurista recuerda que para que un fenómeno sea tipificado en el lenguaje normativo de la ley, hay que simplificarlo. La reglamentación penal requiere precisión para evitar una excesiva discrecionalidad de los jueces, y ella explica que ello “supone casi siempre una traición a las demandas, muy a menudo complejas, de sujetos colectivos, que hacen referencia generalmente a problemas sociales y culturales con múltiples implicaciones, las cuales, inevitablemente, en esta traducción al lenguaje penal se pierden” (2009, p. 120).

Aunque el estallido de los #MeToo mexicanos quebró el silencio que encubría prácticas nefastas y, al visibilizarlas, hizo que se empiecen a ver como inadmisibles, no logró establecer con claridad la importancia de llevar a cabo procesos justos. Varias instituciones – universidades, empresas, oficinas gubernamentales– reaccionaron expeditivamente despidiendo a los acusados de los #MeToo mexicanos, con la intención de dar así una clara señal de que no permitirían más abusos. Esas reacciones tajantes, dirigidas a aplacar en lo inmediato las protestas y el escándalo, generan aplausos al mismo tiempo que agudizan el espinoso problema de ausencia de presunción de inocencia. ¿Qué hubiera pasado si en lugar del despido fulminante se hubiera iniciado una investigación y se hubiera escuchado a los involucrados? No hubiera habido aplausos, pero tal vez se habrían encontrado las fallas institucionales que facilitaron o desatendieron los incidentes. En lugar de llevar a cabo actos justicieros o tratar de hacerse justicia por cuenta propia, hay ciertas reglas y procedimientos que toca construir y cumplir si se quiere armar un encuadre de justicia para atender el problema.

En los conflictos por acoso se suelen enfrentar dos palabras y es necesario garantizar un tratamiento cuidadoso de las acusaciones que a la vez cuestione los resabios de raigambre patriarcal insertos en la doble moral vigente y detenga los términos denigratorios hacia todo acusado, pues conllevan un menoscabo público de su reputación antes de que se defina o no su culpabilidad. Así como es imperativo tomar en serio la denuncia de acoso, también es crucial que haya un proceso justo y eso implica juzgar conforme a las leyes y sin consideraciones personales, morales o políticas. Que cualquier persona acusada de un delito tenga la posibilidad de defenderse es un logro civilizatorio que hay que proteger, y la presunción de inocencia no implica de ninguna manera una mengua a los derechos de la persona que acusa. Lo que necesitamos en México es la existencia de juzgadores competentes y capacitados en perspectiva de género, o sea, en una perspectiva que valore el peso de los mandatos de la cultura en las relaciones y reacciones humanas. De lo contrario, la reacción improvisada de estas instituciones será deficiente y más cercana a la venganza, como impulso personal, y no a la justicia, como expresión civilizatoria.

A guisa de conclusión

En México, en nuestro contexto de lucha ciudadana por erradicar la impunidad y por el establecimiento de un verdadero Estado de derecho, los *#MeToo* han posicionado en la agenda pública el tema del acoso y los abusos. Desgraciadamente ya empiezan a circular iniciativas de ley de corte punitivista para castigar “más y mejor” a los infractores. ¡Qué lástima! En lugar de recurrir fácilmente a subir las penas, nuestros legisladores y gobernantes deberían ir pensando en impulsar intervenciones culturales, que transformen las simbolizaciones en el imaginario social. Esa labor a largo plazo debe ir de la mano de definir con claridad y de forma explícita lo que se considera una conducta impropia. Muchas instituciones –empresas, universidades, fábricas, oficinas públicas– tienen códigos de conducta internos, donde se establece que no se aceptan “malas conductas”, pero sin explicitar qué tipo de conductas son esas; y aunque el código de conducta suele ir en sintonía con la legislación vigente y con ciertos parámetros culturales convencionales respecto a qué se vale y qué no, también es común que reproduzca creencias que provienen de la doble moral. Esto pasa con las leyes de nuestras entidades federativas que, además de que tipifican de forma distinta el abuso, el acoso y el hostigamiento sexual, reproducen creencias de la doble moral, como el “atentado al pudor” y hablan de “lascivia”.

Aunque mi reflexión no va encaminada a plantear soluciones respecto de qué hacer ante los casos de abuso y acoso sexual, me resulta evidente que para cambiar mentalidades se necesitan más políticas culturales y más educación sexual, al mismo tiempo que menos castigos y más debate público. El diálogo se perfila como un camino eficaz, y pongo un ejemplo; a diferencia de lo que ocurre en la UNAM, donde estudiantes encapuchadas cuelgan en una especie de “tendedero” de ropa carteles con los nombres de maestros supuestamente acosadores, en Argentina, en la Universidad de Tucumán, las jóvenes han optado por la estrategia del diálogo: un grupo de ellas invita a hablar al profesor acosador, le explican que su conducta les resulta inaceptable y se lo conmina a que la abandone. Lo interesante ha sido descubrir que, aunque unos docentes sabían muy bien que estaban haciendo algo malo, otros tenían tan

naturalizadas esas actitudes que no se daban cuenta y se avergonzaron, ofreciendo cambiar. Esta manera de abordar el problema fortalece a las estudiantes y permite una rectificación e incluso en algunos casos una verdadera toma de conciencia del profesor.

Finalmente, al explorar y registrar las reacciones psicopolíticas que han suscitado los #MeToo, comparto con varias feministas una inquietud ante la simplificación discursiva de las relaciones entre los hombres y las mujeres. Sin duda estas relaciones –sexuales, laborales, amistosas, familiares, etc.– están atravesadas por prácticas de poder, pero no en una sola dirección. Pese a que existe cierto código compartido –el “sentido común”– respecto de la expresión del deseo y a conductas de connotación sexual, también existen ambigüedades y emociones personales que hacen fácil equivocarse respecto de la intencionalidad o la maldad de quien las lleva a cabo.

Esto me recuerda las dificultades dentro del propio movimiento para dialogar y debatir entre nosotras. Con la aparición del #MeToo empezó a circular una interpretación que contraponía generacionalmente a las feministas de la segunda ola con las jóvenes *millennials*. Dicha interpretación, que carece de sustento empírico, opone binariamente a las feministas a partir de la edad, olvidándose de otras diferencias sustantivas como la clase social, la condición étnica y la ideología política, que también inciden en los posicionamientos. Creer que los desacuerdos entre las posturas feministas se deben a la diferencia de edad es no visualizar la complejidad de posiciones que atraviesan las generaciones y también es desconocer los procesos que desde hace muchos años han venido confrontando a las activistas al grado de que se habla de las *sex wars*.⁸ La sexualidad, el consentimiento, la agencia y la regulación legal han sido cuestiones que han polarizado a los diversos feminismos en varios países, y reducir esa complicada disputa a una cuestión generacional elude abordar la profunda discrepancia política que existe en el movimiento.

La desigualdad entre mujeres y hombres, así como formas nefastas de dominación, violencia y discriminación, siguen reproduciéndose día

8. Las *sex wars* o guerras en torno a la sexualidad aparecen desde inicios de los años 70. Los temas principales han sido la pornografía, el comercio sexual y, más recientemente, el acoso sexual. Para una visión sobre el conflicto entre feministas ver Vance (1984) y Duggan y Hunter (1995).

con día. Al dar a conocer sus experiencias, al hablar de sus sufrimientos, las denunciante de los #MeToo han mostrado un lado del problema. El debate acerca de qué hacer con el abuso y el acoso tiene una dimensión política tal que obliga a interrogarnos acerca de las certezas culturales que producen y alimentan injusticias sociales. ¿Qué tipo de sociedad queremos construir?, ¿una que restrinja todas las expresiones sexualizadas, aunque no sean abusadoras ni agresivas?

Es innegable que el orden social patriarcal que persiste también vulnera a los propios varones. Recuerdo las palabras del abogado Duncan Kennedy que se pregunta “si será posible que hombres y mujeres heterosexuales vivan su sexualidad y sientan placer dentro del régimen actual sin colaborar con la opresión” (2016, p. 12). No sé si eso será factible pronto, pero me parece que como cada ser humano es resultado de lo que Bourdieu califica como *habitus*, es decir, de maneras de sentir y de conducirse en la vida estructuradas en gran medida por su lugar social, una tarea impostergable es la de también entender así la conducta de los abusadores y acosadores. Comprender no es avalar, ni explicar tampoco es justificar. Pero si los seres humanos somos troquelados por los mandatos de la masculinidad y la feminidad sin que muchas veces se cobre conciencia de ello, ¿no habría que visualizar la forma en que tal vulnerabilidad humana se construye para poder entonces transformar las condiciones subjetivas de su existencia? En ese sentido, si queremos desarrollar mejores respuestas, personales e institucionales, es necesario no solo repudiar y denunciar a esos hombres, sino también poner atención en un aspecto central del fenómeno: su subjetividad. En el debate actual en México sobre las masculinidades tóxicas hay señalamientos oportunos que valdría la pena tomar en cuenta.⁹

Hace años Freud ([1930] 1983) planteó que el deseo humano no tiene más límite que el que la cultura logra imponerle, y nombró a la represión de la sexualidad que la sociedad inflige en aras de sus ideales como “el malestar en la cultura”. Son muchas las cuestiones acerca de ese “malestar” sobre las que hay pensar y debatir, y me sumo a lo que ya han

9. Dos publicaciones recientemente aparecidas en 2018 que aportan al respecto son la de Juan Carlos Ramírez Rodríguez y Norma Celina Gutiérrez de la Torre y la de Luis Gerardo Ayala Real y Luis Fernando Rodríguez Lanuza.

señalado otras compañeras: a convocar a un ejercicio de reflexividad autocrítica a quienes, pese a todas las diversidades y tendencias, nos asumimos feministas. Precisamente ahí, en ese terreno pleno de disputas políticas y personales, el debate de ideas desempeña el papel de instrumento colectivo de emancipación.

Bibliografía

Ayala Real, Luis Gerardo y Luis Fernando Rodríguez Lanuza (coords.) (2018). *Masculinidad, crimen organizado y violencia*. México: Universidad Autónoma de Querétaro y Colofón.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Brown, Wendy (1995). *States of Injury. Power and Freedom in Late Modernity*. New Jersey: Princeton University Press.

Colectiva de artistas (2019). *Destruir el patriarcado, no reciclarlo*. <https://antagonismorp.wordpress.com/category/noticias/>

Duggan, Lisa y Nan D. Hunter (1995). *Sex Wars. Sexual Dissent and Political Culture*. Nueva York: Routledge.

Foucault, Michel (2019). *Historia de la sexualidad 4. Las confesiones de la carne*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Freud, Sigmund ([1930] 1983). El malestar en la cultura. En *Obras Completas*. Vol. 21. Buenos Aires: Amorrortu.

Gargarella, Roberto (2018). *¿Castigar al prójimo?* Buenos Aires: Siglo XXI.

Hakim, Catherine (2012). *Capital erótico*. Barcelona: Debate.

Halley, Janet (2006). *Split Decisions. How and Why to Take a Break from Feminism*. Princeton: Princeton University Press.

Halley, Janet (2016). The Move to Affirmative Consent. *SIGNS*. 42(1), 257-279.

Kennedy, Duncan (2016). *Abuso sexual y vestimenta sexy*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Lamas, Marta (2018). *Acoso ¿Denuncia legítima o victimización?* México: Fondo de Cultura Económica.

Larrauri, Elena (2007). *Criminología crítica y violencia de género*. Madrid: Trotta.

Leites, Edmund (1990). *La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna*. Madrid: Siglo XXI.

Monsiváis, Carlos ([1970] 2017). *Necrología de la tradición: catálogo de instituciones mexicanas recientemente fenecidas*. En *Días de guardar*. México: ERA.

Paréntesis Violeta (2019). *Ante el estruendo y el silencio, hagamos un paréntesis violeta*. <http://revistafurias.com/ante-el-estruendo-y-el-silencio-hagamos-un-parentesis-violeta/>.

Pitch, Tamar (2009). Justicia penal y libertad femenina. En Gemma Nicolás y Encarna Bodelón (comps.), *Género y dominación. Críticas feministas del derecho y el poder*. Barcelona: Anthropos.

Ramírez Rodríguez, Juan Carlos y Norma Celina Gutiérrez de la Torre (2018). *Hombres y políticas de igualdad de género: una agenda en construcción*. México: Universidad de Guadalajara.

Rozitchner, León (1982). *Freud y el problema del poder*. Buenos Aires: Folios Ediciones.

Vance, Carol S. (ed.) (1984). *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge/Paul Kegan.

Weeks, Jeffrey (1998). *Sexualidad*. México: PUEG/UNAM/Paidós.

Yébenes, Zenia (2 de abril de 2019). Ayer, ante el suicidio de Armando Vega-Gil hubo muchas reacciones [posteo]. *Facebook*.

Tercera parte

**Feminismos: historia,
cultura y política**

La radicalización democrática feminista*

En este ensayo me concentro en el proceso de una tendencia del feminismo latinoamericano: la que pasa de la protesta rabiosa a una intervención cada vez más profesional en la política nacional.¹ Sé que al abordar esquemáticamente dicho proceso dejo fuera cuestiones importantes, sin embargo considero relevante el análisis de ciertas experiencias vividas, relativas a la articulación de las aspiraciones políticas del movimiento con el desarrollo de un trabajo más público. Alentar un debate político siempre necesario es el espíritu que anima esta reflexión autocrítica.

De lo político a la política

En general, la tradición feminista vincula la política a un ejercicio del poder en cualquier ámbito, en el sentido que Chantal Mouffe señala como político a partir de una interesante reflexión sobre el trabajo clásico de Carl Schmitt: allí donde existe una relación de poder hay una relación política que puede potenciarse o interrumpirse. Pero al asociar así política con poder, muchas activistas desarrollan un cierto rechazo o desprecio por cualquier actividad que signifique gestión o negociación política. Al asumir esta idea totalizante de lo político (expresada en la

* Extraído de Lamas, Marta (2000). La radicalización democrática feminista. En Benjamín Arditi (ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad.

1. Como he sido activista de lo que voy a analizar, reconozco de antemano el riesgo de parcialidad en esta reflexión.

reivindicación clásica del feminismo: “lo personal es político”), el movimiento ha relegado el desarrollo de la política como práctica y ha tenido problemas para insertarse en la dinámica política local.

Ambas concepciones –lo *político* como todo lo que se vincula al ejercicio del poder y la *política* como negociación y gestión– coexisten, se cruzan y entran en conflicto. En México, y en otros países latinoamericanos, el movimiento feminista ha dedicado muchos esfuerzos a impugnar y denunciar las acciones de gobierno y de partidos, y menos a dialogar con las autoridades o a construir alianzas políticas. Apenas recientemente el movimiento se inserta en las dinámicas nacionales vía el ejercicio ciudadano de sus militantes y de su exigencia a participar en la formulación de políticas públicas.

La dinámica política del movimiento se caracteriza por la conjunción de por lo menos dos elementos. Por un lado el pensamiento “mujerista”, entendiendo por esto una concepción que esencializa el hecho de ser mujer, idealiza las condiciones “naturales” de las mujeres y mistifica las relaciones entre mujeres. Una típica actitud mujerista es hablar en nombre de las mujeres, como si estas tuvieran una posición uniforme en la sociedad. Por otro lado, en esta dinámica confluye una política arraigada en la identidad, en el sentido en que las feministas han construido su práctica política a partir de su identidad como mujeres, favoreciendo un discurso político-ideológico cercano al esencialismo: las mujeres somos, las mujeres queremos, etc. Este discurso, que facilita un enganche identificatorio, dificulta la articulación con la política nacional.

Aunque en sus inicios² el movimiento feminista logró construir para sí una presencia en el espacio público, no pudo traducir sus propuestas al lenguaje de las transacciones políticas, ni volvió comprensible su discurso en otros sectores. Como la tesitura desde la cual las feministas planteaban sus demandas estaba hiperradicalizada, poco a poco el discurso del movimiento se tiñó de la lógica del todo o nada. Esto, junto con la negativa a aceptar formas políticas tradicionales, pues la lógica organizativa de los grupos feministas, en especial, las cuestiones relativas

2. Me refiero aquí no al surgimiento feminista que ocurrió a finales del XIX o principios del XX, sino al resurgimiento que se da en América Latina en los años 70.

al liderazgo y la representación, eran distintas de las asumidas por los demás actores políticos, encerraron a los grupos feministas en su utopía revolucionaria y los volvieron políticamente ineficaces.

El rechazo a concentrar en unas pocas la voz de todas se volvió un problema constante, muy significativo. Por un lado, la negativa a designar representantes enmascaró un afán competitivo, cargado de sentimientos negativos, y se convirtió en un freno del desarrollo político de algunas compañeras. Por el otro, la visibilidad adquirida por determinados grupos o por ciertas integrantes del movimiento generó malestar y animadversión. Los conflictos se exacerbaban al convertirse unas cuantas “caras públicas”, en el lenguaje de los medios de comunicación, en “líderes” del movimiento. Irritó demasiado esta publicidad, impuesta por la lógica comunicativa de masas como “representación”.

Al actuar a través de grupos identitarios y no establecer relaciones políticas con otras fuerzas, el movimiento se aisló y se excluyó a sí mismo de la *realpolitik*. Sin canales de comunicación más formales, las posturas del movimiento se ignoraron o fueron manipuladas por los medios de comunicación. Sin figuras visibles, se “invisibilizó” la actividad feminista en el ámbito nacional.

En muchos países, entre ellos México, el costo político de dirigir los esfuerzos a conseguir un espacio y un reconocimiento dentro de la izquierda fue alto. Las feministas se apartaron de procesos políticos más amplios, restringiendo su perspectiva global. Además, la ausencia de una cultura democrática interna en el manejo de los problemas surgidos por la multiplicidad de concepciones y niveles de conciencia que se expresaban desgastó a los grupos.

En este contexto, no solo los escollos derivados de las propias demandas feministas, en especial la de aborto, obstaculizaron un desarrollo político, con consensos y estrategias unitarias de acción; el movimiento también debió lidiar con la inmadurez política de sus militantes, y con sus conflictos afectivos. Es sabido que mucha de la dinámica de la acción colectiva tiene incentivos y necesidades psicológicas. Desde cierta postura radicalizada del feminismo “luchar” fue un fin en sí mismo, haciendo a un lado el resultado de la lucha. Así, un sinnúmero de activistas se intoxicaron con su propio radicalismo y dedicación, felices por las horas

sacrificadas a la militancia, embriagadas con “identidad” y sin gran interés por incidir en la vida pública del país. La ideología “mujerista”, la visceralidad y las dinámicas de encapsulamiento (con sus grupos de iniciadas), no obstante su singular ineficacia, gratifican en el plano personal. De allí la persistencia inquietante de muchas feministas en la doble vertiente del ensimismamiento identitario: victimista y narcisista.

Además, al no conseguir la participación política en el plano nacional, a los grupos feministas los afectó el cruce subterráneo de vinculaciones o agravios íntimos que, en la marginalidad política, intensificaron reacciones aparentemente irracionales, y fue casi insuperable la dificultad para establecer relaciones políticas no personalizadas.

El mujerismo, clave en la resistencia para aceptar liderazgos, hizo de la representatividad un problema crónico. ¿Si todas somos iguales, cómo “distinguir” a una como líder? Según Celia Amorós (1987) el conflicto ontológico de la mujer para alcanzar su calidad de sujeto y de ciudadana radica en que en el espacio público los sujetos del contrato social se encuentran como iguales; las mujeres, relegadas al espacio privado, quedan excluidas.³ Como en el espacio privado no hay poder ni jerarquía que repartir, se convierte en un espacio de lo indiscernible, donde las mujeres se vuelven, en palabras de Amorós, “idénticas”, o sea, sustituibles por otra que cumpla esa función femenina. Esta vivencia de las mujeres como idénticas obstaculiza el diferenciarse entre sí, el reconocer jerarquías. Además, debido a la forma de vinculación de las mujeres con el mundo –el amor como vía de significación, el “ser para los otros”– las feministas desarrollan una lógica amorosa –todas nos queremos, todas somos iguales– que no les ha permitido aceptar conflictos y diferencias. Para que las mujeres emerjan como sujetos políticos plenos, como ciudadanas, es preciso desmontar este entretejido de autocomplacencia y, como señala Amorós, dejar de ser idénticas.

Al intensificarse estos conflictos, la primera etapa del resurgimiento feminista, que vio florecer a distintos grupos y proyectos, cerró su ciclo. Vinieron tiempos de balance interno y de reflujo, así como del surgimiento del movimiento popular de mujeres.

3. Pateman (1988) plantea que bajo el contrato social subyace un contrato previo, el *contrato sexual*.

En los años 80, el rango de la actividad feminista pasó de los pequeños grupos de autoconciencia a modelos nuevos de militancia comprometida, especialmente el de participar asalariadamente en grupos constituidos como asociaciones civiles. Varias feministas, después de enfrentar las estrecheces de la sobrevivencia, se constituyeron en dichas asociaciones (también denominadas organizaciones no gubernamentales, ONG), y solicitaron donaciones y apoyo de agencias internacionales. A diferencia del financiamiento que se obtuvo en otros países latinoamericanos –por ejemplo, en Perú al grupo Flora Tristán y en Chile a La Morada– en México los fondos recibidos no fueron para desarrollar una infraestructura feminista, sino para proyectos relativos a la pobreza, que implicaban un apoyo directo a mujeres de sectores populares. Esto configuró un estilo de trabajo que las mexicanas llamaron “feminismo popular”, y que favoreció el crecimiento de las bases del movimiento amplio de mujeres.⁴

También distintas orientaciones políticas consolidaron la formación de redes temáticas, que funcionaron como estructuras de comunicación, enlace y coordinación. Una función importante de estas “redes de coordinación” fue impulsar la creación de una conciencia de vinculación nacional a lo largo y ancho del país. Las redes propiciaron encuentros en otras regiones y diálogos o enlaces muy significativos con interlocutores externos, como las instituciones académicas, sectores gremiales y algunos funcionarios de la administración pública, sensibles a las demandas del movimiento popular de mujeres. El “feminismo popular” creció, tratando de no imponer una dirección a las acciones populares, pero sí de introducir la reflexión feminista, que simultáneamente empezó a sistematizarse en los recién creados programas de estudio en ámbitos académicos.

Además, al reevaluar la izquierda el papel de la democracia representativa surgieron nuevas disposiciones en torno de la relación con la política tradicional. A raíz de los conflictos sobre el respeto al ejercicio de la ciudadanía algunos grupos desarrollaron una reflexión sobre las

4. Esta tendencia del feminismo “popular”, a la que se le puso el mote de “populárica”, estuvo constituida principalmente por feministas socialistas, mujeres cristianas y ex-militantes de partidos de izquierda. Ver VV. AA. (1987).

diversas experiencias de indefensión ciudadana ante el poder estatal y sus varias vertientes: policial, judicial, burocrático, militar.⁵ Se abrió una nueva dimensión en las conciencias ciudadanas y muchísimas feministas sintieron la urgencia de vías distintas para expresar su inconformidad. Esto no quita que muchas otras ni tomaron en cuenta los procesos locales, pues en su visión del feminismo como opción “revolucionaria” la lucha por la democracia resultaba una cuestión reformista.

La necesidad de integrarse en la dinámica política de sus países condujo a varias feministas al examen severo de la idealización de su práctica política, que aunque se pretenda “diferente”, frecuentemente se da de manera arbitraria y manipuladora, con un manejo negador y “victimizado” del poder.⁶ Fue significativo el cambio de actitud de un sector del movimiento que asumió el pacto político como un mecanismo democrático responsable: se generaron nuevos estilos organizativos –integración a comisiones gubernamentales de trabajo, formación de instancias de consultoría a partidos, alianzas con funcionarias y políticas– y lentamente despuntó la conciencia de que las formas excluyentes de la reivindicación identitaria requiere otra forma de identificación –que podemos calificar como “ciudadana”– fiel al pluralismo y los valores democráticos.

La tentación de la política

Los procesos de democratización en varios países de la región hicieron que un sector sustantivo del movimiento asumiera la necesidad de acciones y negociaciones puntuales, y esto fue modificando lentamente la concepción feminista de la política, especialmente en lo relativo a la relación con el Estado y los partidos políticos. Impulsar una concepción política más afinada requiere de un entendimiento fundamental: democracia significa negociar con los adversarios. Esa concepción no puede

5. La penalización del aborto es otra experiencia más de la arbitrariedad del Estado, solo que el discurso radicalizado del feminismo mexicano no lo formula claramente así, ni de manera tal que se pueda colocar en la agenda política de los partidos y en la agenda pública del gobierno.

6. Los estragos del “mujerismo” y la política identitaria requieren un análisis sobre la relación entre la inmadurez política y la subjetividad que rebasa esta reflexión.

ser incorporada por mujeres que sacralizan su propia identidad: mujeres que se sienten víctimas totales o que se creen en lo fundamental más buenas, sensibles y honestas que los hombres. Estas víctimas y heroínas no consiguen establecer relaciones políticas entre sí y con otras personas. Así, al añejo problema/conflicto sobre el liderazgo y la representación, se enganchó el reto de la articulación con otros grupos políticos.

Estimular el reconocimiento de la diferencia y del conflicto en la práctica política del movimiento, reconocer el ejercicio del poder en su interior; y admitirlo como recurso de transformación fueron los nuevos desafíos. Sin embargo, la persistencia en el imaginario colectivo del movimiento de ciertos mitos manifestó el poder de la política identitaria.⁷

¿Por qué tiene tal potencia movilizadora la identidad?; ¿por qué produce victimismo? Pietro Barcellona plantea que precisamente el “terreno de una recuperación de la subjetividad es la existencia del sufrimiento” (1996, p. 151) y que el mecanismo que opera en esta victimización es cobrar conciencia de sí a partir del dolor. Precisamente una de las características de la política de la identidad es que desarrolla una “conciencia dividida” (Bondi, 1996, p.26) que incorpora, de un lado, el sentimiento de daño y victimización y, de otro, un sentimiento de identidad que deriva en *empowerment*⁸ y crecimiento personal. De ahí se nutren numerosos movimientos sociales, que equiparan la opresión con el conocimiento auténtico y hasta con la virtud, y pretenden que el hecho de sufrir basta para impulsar una propuesta política.

7. Durante el IV Encuentro Feminista Latinoamericano, que se llevó a cabo en Taxco (México) en 1987, un grupo de feministas “históricas” planteó la existencia de 10 mitos, que se entrelazan y se retroalimentan entre sí, configurando un pensamiento que genera una práctica política vulnerable e ineficaz. Estos mitos, que expresaban el tono general de la política feminista en la región, eran: 1. A las feministas no nos interesa el poder; 2. Las feministas hacemos política de otra manera; 3. Todas las feministas somos iguales; 4. Existe una unidad natural por el solo hecho de ser mujeres; 5. El feminismo solo existe como una política de mujeres hacia mujeres; 6. El pequeño grupo es el movimiento; 7. Los espacios de mujeres garantizan por sí solos un proceso positivo; 8. Porque yo, mujer, lo siento, vale; 9. Lo personal es automáticamente político; 10. El consenso es democracia. El tiempo ha erosionado la vigencia de esos mitos, pero en ese momento dominaban el imaginario colectivo del movimiento y expresaban los supuestos de una política identitaria “mujerista” (Birgin *et al.*, 1987).

8. Hay un debate sobre la traducción de este término. Algunas personas optan por apoderamiento (Venier, 1997). Otras utilizan el anglicismo “empoderamiento”. Yo prefiero usar potenciación.

La mancuerna victimización/identidad favoreció el reclamo identitario feminista, pero frenó el desarrollo de una práctica política más amplia, necesaria para avanzar en espacios y demandas ciudadanas o en formas unitarias de organización. El igualitarismo militante del mujerismo paralizó una política eficaz y muchos pequeños grupos feministas acabaron volviéndose *ghettos* asfixiantes, donde la autocomplacencia frenaba la crítica y el desarrollo, y donde resultaba imposible reconocer diferencias para fijar una representación.

Así, quienes vivían el feminismo como un sitio de pertenencia identitaria muy arraigada se sintieron amenazadas y tomaron la crítica a la estructura del movimiento como ataque personal y como una especie de traición o desviación de la supuesta “esencia” feminista. Entonces se empezó a percibir a “las otras” como aquellas que negaban la identidad feminista propia, y la relación entre “nosotras” y “ellas” se convirtió en un antagonismo. A partir de allí, en el campo de las identificaciones colectivas se ahondaron las diferencias de las dos grandes tendencias (radicales y populares) y se configuró la contraposición entre las “feministas de la utopía” y “feministas de lo posible” (una expresión surge durante el VI Encuentro Feminista en El Salvador 1993) que derivaría a la actual de autónomas e institucionalizadas.⁹

Antes, el radicalismo feminista se tradujo en una oposición a cualquier acción conjunta con instancias gubernamentales; hoy, la aparición de nuevos contextos políticos, con amigos y aliados opositores por primera vez en el poder, enriquece y vuelve complejo el panorama. La lucha de grupos de oposición por llegar a ser gobierno da un giro a muchas aspiraciones feministas. Simultáneamente, grupos de activistas hartas de la mera expresión declarativa de los valores feministas, reconocen que el avance del movimiento pasa también por una mayor participación, y ocupan puestos en las estructuras partidarias y gubernamentales.¹⁰

9. Estas definiciones, impuestas por las autonombradas autónomas, son cuestionadas por las denominadas institucionalizadas, que argumentan, a su vez, que institucionalizarse no implica perder autonomía. Además, existe una tercera postura, autodenominada “ni las unas ni las otras” (Gargallo, 1997; Birgin, 1997).

10. En concreto, en la Ciudad de México con el triunfo de la oposición de izquierda, hay un reposicionamiento de las tareas feministas en este nuevo contexto político.

Además, las ideas sobre la participación ciudadana estimulan la necesidad de influir las políticas públicas, lo cual se expresa en diversas formas en torno a las demandas que cohesionan al movimiento. Destaca en primer lugar, la experiencia del trabajo respecto de la violencia sexual, única exigencia “decente”, retomada con respeto y beneplácito por todo el espectro político (la derecha incluida). En varios países esta lucha replantea las alianzas con mujeres en el gobierno y el aparato estatal, lo cual produce una valoración del pacto entre mujeres.¹¹ Algo queda claro: se requieren más mujeres en puestos políticos, y esto intensifica la lucha para corregir la carencia numérica existente, lo cual en varios países ha derivado en la instalación de cuotas para mujeres en los partidos y en el aparato del estado.

En una dimensión distinta se encuentra la lucha por la despenalización del aborto, que enfrenta un adversario común en toda la región: la Iglesia católica. Al reconocer en el aborto el punto límite de la autonomía de las mujeres, y al comprobar la resistencia de los partidos a enarbolar la demanda de cambio de ley, las feministas plantean nuevas formas de participación ciudadana en torno al tema. En México, luego de más de veinte años de exigir “aborto libre y gratuito”, sin el menor resultado, un grupo modifica su discurso y demanda reformas a la ley, como una postura que exige coherencia democrática del Estado.¹² Dirigirse a la sociedad y a los tomadores de decisiones supone también una ruptura del modelo mujerista, y expresa la convicción de que el aborto es un problema de la sociedad.

Estos cambios son favorecidos por el clima internacional, con diversas actividades asociadas a las dos conferencias de Naciones Unidas, la de Población y Desarrollo (El Cairo 1994) y la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing 1995). Al sentirse parte de un movimiento mundial varias integrantes de ONGs feministas comparten la estrategia de

11. En México, un grupo de presión, el Grupo Plural, fue creado por feministas, diputadas, académicas y funcionarias para introducir una Ley sobre delitos sexuales. La norma salió gracias a la alianza de las diputadas de todos los partidos.

12. El Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE) se forma en 1991, cuando la reforma al artículo 130 de la Constitución hecha por el gobierno de Salinas le da presencia legal a la Iglesia católica. GIRE se constituye como asociación civil sin fines de lucro en 1992.

influir en el gobierno a través de una decidida participación en los escenarios políticos internacionales. Estas conferencias fueron muy útiles porque demandas nacionalmente acalladas –como el aborto– se volvieron objetos discursivos en foros internacionales, y obligaron a los gobiernos a tomar una posición al respecto, además de generar debates locales (Lamas, 1998).

La participación de parte sustantiva del movimiento en estos procesos también abrió un espacio para el diálogo y la negociación intergrupal, además de que con la asistencia a dichas conferencias se ganó experiencia para cabildear e influir, y se generó conciencia sobre los alcances del feminismo internacional. Al margen de otras consideraciones, el debate en torno a estas conferencias de Naciones Unidas legitima en la esfera pública nacional la visión que sitúa al discurso feminista como “perspectiva de género”.¹³ Es elocuente que el Vaticano se haya pronunciado en contra del término “género”, y haya presionado en ambas conferencias para su eliminación, pues el género constituye una forma de comprender las relaciones entre los sexos y plantea una manera moderna de comprender la igualdad.

Se perfila entonces una reorientación “hacia fuera” del activismo. Muchas feministas se incorporan a organizaciones civiles mixtas con reivindicaciones ciudadanas, y se reactiva un sector del movimiento insertándose en la dinámica política nacional. Esto, en México, se da claramente en relación al zapatismo, donde organizaciones de mujeres y feministas que coinciden en su apoyo al EZLN forman una organización solidaria: la Convención Nacional de Mujeres.

Pero no hay que creer que la influencia feminista en el zapatismo se da solo por las feministas. Eso sería tanto como confundir el feminismo espontáneo de las mujeres que cobran conciencia de su situación con el conocimiento intelectualizado del feminismo organizado. Tener conciencia feminista no es saber intelectualmente de feminismo, sino comprender que es injusto estar subordinada por ser mujer. La notable

13. Si bien perspectiva de género es el posicionamiento desde el cual se analiza lo social con conciencia de que “lo propio” de las mujeres y “lo propio” de los hombres son construcciones culturales, en varios ámbitos se la conceptualiza como la perspectiva que “incluye” a las mujeres. Sea en su acepción amplia o en la restringida, la perspectiva de género obliga a poner atención a muchas demandas feministas.

concientización feminista de muchas indígenas vinculadas con el zapatismo habla de varias cuestiones. Por un lado, de que la reflexión que muchas mujeres hacen de sus propias condiciones encontró un terreno fértil en el discurso igualitario del zapatismo (Rovira, 1997); por otro, de que también ocurrió un proceso de “contagio social” (Monsiváis, 1978), y ahí jugaron un papel importante la cantidad y diversidad de mujeres con una visión no tradicional de la mujer que se han acercado al zapatismo (mujeres de la sociedad civil, campesinas de comarcas lejanas, indígenas de otros estados, militantes políticas, feministas, ecologistas, académicas y muchas extranjeras de los medios de comunicación). Indudablemente el trabajo comprometido de algunas feministas logra introducir aspectos importantes en el debate de género dentro de la discusión con el EZLN y sus asesores.¹⁴

Mientras tanto, en la escena nacional, y ante la enorme brecha entre gran participación y representación incipiente, muchas feministas toman conciencia de la paradoja de la falta de reconocimiento de sus liderazgos y plantean la creación de distintas instancias estatales. En México es muy tardía la instalación de una oficina especializada: apenas en 1996 el gobierno da a conocer su proyecto de creación del Programa Nacional de la Mujer. Conocidas feministas aceptan participar y se habla de esas designaciones como un logro del movimiento. Este cambio es muy positivo, al reivindicar como mérito colectivo lo que antes se hubiera interpretado como cooptación individual.

Por eso, quizá la voluntad feminista de hacer política, que articula de otra manera la acción ciudadana antisexista, sea el cambio más notable a finales de los 90. Cantidad de activistas se esfuerzan por conciliar sus motivaciones privadas con las necesidades públicas y se proponen adquirir capacidades políticas básicas y desarrollar una práctica menos endogámica. Pero la creciente especialización y profesionalización también introduce elementos de competencia antes insospechados: se oyen críticas al elitismo, a los privilegios universitarios y vuelven a aparecer expresiones populistas y antiintelectuales.

14. Aunque muchas participaron, hay que destacar el trabajo de Patria Jiménez y Eugenia Gutiérrez, así como el de Sara Lovera y Marcela Lagarde.

Sin embargo, la necesidad de hacer política hoy pone límites al desborde de subjetividades que caracteriza al activismo feminista. Por eso, aunque son frecuentes los comentarios nostálgicos por las reuniones con “espacio para las cuestiones personales”, comienza a ser un tema de reflexión informal el impacto de las emociones en el quehacer público. Los cambios hacia formas políticas menos personalizadas todavía producen rechazo, pero por primera vez en muchos años al lema “lo personal es político” lo acompaña la prevención: “pero también lo personal puede ser patológico”.

Actualmente la mayoría de los grupos en el movimiento han cristalizado su presencia en tres expresiones notorias: la profesionalización, mediante financiamiento, de grupos institucionalizados que abordan temas específicos (salud, educación, violencia), con cabildeo político de demandas; la legitimación –académica y política– de la perspectiva de género, con la proliferación de programas de estudio, cursos, coloquios, publicaciones, foros e investigaciones; y la consolidación, en el ámbito público, de un discurso “mujerista” que recoge, a pesar de todo, muchas preocupaciones y aspiraciones feministas.

Pese a que en México el gran éxito del feminismo es precisamente este discurso, que impulsa la exigencia de derechos por parte de las mujeres comunes y corrientes, las feministas todavía no figuran como interlocutoras de peso en el mundo de la política. Esto se relaciona con varias cuestiones. Por un lado, tiene que ver con la ausencia de fuerza organizada del feminismo, carencia que lo vuelve poco interesante para los partidos. Por el otro, su debilidad también tiene que ver con que a pesar de que muchas personas y organizaciones políticas incorporan las tesis del feminismo, no aceptan a un movimiento que está identificado públicamente con el aborto y el lesbianismo. Ver a las feministas con el cliché de abortistas o lesbianas no trae oleadas de seguidoras. Aborto y lesbianismo (que trastocan el paradigma vigente de “normalidad” y de “naturalidad” de lo que es una mujer) atentan contra dogmas de la Iglesia católica, arraigados en la sociedad. Por ello, quienes conceden legitimidad a estas demandas en privado, no están dispuestos a hacerlo en público. De ahí que la defensa de los derechos sexuales y reproductivos asumida por el movimiento feminista dificulte su aceptación en la política nacional, además de que ningún

partido asume como legítimas estas demandas feministas, pues no desea enemistarse con la Iglesia católica.

La rearticulación política del movimiento

Este rápido sobrevuelo ofrece elementos para comprender al mujerismo como un elemento interno que ha frenado el desarrollo político del movimiento y que ha marcado la división entre algunas de sus tendencias. Por eso, tal vez la principal lección que ha aprendido una tendencia del movimiento feminista es la inexistencia de la unidad natural de las mujeres; la unidad tiene que ser construida políticamente. Esto ha erosionado en algunos grupos el pensamiento mujerista, y, a su vez, ha revalorizado la relación con las demás fuerzas políticas. Cada vez hay más feministas trabajando de cara a la sociedad, estableciendo alianzas y decididas a ganar espacios. Además de pretender influir en coyunturas electorales, es evidente el extraordinario interés de feministas en toda la república por construir una agenda común. Esto no elimina la existencia de feministas ilusionadas con la reivindicación de la igualdad o seducidas con la glorificación de la diferencia que desarrollan un activismo extremo; para ellas es menos importante obtener un logro político que compartir la sensación de pertenencia, comunicar al mundo sus creencias y disfrutar el placer indudable de la relación grupal.

Algo impresionante es cómo han aumentado las dificultades de relación entre distintas tendencias. Mientras unas ya saben que la política como purismo o autonomía a ultranza no permite construir relaciones democráticas, otras todavía se problematizan muy intensamente por la participación en la política tradicional. Estas organizaciones feministas han cambiado su antiguo miedo a la cooptación por el gobierno por el nuevo temor a la mediatización de los grupos que buscan institucionalizarse. Ante la contraposición entre radicalismo y reformismo, la antigua reivindicación por la autonomía cobra hoy gran actualidad.¹⁵

15. Los conflictos internos de la radicalización de las autónomas, que cuestionan “la tecnocratización y suavizamiento (sic) que ha atravesado al feminismo latinoamericano en la última década” está tratado en un artículo ofrece un atisbo de los conflictos y las prácticas de las autodenominadas autónomas (Bedregal, 1998).

Unas tratan a la autonomía desde una perspectiva eminentemente separatista, manifestando su temor ante la posible “asimilación” o “desvirtuación” de las propuestas feministas; otras, defienden una noción de autonomía que integra la relación política con diversos interlocutores, privilegia las alianzas y pretende influir con eficacia política sin ceder en principios. En medio se encuentra una pluralidad de matices. Pero no precisar qué se entiende por autonomía o mezclar autonomía política con autonomía organizativa deriva en dinámicas de intolerancia. Esto arroja un saldo más bien escaso en cuanto a la posibilidad de diálogo interno y a la formación de instancias de acción unitarias.

Además, esta contraposición refleja la distinción que hace Mouffe de las concepciones de *lo político* y *la política*: unas, las “puras” y “duras”, interpretan el feminismo como el arma para enfrentar *lo político*, por lo cual la intervención pública se ve como una amenaza que neutralizaría la “esencia” radical de las demandas feministas. Resentimientos y paranoias se entrecruzan en torno a una opción que les parece despreciable: la negociación política, vivida con su doble connotación de traición y transa con el “sistema”. Además, el reformismo empaña el heroísmo de la militancia revolucionaria.

Por su parte las convencidas de que hay que actuar en política se pronuncian por la idea de *la política* como negociación de los conflictos. Pero así ya no idealicen la política feminista al reorientar su radicalismo o nostalgia revolucionaria hacia las prácticas democráticas, tampoco están exentas de conflictos. Muchas siguen atrapadas en rivalidades absurdas, pues la lógica identitaria confronta a compañeras con múltiples coincidencias políticas solo porque pertenecen a redes o instancias distintas. Esos tropiezos, consecuencia de “la política de identidad” que favorece que en los grupos se encaucen inquietudes políticas y vitales, sin la necesaria separación entre hacer y ser (Bondi, 1996) producen dislocaciones discursivas, falsas oposiciones y confrontaciones personalizadas.

Además, se vive una situación paradójica: aunque las activistas y simpatizantes del movimiento persisten en un discurso victimista irritante, no se escucha la voz de las víctimas. En especial, es grave constatar que no hay mujeres comunes y corrientes, o sea, mujeres no feministas, debatiendo en torno a lo que significa, práctica y políticamente, el

sexismo. Esto es especialmente preocupante en cuestiones que las afectan brutalmente, como la penalización del aborto. Los millones de mujeres que en América Latina recurren al aborto clandestino no expresan públicamente su rechazo a la criminal penalización, ni a la ciega condena del Vaticano. Tampoco el movimiento ha logrado coordinar un trabajo en torno a esta crucial demanda. Basta con recordar que la Campaña Latinoamericana por la Despenalización del Aborto “28 de septiembre” (en la que participan los grupos feministas de la región) se creó hace apenas cuatro años.

Hoy, las reflexiones políticas de muchas feministas se centran en la democracia, el respeto a la pluralidad y la libertad política, y rara vez se mencionan los problemas derivados de la diferencia sexual. Las preocupaciones que definen los parámetros de la lucha ciudadana por la justicia social olvidan al cuerpo. Como la exigencia democrática no incorpora las implicaciones de la diferencia sexual, persiste el distinto impacto que tiene la reproducción (deseada y no deseada) en las vidas de las mujeres. La crítica feminista subraya que reconocer la diferencia sexual en el terreno sexual/reproductivo obliga a repensar los derechos democráticos.

Este es uno de los grandes desafíos del feminismo latinoamericano: tomar el cuerpo como espacio de ejercicio ciudadano y plantear los derechos sexuales y reproductivos como eje de lucha.¹⁶ Negarles a las mujeres su condición de sujetos, capaces de decisión, vuelve a la sexualidad y reproducción femeninas temas de candentes batallas ideológicas que, hoy en día, se dan contra la jerarquía de la Iglesia católica y sus aliados, desde el *Opus Dei* hasta los empresarios locales. Es evidente que, en América Latina, para que las mujeres participen políticamente de manera más audaz y decidida requieren reapropiarse de sus cuerpos. La filtración de las dimensiones políticas y filosóficas del feminismo en la vida cotidiana ha promovido una especie de capacitación emocional, política e intelectual que tiende a lograr una cierta autonomía.

16. Estos derechos precisan de igualdad de acceso a una serie de servicios concernientes a la salud sexual y reproductiva: a la información sexual, a los anticonceptivos, a cuidados médicos económicamente accesibles y de calidad que, en el caso de las mujeres, por la diferencia sexual, implican la instauración del servicio de aborto despenalizado.

Por eso, más allá de las unanimidades o discrepancias de siempre, o de las competencias absurdas dentro de una misma corriente política, o de las estériles discrepancias con las otras tendencias, los objetivos generales del movimiento son retomados silenciosamente a lo largo y a lo ancho del continente. Aunque todavía hay activistas refugiadas en pequeños grupos sectarios, y aunque también las integrantes de organizaciones civiles exitosas tienen actitudes mujeristas e identitarias, el impacto político del movimiento es visible en la vida de muchísimas mujeres. Pero si bien hay conciencia de que para ejercer ciudadanía se necesita asumir el control del propio cuerpo, las dificultades para la construcción de una nueva configuración política son de una dimensión distinta.

John Keane plantea que “la decisiva cuestión que afrontan todos los demócratas al final del siglo XX” es algo básico, a saber, “cómo establecer la compleja estrategia de una reforma creativa y un planificación guiada por la acción estatal, y una innovación desde abajo a través de iniciativas sociales radicales que expandan e igualen libertades civiles” (1998, p.). Entender el ejercicio de la ciudadanía como un compromiso colectivo de los ciudadanos en la resolución de sus asuntos y los de su entorno enriquece la caracterización tradicional y propicia una concepción moderna: ciudadanía como la capacidad de autodeterminación de los agentes del desarrollo (Camou, 1996). Redefinir las fronteras de la acción ciudadana y desarrollar políticas públicas (reformas y planificación) supone un desafío interesante para las feministas: mejorar su posición en el orden político existente al mismo tiempo que pretenden transformar ese orden. Ahora bien, aunque urge crear procesos de unificación y lograr objetivos para el conjunto de la sociedad que propicien un ejercicio ciudadano susceptible de alterar la balanza del poder institucional, se requiere trabajar con algo fundamental que sostiene la política: la subjetividad.

Armar una propuesta colectiva que reconozca las identidades particulares y que sea capaz de rebasarlas en una aspiración más amplia es tarea del proyecto democrático. Para abordarla bien se requiere comprender cómo el proceso de socialización y de introyección imaginaria de lo cultural es determinante en la constitución de algunas identidades políticas. Crecientemente más y más feministas empiezan a cuestionar

principios identitarios excluyentes, deseando avanzar en una *praxis* colectiva distinta, que produzca otras subjetividades, menos egoístas y autocentradas, más solidarias y altruistas.

Tejer nuevos vínculos sociales, reparar el tejido social con un sentido distinto, no corporativista, requiere una construcción diferente de un “nosotras”, que resuelva de manera productiva la confrontación con el “ellas” y el “ellos”. Este desafío, que refleja la tensión entre el reconocimiento de la diversidad y su superación en una acción ciudadana más amplia, se ha vuelto apremiante.

En ese sentido, es imprescindible que el movimiento feminista consiga reconceptualizar su práctica política caracterizando la identidad no como esencia irreductible sino como posición que asumimos o que se nos asigna. Hacerlo implica cambiar la pregunta “¿quién soy yo?”, presente en algunas reivindicaciones de diversidad, por “¿dónde estoy?”. Enfocar el lugar me permite ver a las otras personas junto a mí. El énfasis en el dónde –en la posición– facilita el pensar de manera distinta cuestiones sobre la identidad (Bondi, 1996). Por ejemplo, pensar en la ubicación alienta una preocupación sobre las relaciones entre diversos tipos de identidades, y por lo tanto, sobre el desarrollo de una política basada en afinidades y coaliciones.

Ahora bien, la apuesta por una política distinta implica algo más que impulsar los temas, demandas y cuestionamientos relativos a la diferencia sexual: es aceptar en el seno del quehacer político, en las organizaciones mismas, a la propia diferencia sexual. Si en verdad se está contra el esencialismo, si se considera que importa el pensamiento y el compromiso, entonces es hora de exigir coherencia. Modificar el reparto de tareas, de tiempos, de asignaciones sociales, *reconociendo* la diferencia sexual y el género, no es pensar solo en las mujeres, o dirigirse solo a ellas: es pensar en cada circunstancia, en cada situación, qué ocurre con los hombres y qué con las mujeres.

Asumirse como sujetos políticos republicanos y democráticos, no victimizadas ni sometidas, ha llevado a muchas feministas a un proceso de inclusión, no solo discursiva, sino concreta, física, de los hombres. Una organización mixta introduce un vuelco en la concepción tradicional del movimiento feminista y es una opción riesgosa, sobre todo hoy, cuando

grandes sectores de mujeres que padecen el machismo se han decidido a actuar, y descubren las mieles del mujerismo. Quienes recién se asumen como mujeres (políticamente hablando) desconocen las limitaciones de una política arraigada en la identidad, y se ilusionan con el discurso mujerista e identitario. Sin embargo, conformar una fuerza política de *personas* feministas (mujeres u hombres) es una posibilidad ante el riesgo de que, una vez más, el feminismo invierta sus energías “dentro” del movimiento, con poco impacto hacia afuera.¹⁷

Lentamente el movimiento acepta la idea misma de diversidad en su seno y comprende que el hecho de que existan distintas tendencias y posiciones diferentes lo vigoriza. El feminismo, en una sociedad machista, es por naturaleza radical. Por eso todas las distintas perspectivas estratégicas –de las negociadoras a las intransigentes– confluyen en una misma dirección: lograr que la diferencia sexual no se traduzca en desigualdad. El dilema es: ¿de qué forma el movimiento feminista asegura cierta coordinación básica entre sus diferentes tendencias? Aunque una verdadera coordinación social democrática requiere muchas cosas, entre ellas, una reforma del Estado que reconozca a nuevos actores políticos (Lechner, 1999), el problema inmediato radica en cómo accionar cuando el movimiento está en un creciente proceso de diversificación y sectorialización. Algo básico es recuperar lo público como un asunto que concierne a todo el movimiento. Si esto ocurre, como parecen expresar ciertos signos alentadores, las reivindicaciones mujeristas serán desplazadas lentamente y sustituidas por otras más acordes al anhelo democrático. Pasar a una política propositiva es mucho más que cuestionar los silencios de los actuales monopolios partidarios sobre temas vitales para millones de personas; es renovar los sistemas de intermediación, representación y participación ciudadana para verdaderamente transformar el Estado con, en palabras de una feminista chilena radicada en México, “un equilibrio entre la ética y la negociación” (Tarrés, 1993). A eso apunta, precisamente, la radicalización democrática del feminismo latinoamericano.

17. En México, esta es la apuesta de la nueva agrupación política feminista mixta llamada Diversa.

Bibliografía

- Amorós, Celia (1987). Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación. *Arbor*, CXXVIII, 113-127.
- Amorós, Celia (1990). *Mujer; participación, cultura política y estado*. Buenos Aires: Ediciones de la Flor.
- Barcellona, Pietro (1996). *El individualismo propietario*. Madrid: Trotta
- Bedregal, Ximena (2 de noviembre de 1998). Ruptura de acuerdos de feministas autónomas. *Triple Jornada*, 3.
- Birgin, Haydée (1997). Vivencias del Encuentro de Chile: lo personal y lo político. *Debate Feminista*, 15, 338-344.
- Birgin, Haydée *et al.* (1987). Del amor a la necesidad. *Fem.*, 60, 15-17.
- Bondi, Liz (1996). Ubicar las políticas de la identidad. *Debate Feminista*, 14, 13-35.
- Camou, Antonio (1996). Identidades a medida (o de cómo entrar y salir de la modernidad por la puerta que más nos gusta). *Debate Feminista* 14, , 38-51.
- Cano, Gabriela (1993). Revolución, feminismo y ciudadanía en México (1915-1940). En Francoise Thébaud (ed.), *Historia de las Mujeres. El siglo XX*. Madrid: Taurus.
- Chapa, María Elena (1996). Por qué el 30% mínimo de las oportunidades políticas para las mujeres. *Debate Feminista* 14, 411-420.
- García, Amalia, Ifigenia Martínez y Nuria Fernández (1991). Las cuotas de las mujeres en el PRD: tres opiniones. *Debate Feminista*, 3, 260-274.
- Gargallo, Francesca (1997). El feo encuentro de la necesidad. *Debate Feminista*, 15, 333-337
- GIRE (1998). Por un cambio imprescindible. *Debate Feminista*, 18, 419-421.
- Gelb, Joyce (1992). Feminismo y acción política. En Russell J. Dalton y Manfred Kuechler (comps.), *Los nuevos movimientos sociales*. Valencia: Alfons El Magnánim, Generalitat Valenciana.
- Hirschman, Albert O. (1986). *Interés privado y acción pública*. México: Fondo de Cultura Económica.
- Keane, John (1998). *Democracy and Civil Society*. Londres: Verso.
- Lamas, Marta (1992a). El movimiento feminista en la década de los ochenta. En Enrique de la Garza Toledo, *Crisis y sujetos sociales en México*. México: Centro de Investigaciones Interdisciplinarias en Humanidades UNAM y M.A. Porrúa.

Lamas, Marta (1992b). El feminismo mexicano y la lucha por legalizar el aborto. *Política y Cultura*, 1, 9-22.

Lamas, Marta (1992c). La lucha feminista ante el silencio de la izquierda. *La Jornada Semanal*, Nueva Época, 181, 32-39.

Lamas, Marta (1994). El movimiento feminista en México. Una interpretación. En Magdalena León (ed.), *Mujeres y participación política: Avances y desafíos en América Latina*. Bogotá: Tercer Mundo Editores.

Lamas, Marta (1998). Movimiento feminista y discurso político: los derechos sexuales y reproductivos en la construcción de una ciudadanía moderna. En Juan Guillermo Figueroa y Claudio Stern (coords.), *Avances en sexualidad y salud reproductiva*. México: COLMEX

Lamas, Marta; Alicia Martínez, María Luisa Tarrés y Esperanza Tuñón (1993). Encuentros y desencuentros: el Movimiento Amplio de Mujeres en México, 1970-1993. Documento de la Fundación Ford, mimeo, México [Una versión reducida de este texto fue publicada como (1995). Building bridges: the Growth of Popular Feminism in Mexico. En Amrita Basu (ed.), *The Challenge of Local Feminisms. Women's Movements in Global Perspective*. Boulder: Westview Press].

Lechner, Norbert (1999). Tres formas de coordinación social. Un esquema. *Debate Feminista*, 19, 143-163.

Lamas, Ma. Victoria y Claudia Rodríguez Ferrando (1998). *Claudia. Una liberación*. México: Plaza y Janés.

Monsiváis, Carlos (1978). Nueva salutación del optimista. *fem.*, 9, 17-19.

Mouffe, Chantal (1993). Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. *Debate Feminista*, 7, 3-22.

Pateman, Carole (1988). *The Sexual Contract*. Cambridge: Polity Press.

Rovira, Guiomar (1997). *Mujeres de Maíz*. México: Era.

Tarrés, María Luisa (1993). Hacia un equilibrio de la ética y la negociación. *Debate Feminista*, 7, 59-73.

Tuñón, Esperanza (1997). *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo (1982-1994)*, México: Miguel Ángel Porrúa, PUEG, Ecosur.

Venier, Martha Elena (1997). Por qué apoderar. *Debate feminista*, 15, 335-340.

VV. AA. (1987). *Feminismo y sectores populares en América Latina, Jornadas feministas, México D.F. noviembre de 1986*. México: EMAS/CIDHAL/GEM/MAS/CEM/COVAC/APIS.

Los feminismos: desacuerdos y argumentaciones*

A Lucero González, quien me ha enseñado el valor del afecto
al confrontar desacuerdos.

La función de la arrogancia

“¿En qué momento el debate y la discusión se convierten en una pelea, una *querelle*, y cuándo una *disputatio* se vuelve una disputa? ¿En qué punto el argumento y la argumentación se transforman en antagonismos enconados?” (Hanssen, 2000, p. 1). Estas interrogantes de Beatrice Hanssen condensan un conjunto de problemas presentes en los feminismos latinoamericanos. Por eso, cuando Gloria Careaga me invitó a reflexionar sobre los retos y perspectivas de nuestro movimiento pensé en explorar el antagonismo entre las feministas autollamadas “autónomas” y las consideradas “institucionalizadas”, pero sin referirme a los consabidos problemas provocados por la vivencia religiosa de la política, con sus posiciones mesiánicas, sus cismas y sus sacerdotisas, ni a los típicos problemas de la rivalidad entre mujeres, con su narcisismo de las pequeñas diferencias. En esta intervención quiero abordar dos desafíos que tratan carencias de distinto orden, una subsanable con un poco de

* Extraído de Lamas, Marta (2006). Los feminismos: desacuerdos y argumentaciones. En *Feminismo: transmisiones y retransmisiones*. Ciudad de México: Taurus. Agradezco la lectura crítica de Marisa Belausteguigoitia, Sandra Lorenzano, Araceli Mingo, Hortensia Moreno, Jorge Nieto Montesinos, Mabel Piccini, María Teresa Priego y Blanca Rico.

conciencia autocrítica, y otra que requiere un mayor esfuerzo. Ellos son, creo, nuestros retos irrenunciables.

¿Qué pasa en el movimiento latinoamericano que no podemos debatir entre nosotras? Sin negar que existan otras cuestiones, creo que lo que Carlos Pereda (1999) denomina “la razón arrogante” juega un papel decisivo. Esta forma de interlocución es una carencia remediable con autocrítica. En su breve pero jugoso tratado, Pereda disecciona la arrogancia como una característica de la identidad que se construye a partir de ciertas estructuras culturales y de un modelo que se autoafirma al discriminar lo que no entiende o desconoce. Pereda centra buena parte del conflicto de la arrogancia en la dificultad del reconocimiento del otro, y la describe como una estrategia que comparten dos inculturas: la académica y la antiacadémica.

Pereda caracteriza la arrogancia como un mecanismo para separarse y separar, para defender jerarquías que se consideran indiscutibles. Como expresión del pensamiento cerrado, como desprecio por la razón de los otros, la arrogancia conduce al prejuicio. “Por eso en la arrogancia se conforma uno de los dispositivos más eficaces de inmunización en contra de las reales o posibles interpelaciones del otro. Porque la o el arrogante se considera demasiado por encima de quienes lo cuestionan para vacilar y ponerse a discutir, a dar razones, a ofrecer argumentos” (Pereda, 1999, p. 13). El resultado es obvio: “De esta manera, no se aceptan más que cómplices” (Pereda, 1999, p. 13). Por ello, la razón arrogante es una forma del espíritu sectario. Las sectas –como grupos que obstaculizan el paso– hacia dentro y hacia fuera tienen lo que Pereda denomina sus “blindajes teóricos”. Este autor plantea que la regla del sectarismo es: Siempre es bueno más de lo mismo, (1999, p. 14) y a esta sentencia opone otra que es, por definición, la regla anti-sectaria: “No olvides que cualquier tipo de querencia posee un techo, un límite: más allá de él habita la aridez o la locura; en ambos casos, poco a poco o de súbito, comienza el sinsentido” (1999, p. 17). El mensaje es claro: persistir ciegamente en cualquier idea o “querencia”, sin abrirse a otras, conduce a la infecundidad o al agotamiento.

Para ser interlocutoras productivas en vez de estériles adversarias en el cada vez más urgente debate del feminismo latinoamericano, tenemos

que hacer un trabajo compartido para desarmar la razón arrogante, tanto en el campo de las intelectuales como en el de las anti-intelectuales. No hay que hacer nada ruidoso, nada declarativo, nada espectacular: solo un ejercicio de la razón que no tenga temor de corregirse y cambiar su punto de vista, para lo cual hay que escuchar, tratar de entender las razones y sinrazones de las otras feministas, estudiar, aprender a debatir y confrontar argumentaciones. Pero para que estas nuevas estrategias discursivas, asentadas en la eliminación del desprecio y del sectarismo, sean eficaces, ¿qué se requiere? Discutir, dialogar, confrontar ideas y argumentos. Para lo cual hay que, entre otras cosas, construir un piso de entendimiento, lo que implica minimizar el desorden terminológico y compartir ciertos códigos. Ése es el segundo desafío, que requiere un esfuerzo de otra índole.

La facilidad que tenemos las feministas para localizar nuestros problemas en el exterior, en el “patriarcado”, en las otras feministas, en las diferencias, contrasta con nuestra dificultad para nombrar cuestiones que están en el aire y articularlas políticamente. Esa capacidad para percibir lo que está en el ambiente se potencia cuando hay una mirada teórica. Si bien la diversificación y proliferación de posiciones vuelven imperativo hablar de muchos feminismos, es impactante detectar la reiteración del deseo compartido por sostener un debate político abierto. Sin embargo, entre las asunciones silenciosas que circulan entre nosotras se encuentra la de que un debate amplio exige un lenguaje llano, directo, y obliga a evitar terminologías difíciles.

A riesgo de ser tachada de elitista, creo ineludible distinguir distintos ámbitos de debate, con sus requerimientos específicos. Para lograr cierto nivel de discusión política hay que reconocer los desajustes cognitivos de nuestras variadas situaciones, e intentar comprendernos desde un piso teórico que permita el intercambio de ideas. Alcanzar esto no es fácil, pues además de las resistencias subjetivas existe el prejuicio de que ocuparse de cuestiones teóricas resta tiempo a la praxis. Creo precisamente en lo contrario: ciertos conocimientos teóricos mejoran la praxis. Judith Butler (1995) acuña el término *activismo teórico* para darle un estatus de valor al trabajo de reflexión teórica, frente a quienes plantean la teoría como un universalismo complicado y defienden al pragmatismo como la práctica política correcta.

Hoy, en América Latina, es necesaria una actualización de la teoría, no solo por un urgente proceso de *aggiornamento* político, sino también por la falta de crecimiento del movimiento.¹ ¿A qué se debe el rechazo y/o la indiferencia de las jóvenes ante el feminismo? Entre otras cosas tiene que ver con nuestro discurso, repetitivo y aburrido por ausencia de nuevas elaboraciones teóricas. Además, una cantidad considerable de feministas de distintos países latinoamericanos ha quedado atrapada en la moda fetichizada del género.² Esto puede deberse a lo que Bourdieu y Wacquant (2001) han denominado las “argucias de la razón imperialista”, que funcionan, por ejemplo, por la vía de la imposición de agendas de investigación promovidas desde la *doxa* norteamericana a través de sus universidades y fundaciones; pero también puede deberse a nuestras propias limitaciones: la autocensura del pensamiento es más fuerte que cualquier prescripción externa. Del uso fetichizado del paradigma del género se desprende una simplificación de los conflictos de los seres humanos, que no incorpora las complejas dimensiones del cuerpo y que alienta un ingenuo voluntarismo político. Bourdieu y Wacquant plantean que algunos “términos aislados, de apariencia técnica” son más insidiosos que las teorías o que las visiones filosóficas del mundo, pues condensan y ponen en circulación “toda una filosofía del individuo y de la organización social”. Para evitar este peligro hay que alejarse del cómodo camino fijado por ciertas certezas ideológicas –donde el concepto género ocupa un lugar políticamente correcto– e incursionar en un sendero más riesgoso respecto de las diferencias entre las mujeres y los hombres.

El lugar de la teoría

¿Cómo presentamos nuestras ideas cuando discutimos?, ¿explicitamos el aparato teórico al que suscribimos, explicamos desde qué paradigma

1. Aunque reconozco la influencia del pensamiento feminista en nuestros países (Lamas, 2001), estoy convencida de que necesitamos un crecimiento numérico para presionar políticamente.

2. Desarrollo esto más ampliamente en “La fetichización del género” (Lamas, 2002).

trabajamos? Hacer este tipo de precisiones propicia más el diálogo que la confrontación. Si bien la teoría *per se* es valiosa, para quienes estamos en un movimiento político se vuelve un recurso para desarrollar una postura de interlocutoras más que de adversarias.

¿A qué nos referimos las feministas cuando hablamos de “teoría”? La “teoría feminista” ha transitado de ser un discurso ideológico-político a ocupar hoy un lugar predominante en universidades y centros de estudios de países desarrollados. Una revisión a vuelo de pájaro de la producción teórica muestra una actividad intensa, de la crítica literaria a la filosofía política, de la *queer theory* a la teoría psicoanalítica, de la crítica cultural a la antropología. Pero cuando se habla de “teoría feminista” se alude, centralmente, a un cambio de paradigmas cognitivos que proponen una lectura nueva sobre la condición humana. La teoría feminista ha realizado tanto un desciframiento de la determinación situacional y relacional de los seres humanos como una serie de teorizaciones relativas a las consecuencias discriminatorias de la simbolización de la diferencia sexual.

Precisamente en torno a la diferencia sexual ronda uno de los debates más acuciantes del feminismo: el del esencialismo. Para las feministas resulta inevitable tratar ese tema, no solo porque hemos invertido, emocional y políticamente, muchísimo más de lo que nos damos cuenta en el tema “mujer”, sino porque parte sustancial del movimiento plantea la necesidad de hacer política, precisamente, “como mujeres”. Por eso nuestros desafíos tienen que ver tanto con la manera de abordar el análisis del cuerpo sin caer en esencialismos, como con la forma de construir un discurso político movilizador, que reconozca la diferencia sexual y el género.

Cuando el feminismo apela a un sujeto político universal –las mujeres– ¿está o no está haciendo un llamado esencialista? Las respuestas dependen del enfoque teórico: no es lo mismo un esencialismo sustancialista que un esencialismo estratégico, como lo sugiere Gayatri Chakravorty Spivak (1989).

A lo largo de su obra, Spivak ha abordado cuestiones centrales del esencialismo diciendo diferentes cosas en distintos momentos. Una intuición interesante, que causó gran turbación, fue su alusión a un

“esencialismo estratégico”. La frase textual “el uso estratégico de un esencialismo positivista en un interés político escrupulosamente visible” (1989, p. 126)³ fue interpretada de la siguiente manera: es válido que para movilizar políticamente a un sector de mujeres las convoquemos a hacer política “como mujeres”.

Ante tal postulado, se desató el debate: ¿cómo diferenciar entre un esencialismo estratégico y uno sustancialista? La respuesta de Spivak fue doble: por un lado, para que verdaderamente se trate de un manejo estratégico, el uso político de la palabra “mujer” debe estar acompañado de una crítica persistente; si no hay crítica constante, entonces la estrategia se congela en una posición esencialista. Por otra parte, no da igual quién emplea la palabra “mujer”; no es lo mismo una académica diciendo “yo, como mujer” que una mujer de barrio; la distancia entre una mujer que se atreve a decir “yo, como mujer” en el despertar de su conciencia ante los poderes establecidos, y una política feminista, con años de lecturas y discusiones, es la que media entre una declaración o un análisis esencialista estratégico o sustancialista. El punto a dilucidar es dónde están situadas las personas que hablan, y para qué usan el concepto. El quién y el cómo definen el qué. Ahí aparece la distinción de Spivak entre el esencialismo como estrategia, como un recurso situacional, y el esencialismo como teoría.⁴ Ahora bien, admitir que se requiere de un supuesto estratégico del cual partir, del tipo “todas las mujeres estamos oprimidas”, para facilitar procesos de apertura y comunicación, no es lo mismo que creer en una esencia compartida y defenderla.

En política se necesita una idealización mínima para mover subjetividades y lograr cambios. De ahí la utilidad estratégica de promover un despertar políticamente distinto. Por eso los llamados a una toma de conciencia con frecuencia visten ropajes esencialistas, como la frase “tú, como mujer”. Pero pasado ese primer momento, el movimiento requiere de un trabajo teórico posterior, y cada vertiente debe desarrollar su posicionamiento respecto del desafío de afirmar la importancia de la

3. La cita “strategic use of a positivist essentialism in a scrupulously visible political interest” se comenta en la entrevista con Rooney.

4. Por cierto, me critico por no haber matizado tal distinción en mis denuncias al mujerismo y a las posturas mujeristas.

diferencia sexual sin esencializarla. Una mujer ¿habla solo como agente o representante de su sexo? No, también habla marcada por una cultura, una clase social, una pertenencia étnica o racial, cierta sexualidad, una religión, en fin, una historia o posición determinada. Entonces, ¿qué implica hablar de las mujeres como unidad política, con los mismos intereses y necesidades?

En su brillante análisis de las formas en que las mujeres legitiman su lenguaje público, Catherine Gallagher (1999) nos recuerda que lo que sacó a las mujeres a las calles, lo que las empujó a las distintas manifestaciones de la lucha feminista, desde las huelgas de hambre de las sufragistas a los enfrentamientos con la policía, fue “su sentimiento de lealtad hacia una comunidad de compañeras en el sufrimiento: en otras palabras, la solidaridad con un sujeto colectivo” (Gallagher, 1999, p. 55). Indiscutiblemente el poder retórico del término “mujer” tiene que ver con ese sujeto colectivo. Pero su uso acrítico conlleva un riesgo para la acción política, por ejemplo, al estimular la idea de que solo una mujer puede saber realmente qué le ocurre a otra mujer; dicha suposición es equivocada, no por “esencialista”, sino porque plantea la posibilidad del conocimiento en la identidad.⁵ Por eso hay que vigilar hasta el lenguaje: no es lo mismo hablar “como mujer” que hablar “desde un cuerpo de mujer”. Esta tenue distinción, plena de significado, es crucial para la forma en que se aborda la política.

Precisamente para elaborar estas sutiles distinciones es imprescindible el trabajo intelectual. La teoría no es un lujo, es una necesidad vital. ¿Cómo reconstruir el mundo y las relaciones de poder entre los sexos?, ¿tomando la diferencia sexual como una afirmación “ontológica”, como si existiera una verdad absoluta de la mujer, opuesta a la del hombre (Boccia, 1990)? Asumir sin matices la duplicidad sexual del sujeto puede hacernos resbalar hacia equívocos inquietantes, como el de afirmar, por ejemplo, que el pensamiento de hombres y mujeres es diferente porque es sexuado. La apuesta es, por lo tanto, doble: reconocer la diferencia sexual al mismo tiempo que se la despoja de sus connotaciones

5. Para un vistazo al peligro de desarrollar la política a partir de la identidad ver el número 14 de *Debate Feminista* (1996), dedicado a “Identidades”, donde Mouffe y Bondi hacen sendos cuestionamientos.

deterministas. Esto requiere aceptar que los comportamientos sociales masculinos y femeninos no dependen en forma esencial de los hechos biológicos, pero también reconocer el peso específico que tiene la compleja estructura de la especie humana: el cuerpo, en su condición de carne, mente e inconsciente.⁶

Los contrastes de intereses y conductas entre hombres y mujeres no son la consecuencia de una esencia enraizada en la biología, ni tampoco se deben solamente a los roles impuestos por la sociedad. La diferencia sexual y el contexto⁷ de la experiencia de vida constituyen al sujeto en tanto tal. Marcadas por su sexuación y por una serie de elementos que van desde las circunstancias económicas, culturales y políticas hasta un desarrollo particular de la subjetividad, las personas ocupan posiciones diferenciales en el orden cultural y político (Alcoff, 1988). De esta concepción teórica se desprenden interrogantes para la acción política. Una, crucial, es la relativa a la ciudadanía.

Es obvio que hombres y mujeres ocupan posiciones diferentes en la sociedad y que esto dificulta a las mujeres el ejercicio de sus derechos. Pero ¿puede la diferencia sexual constituir un principio a partir del cual se establecen formas de ciudadanía radicalmente diferentes para uno y otro sexo? ¿Cómo defender una ciudadanía igualitaria, y reivindicar la diferencia sexual? En el clima antiintelectual en que nos movemos no se comprende el papel clave de la teoría en el desarrollo de conceptos que sirvan para guiar la práctica. Un ejemplo: la incapacidad –¿o tal vez habría que hablar de resistencia?– para comprender la diferencia sexual, en el sentido de calibrar su sustrato biológico y de vislumbrar que, además, hay una realidad psíquica, ha llevado a pensar que las diferencias entre masculinidad y feminidad son solo el resultado de factores

6. Para la mayoría de las “especialistas” en género, la diferencia sexual se reduce a las diferencias anatómicas del sexo, y no se contemplan otras singularidades, ni de índole bioquímica ni de índole psíquica. El “olvido” del inconsciente y el desconocimiento de la investigación biomédica, que ha develado que muchas funciones fisiológicas están influidas directa o indirectamente por el sexo (Institute of Medicine, 2001), apuntalan la mistificación constructivista, tan cara a las ciencias sociales. Las consecuencias de lo psíquico y lo biológico en la conducta humana tienen que ser incluidas en una reflexión rigurosa sobre el distinto estatuto social de las mujeres y los hombres.

7. En la entrevista a Spivak, Ellen Rooney plantea precisamente que “contexto” es un concepto antisencialista (1989, p. 124).

sociales. Y aunque esto empieza a ser criticado por un sector lúcido del feminismo, los estragos reduccionistas de esta limitación reverberan en las propuestas políticas del movimiento.

Del desacuerdo a la discusión

Al imaginarnos como interlocutoras en un debate sobre desafíos y perspectivas del feminismo, ¿qué es lo que actualmente nos mueve a buscarnos las unas a las otras?, ¿la expectativa del diálogo, la añoranza de una rica discusión? Sin duda la posibilidad de debatir representa algo muy atractivo. Pero, nos guste o no, ya no podemos debatir con rigor solamente entre nosotras, sin tomar en consideración al mismo tiempo a quienes hacen teoría en las ciencias sociales, en la filosofía política, en el postestructuralismo.

La teoría feminista es intrínsecamente multidisciplinaria: en ella participa una amplia variedad de interlocutores. Hoy se habla de teoría feminista no solo internamente, o sea, desde los estudios feministas o de género, sino también en el campo crítico general. La dificultad de algunas feministas para situarse en el extenso terreno del debate teórico parece proceder de un temor a que el feminismo aparezca como algo subsumido, secundario, condicionado por el pensamiento patriarcal. Pero, además, ubicarse dentro del vasto contexto intelectual requiere de la apropiación de las reglas de la crítica teórica en cualquier disciplina, o sea, un conocimiento de los autores y los debates internos, lo cual significa un esfuerzo de preparación que no todas están en condiciones o disposición de realizar.

Sin embargo, nuestro movimiento debe desarrollar una visión bifronte, una mirada de Jano, atenta tanto al debate interno como al externo. Así, hay que apostar por lo que ya Teresa de Lauretis (1993) formulaba como una visión relacional para vincular lo intrínseco y lo extrínseco. Lamentablemente, nuestra realidad interna es más bien triste, pues la incipiente crítica feminista todavía no ha logrado interesar a los distintos *establishments* culturales y académicos. En nuestra región, ni los estudios de género constituyen una tendencia importante en el área de

las ciencias sociales, ni el pensamiento feminista tiene un lugar en el mundo intelectual latinoamericano.

¿Qué ocurre con el debate teórico en nuestros países? Sin duda, en América Latina hay académicas feministas de primera línea, que se insertan en debates más amplios en sus propios campos, pero que no han desarrollado gran interés por la teoría. Es indudable que las investigaciones y reflexiones feministas han permitido un mejor mapeo de la situación de las mujeres en nuestros países.⁸ A pesar del gran prejuicio anti intelectual en los grupos, estos han dado consistencia y visibilidad a los programas universitarios al exigir investigaciones que ofrezcan datos para fundamentar demandas políticas (violencia intrafamiliar, discriminación salarial, aborto, etc.). Sin embargo, falta vitalidad teórica en los distintos centros de estudios académicos sobre la mujer o el género. Esto refleja un fenómeno sociocultural más amplio: en nuestra región, las urgencias políticas han relegado la discusión teórica a un segundo plano. Si esto ocurre en la academia, ¿qué podemos esperar de los grupos de activistas?

Quienes rechazan la teoría suelen adoptar actitudes pragmáticas. Mediadas por un brutal neopragmatismo e irritadas por el lenguaje difícil de la teoría, muchas feministas se paralizan ante el callejón sin salida que supone tener que optar por uno de los dos polos: teoría o práctica. Otras, en cambio, pensamos que tanto un fuerte pragmatismo como una defensa a ultranza de la teoría pura presentan insuficiencias para la política, y seguimos reivindicando la importancia de sostener la mancuerna teoría/práctica. Sin embargo, si algo brilla por su ausencia en nuestro movimiento es el uso de la teoría para hacer política.

De ahí que, si entramos a la arena del debate desarmadas teóricamente, no será extraño que lo que priven sean los argumentos personalizados.

8. Pareciera que para compensar la ausencia de teorizaciones nuestras académicas se han volcado en la presentación de datos de investigación o de archivo. Hay mucho trabajo en la sociología, con excelentes investigadoras de la fuerza de trabajo femenina y las relaciones familiares, en el área urbana y la rural. También se nota la voluntad de releer y revalorar fuentes históricas, ya que el silencio de las mujeres en los registros existentes es impresionante. Comienza a fortalecerse la tendencia a los trabajos arqueológicos, o sea, a la recuperación de zonas olvidadas, de autoras silenciadas, que arrojan datos nuevos. Hay gran productividad de este tipo de trabajo, sobre todo en la historiografía literaria. Empiezan a verse investigadoras con una mirada sobre las prácticas, discursivas y de vida, de las mujeres; se investiga la subjetividad femenina; se indaga en la representación política, en especial, en cómo los conflictos de género repercuten en el desempeño profesional.

Si bien las controversias entre feministas del primer mundo despegan de lo que se define como teórico, entre nosotras no es fácil analizar los vínculos de las posiciones antagónicas con cuestiones teóricas. Por eso, a diferencia de otros feminismos, las confrontaciones expresadas en el movimiento latinoamericano anuncian más rivalidades y resentimientos personales que diferencias teóricas consistentes.

Esto se enlaza con otra característica de nuestro funcionar político. Muchas de las expresiones arbitrarias que circulan en el movimiento se deben no solo a la “razón arrogante”, sino también a una especie de inconsciencia de los propios límites. Ya se sabe que el feminismo favorece una “lógica de las idénticas” (Amorós, 1987), lo que alimenta el sentimiento de que todas somos iguales y produce una extraña dinámica en los intercambios entre nosotras.⁹ Siempre me ha intrigado por qué, a pesar de que sabemos que el rigor es una condición de posibilidad del debate político serio que añoramos, tratamos de entablarlo sin una preparación previa, sin documentos a discutir, sin un “piso común”. De ahí que compartir una mínima responsabilidad para lograr ese debate signifique también dos cosas: reconocer los propios límites y tratar de ampliar los márgenes cognitivos y conceptuales dentro de los que nos movemos. Necesitamos voluntad, disciplina y, sobre todo, ilustración: luces y más luces.

Como estoy convencida de que el conocimiento, y en concreto la teoría, son vitales para enfrentar mejor las posturas antagonistas y armar alianzas y coaliciones, quiero terminar con un ejemplo relativo a esta aspiración. Entre los feminismos hay varios desacuerdos básicos, tanto conceptuales como metodológicos, sobre principios y premisas fundamentales. Pero también hay un cierto tipo de desacuerdo sobre el que no se ha teorizado dentro de nuestro movimiento. Es el que Jacques Ranciere ubica en una determinada situación de habla: “Aquella en la que uno de los interlocutores entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro. El desacuerdo no es el conflicto entre quien dice blanco y quien

9. Véase “De la protesta a la propuesta...” en este mismo volumen. Véase también el documento colectivo “Del amor a la necesidad” (1987).

dice negro. Es el existente entre quien dice blanco y quien dice blanco pero no entiende lo mismo con el nombre de la blancura” (1996, p. 8).

El desacuerdo no es desconocimiento, ni tampoco malentendido. El desacuerdo no se refiere solo a las palabras: se refiere a la situación misma de quienes hablan, a la producción de sentidos y significados. El desacuerdo concierne menos a la argumentación que a la presencia o a la ausencia de un objeto común entre una persona y otra. La situación extrema del desacuerdo es aquella en que una persona no ve el objeto común que le presenta la otra. Esta situación extrema concierne fundamentalmente a la política. ¿Qué puede hacer alguien que se sirve de la palabra para discutir, pero que le otorga a la palabra sus contenidos e inflexiones, y supone que la otra persona lo comprende? Entre nosotras existe la falsa percepción de que la desavenencia política significa polémica, y no este tipo de desacuerdo.

No nos debe extrañar que, si no somos capaces de teorizar la naturaleza de las querellas entre nosotras, internalicemos antagonismos que concebimos de manera equivocada. Hay que dejar de creer que la teoría es, en sí misma, patriarcal, elitista, totalizadora y masculinista, o bien universalista, hegemónica, occidental e imperialista, y tratar de aplicarla con rigor en nuestra praxis, nuestras experiencias, nuestras narrativas, nuestra política del cuerpo.

El terreno de lo político es un ámbito intersubjetivo, que está estructurado tanto por las reglas del debate público (casi inexistente en nuestros países) como por las tensiones agonistas.¹⁰ El agonismo se refiere no al enfrentamiento –antagonismo– sino a la tensión inherente a las múltiples diferencias presentes en la estructura del sujeto hablante. De ahí que esperar consensos o coincidencias sea un desacierto que no solo pasa por nuestra subjetividad, sino también por nuestro posicionamiento teórico. Una meta de nuestro movimiento, sobre todo cuando registramos la dimensión y la fuerza de nuestro enemigo común, podría ser la de llegar a zonas de acuerdo, avanzando en coaliciones puntuales, sin intentar borrar nuestras diferencias. Esto implica no solo impulsar otra

10. Chantal Mouffe trabaja específicamente la distinción entre antagónico y agonístico. Véase Mouffe (1996).

lógica política; también implica instaurar nuevas prácticas discursivas y argumentativas. La posibilidad de construir algunos momentos de alianza está estrechamente vinculada con la de ceder en nuestras distintas posturas.¹¹ Hay que “competir” y convencer. Por eso es que debemos obligarnos a fundamentar teóricamente nuestros posicionamientos.

Enfrentadas a estos desafiantes retos las feministas latinoamericanas tenemos que lanzarnos a “articular las posibilidades de una vida política más plenamente democrática y participativa” (Butler, 1995). Una de nuestras tareas es definir algunos puntos de referencia en relación con esas líneas de confluencia que hay que encontrar para propiciar una amplia alianza, más de interlocutoras que de adversarias. Pero, más allá de todo lo que ese desafío demanda, hay algo impostergable que cada una de nosotras puede hacer desde hoy, en solitario, sin necesidad de las demás, y sin mayores requerimientos que una voluntad distinta: despojarnos de la “razón arrogante” que ha nutrido durante ya demasiados años la larga noche del feminismo latinoamericano.¹²

Bibliografía

Alcoff, Linda (1988). Poststructuralism and Cultural Feminism. *Signs*, 13(3).

Amorós, Celia (1987). Espacio de los iguales, espacio de las idénticas. Notas sobre poder y principio de individuación. *Arbor* (Madrid), CXXVIII, 113-127.

Birgin, Haydée *et al.* (1987). Del amor a la necesidad. *Fem*, 11(60), diciembre.

11. No puedo dejar de pensar en el triste papel de la izquierda francesa en las elecciones de 200X. Incapaz de formar un frente, compitió electoralmente fragmentando sus posiciones, por lo cual quedó abajo del candidato de ultraderecha y se vio obligada, en la segunda vuelta, a votar al candidato de centro-derecha. Pongamos “nuestras barbas” a remojar.

12. Hemos hecho demasiadas cosas buenas como para no poder dialogar entre nosotras. Hemos logrado que miles de latinoamericanas sufran menos y que otros miles, al interrogarse y cambiar sus vidas, sufran de distinta manera. Hemos construido organizaciones y redes, cambiado leyes, transformado la cultura y la política. Hemos modificado el orden doméstico, hemos introducido una nueva perspectiva sobre las distintas relaciones entre los sexos, pero seguimos atadas a formas rudimentarias de rivalidad y agresión entre nosotras. Por eso, a pesar de lo mucho que hemos logrado allá afuera, al hacer aquí un balance de nuestras relaciones internas hablo de una “larga noche”.

Boccia, María Luisa (1990). Equívocos y diferencias de importancia. *Debate Feminista*, (2), septiembre.

Bourdieu, Pierre y Loïc J.D. Wacquant (2001). *Las argucias de la razón imperialista*. Barcelona: Paidós.

Butler, Judith (1995). For a Careful Reading. En Seyla Benhabib, Judith Butler, Drucilla Cornell, Nancy Fraser y Linda Nicholson, *Feminist Contentions. A Philosophical Exchange*. Londres: Routledge.

De Lauretis, Teresa (1993). Upping the anti (sic) in feminist theory. En Simon During (ed.), *The Cultural Studies Reader*. Londres: Routledge.

Gallagher, Catherine (1999). El sujeto del feminismo o una historia del precedente. En Fernando J. García Selgas y José B. Monleón (eds.), *Retos de la postmodernidad. Ciencias sociales y humanas*. Madrid: Trotta.

Hanssen, Beatrice (2000). *Critique of Violence. Between Poststructuralism and Critical Theory*. Londres: Routledge.

Institute of Medicine (2001). *Exploring the Biological Contributions to Human Health: Does Sex Matter?* Washington, D.C.: National Academy Press.

Lamas, Marta (2001). *Política y reproducción. Aborto: la frontera del derecho a decidir*. México: Plaza y Janés.

Lamas, Marta (2002). Fragmentos de una autocrítica. En Griselda Gutiérrez Castañeda (coord.), *Feminismo en México. Revisión histórico-crítica del siglo que termina*. México: Programa Universitario de Estudios de Género.

Pereda, Carlos (1999). *Crítica de la razón arrogante*. México: Taurus.

Rancière, Jacques (1996). *El desacuerdo. Política y filosofía*. Buenos Aires: Nueva Visión.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1989). In a Word (Entrevista realizada por Ellen Rooney). *Differences*, 1(2), verano.

El feminismo en México a finales del siglo XX: de la protesta a la propuesta*

Este capítulo trata el proceso de intervención política del movimiento feminista en México en el último cuarto del siglo XX. Aquí analizo la evolución de una dinámica política y señalo algunos cambios derivados de una reorientación estratégica. Concretamente, explico cómo un sector del feminismo mexicano pasó de una visión de la política como práctica masculina a una reivindicación del quehacer político como algo necesario y propio. Este paso de la protesta a la propuesta se expresa en una creciente profesionalización de la intervención feminista en la vida pública nacional.

Describo básicamente dos momentos: el primero, caracterizado por una concepción que, al idealizar la condición femenina, mistifica las relaciones entre mujeres y desarrolla una política arraigada en la identidad. Esta concepción se nutre de un pensamiento que pretende hablar en nombre de todas las mujeres, al que llamo “mujerismo”. El segundo consiste en la institucionalización gradual de sus formas organizativas de cara a una intervención más eficaz, más pragmática también, en la esfera pública.

Dado que el feminismo resurge públicamente en México en 1970, el capítulo abarca apenas treinta años. Un periodo relativamente corto del s. XX, pero lleno de procesos relevantes (Cano). Abarcar todo lo ocurrido en estas páginas es imposible. Por razones de espacio me ocupo del aspecto político en detrimento de la muy importante dimensión cultural

* Extraído de Lamas, Marta (2006). De la protesta a la propuesta: el feminismo en México a finales del siglo XX. En Isabel Burdiel, Guadalupe Gómez Ferrer, Gabriela Cano y Dora Barrancos (comps.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. Un siglo de transiciones*, vol. 4. Madrid: Cátedra.

del feminismo mexicano. Este ensayo de afán autocrítico surge a partir de mi experiencia activista y, por lo tanto, está moldeado por ella. Obviamente, el feminismo mexicano no es unidimensional y la diversidad de organizaciones, corrientes y orientaciones en su seno impide hablar de un solo proceso. La mía es una versión y hay otras interpretaciones (Bartra, 2002) en torno a las enormes dificultades y sustantivos triunfos en el desarrollo de un trabajo público concertado.

Los setenta

La “segunda ola” del feminismo, que arranca a principios de la década, queda en sus inicios integrada por mujeres de clase media, con educación universitaria, que se identifican con las posturas de la izquierda y que se interesan por la discusión feminista que se desarrolla en Europa y Estados Unidos. Estas nuevas feministas se constituyen como movimiento social a partir de la crítica a la doble moral sexual y al papel del ama de casa, con la opresión derivada de las cargas del trabajo doméstico y de la crianza infantil. Así, siguiendo la ruta trazada por las estadounidenses y europeas, el incipiente movimiento se organiza en grupos de autoconciencia, orientados al análisis y descubrimiento de la condición de la mujer desde la discusión de la vida personal, sobre todo en el terreno de la sexualidad. El lema “lo personal es político” refleja cabalmente el sentir del momento. Pero el origen social de estas mujeres pesa, pues al tener resuelto individualmente el trabajo doméstico y de cuidado de los hijos con empleadas domésticas, la mayoría vive el feminismo más como instrumento de análisis o de búsqueda personal que como necesidad organizativa para enfrentarse colectivamente a esa problemática. Ya en 1971 la escritora Rosario Castellanos sentencia: “Cuando desaparezca la última criada, el colchoncito en que ahora reposa nuestra conformidad, aparecerá la primera rebelde furibunda” (Castellanos, 1995).

Estas primeras activistas establecen relaciones políticas entre sí en un espacio común –la Coalición de Mujeres Feministas (1976)– y reivindican tres demandas principales: la maternidad voluntaria (que implica el derecho a la educación sexual, al uso de anticonceptivos y el acceso

legal al aborto voluntario, que hasta hoy es delito); el alto a la violencia sexual y el derecho a la libre opción sexual. Con estas demandas, que se convierten en los ejes principales alrededor de los cuales desarrollará su activismo, el movimiento construye su presencia en el espacio público.

Esos años, los grupos feministas desarrollan una intensa actividad de crítica cultural, con la cual logran instalar una denuncia del sexismo. En esa primera década despegan varias líneas de trabajo que con los años se multiplicarían: Alaíde Foppa inicia en Radio UNAM su programa *Foro de la Mujer*, imparte la primera cátedra de estudios sobre la condición de las mujeres en la UNAM y publica la revista *fem.* que existe hasta la fecha. Junto con *Cihuatl* y *La Revuelta*, estas publicaciones feministas difunden las ideas y principios feministas. También se crean las primeras organizaciones de apoyo: el Centro de Apoyo a Mujeres Violadas y el Colectivo de Acción Solidaria con Empleadas Domésticas. Además, se realizan todo tipo de manifestaciones, foros, concursos y denuncias públicas. En otras entidades federativas de la república surgen grupos feministas. En 1979 se crea el Frente Nacional por la Liberación y los Derechos de las Mujeres, la primera instancia unitaria de grupos feministas, sindicatos, grupos gays y partidos de izquierda.

En esta década inicial de su resurgimiento el movimiento se dedica más a impugnar y denunciar las acciones del gobierno y de los partidos que a dialogar con las autoridades o construir alianzas políticas. La lógica organizativa de los grupos feministas, en especial lo relativo al liderazgo y la representación, es distinta de la asumida por los demás actores políticos, por lo que no logra traducir sus propuestas al lenguaje de las transacciones políticas ni volverlas comprensibles en otros sectores. Un ejemplo: en 1975 la mayoría de los grupos feministas decide no participar en la conferencia internacional ni en las actividades del gobierno mexicano por el Año Internacional de la Mujer (AIM). Consideran al AIM una manipulación y denuncian a la Organización de Naciones Unidas (ONU) de apropiarse de la causa feminista para mediatizarla. Al abstenerse de participar, su ausencia no es registrada, y las delegadas extranjeras que inquieran sobre la existencia de feministas mexicanas reciben la respuesta de “no hay” mientras que estas se reúnen en la otra punta de la ciudad, en un aislado “contra-congreso” de protesta.

Al rechazar las formas políticas tradicionales esos grupos iniciales se encierran en su utopía revolucionaria y su discurso queda teñido por la lógica del todo o nada. Un elemento negativo es la resistencia para aceptar liderazgos. La prevalencia del mujerismo hace de la representatividad un problema crónico, pues dificulta reconocer diferencias. Si todas somos iguales, ¿cómo distinguir a una como líder? El rechazo a delegar en unas pocas la voz del movimiento también enmascara sentimientos como la envidia y la rivalidad. Los conflictos se exageran cuando unas cuantas caras públicas son nombradas, en el lenguaje de los medios de comunicación, las líderes del movimiento. La visibilidad adquirida por ciertas integrantes del movimiento, impuesta por la lógica comunicativa de masas como representación, genera malestar y animadversión entre las demás. Pero las irritadas no comprenden el beneficio de contar con ciertas figuras públicas que encarnen las demandas feministas. Sin canales formales de comunicación, se ignoran las posturas del movimiento o estas son manipuladas por los medios de comunicación. Sin líderes visibles, se invisibiliza la actividad feminista en el ámbito nacional.

Aunque los distintos grupos feministas desarrollan múltiples iniciativas y buscan construir instancias de coordinación entre ellos, al no establecer relaciones políticas con otras fuerzas, el movimiento se aísla de la política nacional. Al actuar a través de grupos identitarios cobran fuerza las emociones personales, de pasión o de resentimiento amoroso. El movimiento debe lidiar no solo con la inmadurez política de sus militantes, sino también con sus conflictos afectivos. A los grupos feministas los afecta el cruce subterráneo de vinculaciones o agravios íntimos que, en la marginalidad política, intensifican reacciones aparentemente irracionales. Su capacidad de respuesta ante situaciones de coyuntura es deficiente y solo en contadas ocasiones logra presencia política en el espacio público. El costo de canalizar los esfuerzos solo en conseguir un espacio y un reconocimiento dentro de la izquierda es alto. Muchas activistas, sobre todo las que estaban en el Partido Comunista Mexicano (PCM) y el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT), debieron lidiar con la cerrazón machista de sus compañeros. También hay desencuentros e incomprensión, como cuando el PCM acusa al feminismo de ser agente del imperialismo yanqui y promover el aborto. Años después,

en 1980, ese mismo partido llevaría a la Cámara de Diputados la propuesta feminista de ley sobre interrupción legal del embarazo.

Además, los escollos derivados de las propias demandas feministas obstaculizan un desarrollo político más eficaz. Cuestiones como el aborto y el lesbianismo trastocan el paradigma vigente de supuesta normalidad de lo que es una mujer, y atentan contra dogmas de la Iglesia católica arraigados en la sociedad. Defender esas causas dificulta la aceptación del movimiento y se estereotipa a las feministas con el cliché de abortistas o lesbianas, lo cual no trae oleadas de seguidoras.

Al entrar a los ochentas, y después de la realización de dos Encuentros Feministas Nacionales, la primera etapa del resurgimiento feminista, que vio florecer a distintos grupos y proyectos, cierra su ciclo con un balance positivo. El movimiento feminista ya es una referencia en la política mexicana.

Los ochenta

El inicio de esta década es un tiempo de balance interno y de reflujo. Poco a poco el rango de la actividad feminista pasa de los pequeños grupos de autoconciencia a modelos nuevos de militancia comprometida, especialmente el de participar asalariadamente en grupos constituidos con personalidad jurídica. Así, en los ochenta, un sector sustantivo del movimiento feminista transforma su modelo de activismo: de la fragmentación interna y la identificación apasionada con puntos de vista sectarios, así como de una gran reticencia a colaborar con quienes tienen puntos de vista diferentes, muchos grupos se acercan al modelo de los grupos de interés, que ponen el acento en la igualdad de derechos en la esfera jurídica y que trabajan políticamente como grupos de presión (Gelb, 1992). Varias feministas se constituyen en asociaciones civiles (también denominadas organizaciones no gubernamentales, ONG), y solicitan financiamiento a agencias internacionales. Como los fondos que reciben no son para impulsar una infraestructura feminista, sino para desarrollar proyectos que ayuden a combatir la pobreza, esto configura un estilo de trabajo que se da en llamar “feminismo popular”. Esta

tendencia está integrada principalmente por feministas socialistas, mujeres cristianas y exmilitantes de partidos de izquierda, que se avocan a trabajar con las bases del movimiento amplio de mujeres.

En paralelo se institucionalizan los primeros espacios académicos feministas: el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer (El Colegio de México, 1982) y el Área de Mujer y Cultura (Universidad Autónoma Metropolitana, 1983). Se sistematiza la formación académica y una parte del trabajo de investigación empieza a vincularse con los objetivos del movimiento.

Feministas de distintas orientaciones políticas consolidan la formación de redes de apoyo temáticas (salud, violencia, etc.), que crean una conciencia sobre la necesidad de vinculación nacional a lo largo y ancho del territorio, propician encuentros en otras regiones del país y establecen diálogos o enlaces muy productivos con interlocutores externos, como serían las instituciones académicas, los sectores gremiales y algunas instancias de la administración pública. Las feministas que centran su trabajo en los sectores populares aprovechan los encuentros nacionales y sectoriales de trabajadoras, campesinas y colonas, y las reuniones locales o regionales de núcleos femeninos populares, no solo para intercambiar experiencias sino para discutir el carácter de clase y de género de las demandas femeninas. Con este trabajo, el “feminismo popular” retoma las reivindicaciones feministas que vienen de los años setenta, y las vincula a las demandas específicas de las mujeres populares.

En 1985, el temblor que sacude a la ciudad de México propicia la autoorganización espontánea de la ciudadanía, con un gran protagonismo de las mujeres de las colonias populares (amas de casa y trabajadoras asalariadas). El movimiento popular de mujeres en las zonas marginadas entra en contacto con las feministas, pues algunas se acercan a ellas, para acompañarlas en su proceso, y para introducir la perspectiva feminista en sus organizaciones (Tuñón, 1997). Estas organizaciones populares se convierten en una alternativa de participación para miles de mujeres, solo que las demandas que las movilizan no tocan las tres exigencias básicas del feminismo: aborto libre, rechazo a la violencia y respeto a la orientación sexual, a pesar de que precisamente ese sector es

el que más padece las consecuencias de la penalización del aborto, de la falta de educación sexual y de los abusos en materia de violencia sexista.

Sin entrar a analizar a fondo la composición y el alcance de estas intervenciones feministas, vale la pena subrayar un saldo relevante de su impacto político en 1985 y 1986: muchas feministas asumen la necesidad de negociaciones puntuales sobre asuntos ciudadanos y esto modifica lentamente la concepción feminista de la política, especialmente en lo relativo a la relación con el Estado. Pero la incapacidad para conciliar la diversidad de posturas feministas hace crisis y los conflictos de democracia interna, liderazgo y pluralismo pesan decisivamente en las dificultades para consolidar un trabajo a largo plazo en estas instancias populares.

Esos conflictos se ponen en evidencia en el IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe realizado en Taxco en 1987, donde también se confrontan los distintos paradigmas políticos. Un conflicto central gira en torno al carácter de la reunión: ¿pueden asistir todas las mujeres o se requiere que sean feministas? Mientras las feministas “populares” defienden la participación de todas las mujeres, las de otras tendencias hablan de la necesidad de un espacio propio para debatir sobre el quehacer político feminista. Aunque el grupo coordinador logra evitar el predominio de una sola concepción, persiste el enfrentamiento entre las tendencias. Finalmente se acuerda respetar la pluralidad y se acepta la participación de todas las mujeres que se asuman como feministas.

A Taxco asisten más de 1.500 mujeres, y hay discusiones alrededor de todo tipo de temas, desde la identidad y el cuerpo hasta las alianzas y las propuestas para generar una fuerza política. En realidad, hay dos encuentros paralelos. La participación masiva se caracteriza justamente por la afluencia de mujeres de organizaciones políticas, militantes de los movimientos populares, madres de desaparecidos, cuadros de organizaciones campesinas y sindicales, cristianas de la teología de la liberación, grupos de exiladas, artistas visuales, esotéricas y un número enorme de centroamericanas involucradas en la guerra y en la política en sus países. Se hace evidente la fuerza del feminismo popular al mismo tiempo que queda en evidencia la escasa participación de una base social

de clase media aunque, paradójicamente, de allí proviene la minoría activa –las “líderes”– del movimiento feminista (Tarrés).

Durante el Encuentro se cuestionan los supuestos de una política identitaria que paraliza un quehacer político eficaz. Se denuncia al pensamiento mujerista, por el cual, en infinidad de ocasiones, los pequeños grupos feministas acaban volviéndose guetos asfixiantes, donde la auto-complacencia frena la crítica y el desarrollo, y donde es imposible reconocer diferencias para fijar una representación. Carecer de una concepción política más afinada impide desarrollar formas organizativas más eficaces. Mujeres que sacralizan su propia identidad, que se sienten víctimas totales o que se creen en lo fundamental más buenas, sensibles y honestas que los hombres, víctimas y heroínas, no consiguen establecer relaciones políticas entre sí y con otras personas. Este señalamiento se vive como amenaza entre varias compañeras para quienes el feminismo es un sitio de pertenencia identitaria muy arraigada. Estas compañeras viven la crítica como ataque personal y como una especie de traición o desviación de la supuesta esencia feminista. Así, en este Encuentro, cuando se empieza a percibir a “las otras” como aquellas que niegan la identidad feminista que se considera la única auténtica, la relación entre “nosotras” y “ellas” se transforma en un antagonismo (Mouffe, 1993) que persiste hasta la fecha. A partir de allí, en el campo de las identificaciones colectivas se ahondan las diferencias de las dos grandes tendencias (radicales y populares) y se configura la contraposición entre las llamadas feministas de la utopía y las feministas de lo posible, que deriva en la actual de autónomas e institucionalizadas (Birgin, 1997).

A finales de los ochentas, la izquierda revaloriza el papel de la democracia representativa y surgen nuevas disposiciones en torno a la relación con el Estado. Un sector del movimiento asume el pacto político como un mecanismo democrático responsable. Este significativo cambio de actitud genera nuevos estilos de participación: integración a comisiones gubernamentales de trabajo, formación de instancias de consultoría a los partidos políticos, establecimiento de alianzas con funcionarias y políticas.

En estos años es patente la necesidad de las feministas de integrarse en la dinámica política del país. Antes, el movimiento no había tenido

propuestas sobre el proyecto de transición, ni había tomado en cuenta la apertura de espacios que se generó a partir del proceso de reforma política que inició el Estado en la década pasada. En la visión de corte marxista que el movimiento tenía del feminismo como opción “revolucionaria” la lucha por la democracia resultaba una cuestión reformista en la que no valía la pena involucrarse. Por eso, en ninguna de las dos elecciones presidenciales previas (1976 y 1982) el movimiento se pronunció públicamente, ni exigió conocer la posición de los candidatos ante las demandas feministas, ni estableció alianzas o apoyó candidatos. En 1988 tampoco realiza tales acciones, pero al menos se propone incorporar a la agenda electoral asuntos de la problemática específica femenina.

La necesidad de no quedar al margen de la dinámica política del país lleva a varias feministas a integrarse al recién creado Partido de la Revolución Democrática (PRD), donde confluyen los militantes del PCM, el PRT y otras organizaciones de izquierda. En las elecciones de 1988, cuando la contabilidad temprana de los votos favorece a Cuauhtémoc Cárdenas (del PRD) al gobierno supuestamente se le descompone el sistema de cómputo y, al final, la cuenta hace ganador al partido en el poder. Después de este fraude electoral, un número importante de feministas siente la urgencia de encontrar vías de expresión para mostrar su disconformidad. Para entonces lo novedoso es que un sector sustantivo del movimiento manifiesta su voluntad de fortalecer una identidad feminista distinta, que caracterice el ser mujer no como una esencia irreductible sino como una posición en el tablero social. Cambiar la pregunta “¿quién soy yo?” por “¿dónde estoy?” implica algo aparentemente muy sencillo, pero tiene consecuencias profundas pues permite ver a las otras personas junto a uno. Pensar en la ubicación alienta una preocupación sobre las relaciones entre diversos tipos de identidades, y por lo tanto, sobre el desarrollo de una política basada en afinidades y coaliciones.

Los noventa

Al inicio de los noventa confluyen una serie de acontecimientos y tendencias nacionales e internacionales que por primera vez posicionan al

feminismo con un perfil político sobresaliente. En el ámbito nacional, el proceso de transición a la democracia, que intenta romper el monopolio del partido que gobierna el país desde 1922, favorece una reorientación del activismo hacia afuera. Esto lleva a revalorar la relación con la política y a trabajar para desarrollar mecanismos de intervención en la *realpolitik*, establecer alianzas, influir en coyunturas electorales y construir una agenda común. Muchas militantes, decepcionadas por el fracaso para constituir una Coordinadora Feminista, que permita responder mejor públicamente y servir de enlace, se insertan en la dinámica nacional por vía del ejercicio ciudadano. Como una de las principales lecciones aprendidas a lo largo de esos años es la inexistencia de una unidad natural de las mujeres, la tarea queda clara: la unidad tiene que ser construida políticamente. Los noventa se vuelven entonces la década de los pactos.

En 1991, Amalia García, una diputada del PRD, logra que todas las diputadas de los demás partidos se alíen para reformar el Código Penal en materia de violencia sexual. En 1992, después del VII Encuentro Nacional Feminista en Acapulco, un sector del feminismo “popular” inicia una intervención más pragmática en la esfera pública al exigir cuotas de representación de mujeres a los partidos políticos. Se plantean las alianzas con mujeres en el gobierno y en el aparato estatal y se valoran los acuerdos políticos entre las mujeres. Algo queda claro: se requieren más mujeres en puestos políticos, y esto intensifica la lucha para corregir la carencia numérica existente. El PRD es el primero en modificar sus estatutos, al establecer que en la dirección de ese partido no puede haber más de un 70 por 100 de hombres.

En enero de 1994 hace su aparición el Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en Chiapas, uno de los estados con más población indígena y mayor pobreza. El EZLN muestra su discurso feminista al proclamar la Ley Revolucionaria de las Mujeres, que reconoce el derecho de las mujeres a la plena participación política –incluso para desempeñar cargos de dirección política y militar– y a decidir sobre todos los aspectos de su vida –la elección matrimonial, el número de hijos y el trabajo remunerado– además de condenar la violencia física y sexual hacia las mujeres. Varias feministas se acercan a las zapatistas y construyen puentes de colaboración.

En el terreno internacional, las dos conferencias de la ONU, la de Población y Desarrollo (Cairo 1994) y la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer (Beijing 1995) son muy útiles porque demandas nacionalmente acalladas –como el aborto– se vuelven objetos discursivos centrales en foros internacionales, y ello obliga al gobierno a tomar una posición al respecto. Al sentirse parte de un movimiento mundial, la coordinación de ONG *Por un milenio feminista*, que congrega a 260 organizaciones de todo el país (más de la mitad de las 500 registradas que trabajan con mujeres) realiza reuniones en los estados y abre un espacio para el diálogo y la negociación intergrupala. Algunas feministas son parte de la delegación oficial en esas conferencias, con lo cual ganan experiencia para cabildear e influir, y se genera conciencia sobre los alcances del feminismo internacional. Estas conferencias de la ONU legitiman en la esfera pública nacional al discurso feminista como “perspectiva de género”. Así, los noventa se convierten en un tiempo de protagonismo del género, que constituye una forma de comprender el origen socio cultural de la subordinación de las mujeres y también la carga de poder que impregna las relaciones entre los sexos.

Asimismo, es la década de la creación de distintas instancias colectivas: una articulación nacional del movimiento feminista (Milenio Feminista), un foro de debate estratégico (la Convención de Mujeres), un espacio amplio de coincidencia de mujeres de todas posiciones, desde pro-zapatistas hasta panistas (la Asamblea de Mujeres) y la primera agrupación política nacional feminista (DIVERSA). Además, muchas activistas se incorporan a organizaciones civiles mixtas con reivindicaciones ciudadanas, como Alianza Cívica, y también buscan un espacio en los partidos políticos.

Las ideas sobre la participación ciudadana estimulan la necesidad de influir las políticas públicas. Además, la llamada perspectiva de género adquiere gran resonancia en el discurso político y contribuye al protagonismo que las mujeres adquieren en los últimos años del siglo, cuando ocupan más cargos públicos y tienen una creciente presencia política. Por su parte, el gobierno se pone al día de la tendencia mundial y en 1996 da a conocer su proyecto de creación del Programa Nacional de la Mujer. Por primera vez el movimiento feminista propone candidatas y varias aceptan participar en sus dos instancias: el Consejo y la

Contraloría. Unos días después, durante el Congreso Feminista por el Cambio Social (1996), se habla de esas designaciones como un logro del movimiento. Revindicar como mérito colectivo lo que antes se hubiera interpretado como cooptación individual es una actitud inédita, muy positiva. A partir de entonces se sucede una serie de cambios en las instancias gubernamentales federales: el Instituto Federal Electoral recomienda la cuota de 30 por 100 de mujeres a los partidos políticos; la Cámara de Diputados establece la Comisión de Equidad y Género y en 1998 instaaura el “Parlamento de Mujeres”, comisión legislativa integrada por senadoras y diputadas federales y formada con el propósito de servir como instancia de reflexión, deliberación y promoción de una agenda legislativa y de políticas públicas tendientes a eliminar la discriminación contra la mujer y favorecer la democracia. En 1998 se sustituye el Programa Nacional de la Mujer por la Comisión Nacional de la Mujer y en el 2000 esta se transforma en el Instituto Nacional de las Mujeres (INMUJERES), con un mayor poder, al menos simbólico.

En 1999 un grupo de feministas, encabezadas por Patricia Mercado, logra el registro legal que el Instituto Federal Electoral (IFE) otorga a la figura de agrupación política nacional (APN). Esta es el escalón anterior a un partido político y debe contar, entre otros requisitos, con 7 mil personas afiliadas. DIVERSA incluye temas del feminismo y la diversidad sexual, como lo son la despenalización del aborto, la atención a la salud sexual y reproductiva y el respeto a los derechos de las personas homosexuales. Bajo la presidencia de Mercado, DIVERSA inicia la construcción de un partido político.

Un hecho muy relevante a fines del siglo es la llegada en 1999 de Rosario Robles a la jefatura del gobierno del Distrito Federal, donde permanece en el cargo hasta el año 2000. Universitaria de izquierda, sindicalista y feminista, Robles promueve una reforma a la ley de aborto de la Ciudad de México, que introduce la no penalización del aborto por grave daño a la salud de las mujeres así como por malformaciones fetales. La reforma es impugnada por “anticonstitucional” por el conservador Partido de Acción Nacional (PAN) y un año y cuatro meses después la Suprema Corte de Justicia de la Nación resuelve la controversia constitucional aceptando la constitucionalidad de la llamada “Ley Robles”.

En el año 2000 por primera vez gana las elecciones federales un partido distinto al que llevaba gobernando setenta y ocho años. Pese a que reconocen la importancia de la alternancia en el poder, muchos grupos feministas lamentan el triunfo del Partido Acción Nacional (PAN) por su talante conservador. Unas pocas figuras feministas aceptan colaborar en el nuevo gobierno, con la idea de aprovechar los espacios nuevos que se supone que abre la alternancia mientras la mayoría de las feministas aguarda recelosa la línea que irá a definir el PAN. En su toma de posesión como presidente, Vicente Fox, asume el compromiso de que su próxima gestión gubernamental adoptará la llamada perspectiva de género.

El nuevo siglo

A principios del siglo XXI muchas integrantes del movimiento ya asumen la dimensión pragmática de la intervención en política y el reconocimiento de que el avance feminista pasa no solo por una mayor participación popular sino también por la necesidad de ocupar puestos en las estructuras partidarias, legislativas y gubernamentales. Un logro político de las feministas mexicanas es la construcción y difusión de un discurso que impulsa la exigencia de derechos por parte de las mujeres comunes y corrientes. Y aunque difundir que las mujeres tienen derechos ha sido de lo más eficaz para enfrentar el sexismo, también ha ocurrido una manipulación: la apropiación de términos feministas en discursos de mujeres políticas conservadoras. Un ejemplo significativo es el de la esposa del ex presidente, Marta Sahagún de Fox. Al plantear reivindicaciones feministas, como la del “empoderamiento” (*empowerment*) de las mujeres, ella gana popularidad entre la población femenina al mismo tiempo que se ubica en las preferencias electorales. También confiesa que fue una mujer golpeada por su anterior marido, lo cual despierta simpatías. En torno a ella se produce un debate político sobre las mujeres y el poder, en concreto, sobre el papel de la Primera Dama (Sefchovich, 2004).

A pesar de la difusión de su discurso, las feministas todavía no figuran como interlocutoras de peso en el mundo de la política. Esto se

relaciona con varias cuestiones. Por un lado, tiene que ver con la ausencia de fuerza organizada del feminismo, carencia que lo vuelve poco interesante para los partidos. El movimiento sigue sin movilizar a las mujeres de clase media que han sido su sustento en otros países aunque, paradójicamente, las caras visibles son precisamente esas pocas mujeres universitarias de clase media que en los setentas iniciaron el movimiento y que en los ochentas lo difundieron. Las bases sociales del movimiento tendrían que ser las mujeres de los sectores populares que, a su vez, responden a intereses políticos partidarios y de otros movimientos, como el urbano popular.

Por el otro, esta debilidad también tiene que ver con que a pesar de que muchas personas y organizaciones políticas incorporan las tesis del feminismo, no aceptan a un movimiento que está identificado públicamente con el aborto y el lesbianismo. Quienes conceden legitimidad a estas demandas en privado, aún no están dispuestos a hacerlo en público, especialmente los políticos, cuya hipocresía frente a esos temas es ya conocida. Además, hay una amplia brecha generacional y es casi nula la participación de jóvenes. Claro que esta ausencia de juventud puede interpretarse como resistencia de las jóvenes ante formas organizativas que no consideran propias o que asocian a sus madres.

Pero, pese a la debilidad numérica, el movimiento tiene una poderosa presencia simbólica, ya que la convocatoria del feminismo ha movilizadido con gran eficacia política a un grupo de mujeres destacadas: escritoras, científicas, artistas, funcionarias y políticas. Estas han respondido en bloque en defensa de casos paradigmáticos: la liberación de Claudia, una mujer encarcelada por el asesinato del hombre que intentaba violarla, al que hirió, aunque este murió a las pocas horas por falta de atención médica (Lamas y Rodríguez, 1998), y la defensa del caso Paulina, una adolescente violada a la que el director conservador de un hospital público le negó el aborto legal al que tenía derecho (GIRE, 2004).

Estos procesos, de resonancia nacional, muestran las maneras como las feministas mexicanas se enfrentan al desafío de construir un movimiento más estructurado y mejor organizado, capaz de constituirse en una influencia política más amplia. Una meta actual es la de incidir sobre el gobierno en la definición de políticas públicas. Ahí, el Instituto

Nacional de las Mujeres no es de gran ayuda. Incapaz de definir una política pública que aborde los problemas básicos de las mujeres, el INMUJERES ha jugado un triste papel al retomar solo la única demanda sobre la cual la derecha no tiene objeción: la lucha contra la violencia. Sin embargo, en ese renglón, no se pronuncia y ni hace presión para que se cure una de las llagas más dolorosas y escandalosas del país: los asesinatos de mujeres pobres, muchas de ellas adolescentes, en Ciudad Juárez. Después de diez años de muerte y terror, los crímenes de odio, tipo “cacería sexual”, de las “Muertas de Juárez” siguen sin resolverse (Monárrez, 2002). El nombramiento de una Fiscal Especial y de una Comisionada Especial, que tiene que vigilar los veinte puntos que se han formulado para componer “el tejido social” en la zona, expresan más un gesto simbólico del gobierno federal que un verdadero interés por resolver los más de trescientos feminicidios.

Casos como los de Ciudad Juárez son un recuerdo de un hecho lamentable: amplios sectores de mujeres no han alcanzado las condiciones de las mujeres urbanas de la clase media. Como la distribución de la riqueza (material y simbólica) sigue siendo muy injusta, difícilmente las mujeres de los sectores más pobres superarán su condición, pues carecen de recursos para integrarse al proceso modernizador que, paradójicamente, crea a la vez riqueza y exclusión (Lamas *et al.*, 1995). En ese sentido, la desigualdad entre las mujeres es una brecha que no se subsana al eliminar la discriminación sexista. De ahí la necesidad de que el movimiento sea capaz de generar en la opinión pública una mirada que reconozca los problemas estructurales que persisten e impiden que todas las mujeres tengan acceso a grados similares de participación y a mejores condiciones en sus vidas. Al machismo cotidiano se suma la pésima distribución de la riqueza. Esto marca a las mujeres de los sectores más pobres condiciones de vida absolutamente precarias, donde la lucha por la subsistencia diaria elimina cualquier interés por otra causa. Pese a que la dinámica económica estructura condiciones difíciles de remontar, la presión social se perfila como la única manera para lograr que los partidos verdaderamente incorporen en sus programas una real perspectiva de género que integre también la clase social y el origen étnico.

Pero aunque el panorama no es igual de promisorio para todas, los cambios políticos, demográficos y laborales han ya modificado el lugar social de las mujeres y abonan el terreno para las transformaciones que el feminismo provocó en otros países. La internacionalización de nuevas pautas de masculinidad y feminidad promueve la adopción de estilos de vida, formas de trabajo y modelos de consumo más equitativos. Más información produce mejores discursos y prácticas políticas. Gracias a la mundialización de esas pautas sociales, culturales y políticas, los grupos organizados de mujeres tienen más oportunidades para actuar, sobre todo al insertarse en redes globales para impulsar sus demandas específicas.

Con este panorama, el reto es convertirse en una fuerza política capaz de ofrecer alternativas concretas de participación. Por eso la tarea se perfila no solo como la necesidad de acercarse a los grandes sectores de mujeres que padecen de manera aislada y silenciosa el sexismo sino también como la urgencia de impulsar una política no sexista amplia. Esto implica mucho más que modificar el reparto de cargas, de tiempos, de asignaciones sociales, reconociendo la diferencia sexual y el género: es mostrar en cada circunstancia, en cada situación, qué ocurre con las mujeres y qué con los hombres. Y esto supone, también, aceptar en el seno del quehacer político, en las organizaciones mismas, a la propia diferencia sexual. Por eso la gran prueba de que verdaderamente las feministas son sujetos políticos democráticos es la inclusión de los hombres en su reflexión, discurso y acción.

Esta sensibilidad propicia, en el 2002, la creación de un partido de orientación feminista: México Posible. Lo preside Patricia Mercado y a él se suman ambientalistas, gays y defensores de derechos humanos. Corre en la campaña electoral parcial del 2003 para diputados, pero no logra el 2 por 100 necesario para obtener el registro legal. En 2004, con el apoyo de distintas redes feministas, va por segunda vez por el registro, para competir en la elección federal del 2006; sin embargo, lo hará con un nombre distinto, ya que las autoridades electorales no permiten usar el anterior. Su voluntad de participar en la *Realpolitik* es un indicador significativo del impacto político del movimiento.

Así, en este despunte de un nuevo siglo, las feministas mexicanas enfrentan el desafío de constituirse en una influencia política más amplia,

que incida sobre el gobierno en la definición de políticas públicas; una presión eficaz de lograr que los partidos incorporen en sus programas la perspectiva de género, y que presenten más candidatas feministas en sus fórmulas electorales; capaz de generar en la opinión pública una mirada que reconozca el machismo en los problemas sociales; capaz de actuar con los artistas, críticos e intelectuales, para impulsar una crítica cultural al sexismo. Lo que es patente es que el movimiento ya ha cristalizado su presencia en tres expresiones notorias: a) la profesionalización, mediante financiamiento, de grupos institucionalizados que abordan temas específicos (salud, educación, violencia), con cabildeo político de demandas; b) la legitimación –académica y política– de la perspectiva de género, con la proliferación de programas de estudio, cursos, coloquios, publicaciones, foros e investigaciones; y c) la promoción de un conjunto de intervenciones culturales que consolidan un discurso sobre derechos de las mujeres que recoge muchas preocupaciones y aspiraciones feministas.

Sumado al éxito de la “perspectiva de género” como salto conceptual, está también el que el feminismo ha filtrado consistentemente sus tesis a la ciudadanía, y muchas ya están presentes en la conducta de las mexicanas. Otro logro muy valioso es que para un sustantivo sector feminista la reivindicación por la autonomía política ha sido insertada dentro del contexto general de avance hacia la democracia. El accionar feminista, muy favorable a la construcción de pactos y alianzas, muestra que llegar a acuerdos no significa perder autonomía y capacidad de crítica, y tampoco significa integrarse a cualquier grupo político. Quizás el papel clave del feminismo en la construcción de la democracia mexicana sea el de establecer prioridades y llegar a acuerdos mínimos, manteniendo como eje el principio de la igualdad, para generar nuevas relaciones entre los sexos. Esta aspiración la expresan muchas mujeres que trabajan por abrir espacios, por garantizar transparencia y por consolidar agendas. Esta influencia feminista es visible en la vida de un sinnúmero de mujeres y con ella los objetivos generales del movimiento se retoman en los distintos estados de la república. Es así como de víctimas del machismo, millones de mexicanas pasan a ser agentes sexuados de una historia en desarrollo.

Bibliografía

Bartra, Eli *et al.* (2002). *Feminismo en México, ayer y hoy*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Birgin, Haydée (1997). Vivencias del encuentro de Chile: lo personal y lo político. *Debate Feminista* 15, 349-355.

Cano, Gabriela (2005). Las mujeres en el México del siglo XX. Una cronología mínima. En *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Castellanos, Rosario ([1970] 1995). La liberación de la Mujer, aquí. *Debate Feminista*, 12, 351-354.

Gelb, Joyce (1992). Feminismo y acción política. En Russell J. Dalton y Manfred Kuechler (comps.), *Los nuevos movimientos sociales*. Valencia: Edicions Alfons El Magnánim, Generalitat Valenciana.

GIRE (2004). *Paulina: cinco años después*. México: Cuadernos de GIRE.

Lamas Marta, Alicia I. Martínez, María Luisa Tarrés, Esperanza Tuñón (1995). Building bridges: the growth of popular feminism in México. En Amrita Basu (ed.), *The Challenges of local feminisms. Women's movement in global perspective* (pp. 324-347). Boulder: Westview Press.

Llamas, Ma. Victoria y Claudia Rodríguez Ferrando (1998). *Claudia. Una liberación*. México: Plaza y Janés.

Monárrez Fragoso, Julia (2002). Femicidio sexual serial en Ciudad Juárez: 1993-2001. *Debate Feminista*, 25, 279-305.

Mouffe, Chantal (1993). Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. *Debate Feminista*, 7, 3-22.

Sefchovich, Sara (2004). *Veinte preguntas ciudadanas a la mitad más visible de la pareja presidencial*. México: Océano.

Tarrés, María Luisa (2005). Discurso feminista y Movimiento de Mujeres en México (1970- 2000). En *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Tuñón, Esperanza (1997). *Mujeres en escena: de la tramoya al protagonismo (1982-1994)*, México: Miguel Angel Porrúa, PUEG, Ecosur.

Del 68 a hoy: la movilización política de las mujeres*

¿Qué es la memoria política sino la continuidad de las insistencias,
las reiteraciones, las certezas fulgurantes de logro o derrota,
el amor a las vivencias que al evocarse
suscitan ideas de nobleza propia
y monstruosidad ajena?

(Carlos Monsiváis).

Introducción

¿Cómo fue la participación de las mujeres durante el movimiento estudiantil de 1968? ¿Cómo es la movilización feminista ahora, cincuenta años después? ¿Cuál es el vínculo entre el ayer y el hoy? Mucho se ha escrito sobre la dinámica política del movimiento y varios líderes han transmitido su visión sobre el proceso político y sus vicisitudes personales durante su encarcelamiento. En cambio, muy pocas de las participantes han puesto por escrito la forma en la que el 68 impactó sus vidas, sus relaciones y su trayectoria política, y es hasta fecha muy reciente cuando ha surgido una crítica sobre la ausencia de testimonios y reflexiones en torno al papel crucial que jugaron las mujeres durante y después del movimiento.¹

* Extraído de Lamas, Marta (2018). Del 68 a hoy: la movilización política de las mujeres. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LXIII(234), 265-285. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcpys/article/view/65427/58400>

1. Caso excepcional es el de Roberta Avendaño, *la Tita*, representante de la Facultad de Derecho (UNAM) en el Consejo Nacional de Huelga, quien en 1998 publicó sus memorias, hoy en día imposibles de conseguir.

En estas páginas, en la primera parte, reviso el cuestionamiento que se ha hecho a la ausencia de reflexiones sobre la participación de las mujeres en la mayoría de los primeros textos sobre el movimiento estudiantil, en especial los escritos por los líderes; en la segunda parte doy cuenta del giro “políticamente correcto” que algunos autores han dado posteriormente y también registro actitudes feministas poco conocidas de algunas mujeres durante el movimiento. Por último, en la tercera sección, esbozo la actual forma de movilización feminista que, en un contexto de brotes aterradores de violencia, ha desarrollado una forma creativa de organización con autonomía y alianzas.

El activismo femenino: no solo cocinar

Dada la poca presencia política de las mujeres en el contexto de la época, resulta lógico que dicha escasez también se reprodujera en el movimiento. En su análisis sobre los liderazgos en los movimientos sociales, Morris y Staggenborg (2007) concluyen que es muy común que estos tengan un rostro masculino, ya que el nivel de desigualdad de género en la comunidad a la que pertenecen los activistas es uno de los principales determinantes de la falta de mujeres en los niveles altos de liderazgo (2007, p. 176). Entonces, no es extraño que dado el contexto cultural machista de la década de 1960, la gran mayoría de los líderes que luego contarían sus historias hayan sido varones. Sin embargo, al releer hoy lo que se publicó justo después del 68, se puede vislumbrar la presencia de las mujeres como participantes comprometidas. En lo que fue el primer libro que abordó parcialmente el 68, *Días de guardar* (1970), Carlos Monsiváis transmite elementos del ambiente cultural previo y posterior a la matanza de Tlatelolco y mezcla la crítica política devastadora con su irónica mirada sobre una sucesión de acontecimientos artísticos y sociales. Son escasas sus referencias directas a las mujeres, exceptuando alusiones generales, como documentar el dicho de “las muchachas primero” en la retirada del Zócalo luego de la “Manifestación del Silencio (2017, p. 263) o la inevitable mancuerna de hablar de “padres y madres de familia” (2017, p. 301). También nuestro

escritor registra a “mujeres hincadas rezando” (2017, p. 297) y menciona “el llanto diferenciado de las mujeres” (2017, p. 302). Recuerda que “Una mujer anónima increpa a un general elevado sobre un tanque” (2017, p. 339) y refiere que “Mujeres enlutadas (madres, hermanas, parientes de estudiantes muertos o desaparecidos) desfilan por el centro de la ciudad y hablan frente a la Cámara de Diputados” (2017, p. 339). Hace una sobria y conmovedora descripción de la madre de un estudiante asesinado, su hijo único, en el Casco de Santo Tomás (2017, p. 341). Pero será mucho después, en *El 68. La tradición de la resistencia*, publicado en 2008, donde Monsiváis desarrolle más ampliamente su visión del movimiento estudiantil y donde dé cuenta de varias formas de participación femenina, que comentaré más adelante.

En *La noche de Tlatelolco* (1971) aparece un amplio rango de mujeres involucradas en el movimiento. Con el tino y la delicadeza que la caracterizan, Elena Poniatowska nos presenta un ensamble de las voces de líderes estudiantiles, estudiantes y otros participantes, como obreros y burócratas, e incluye testimonios de 103 mujeres, de distintas edades y condiciones sociales: estudiantes (UNAM, IPN, Ibero), maestras (normalistas y de primaria), madres de familia (las más numerosas), funcionarias universitarias y públicas, directoras de servicios, habitantes de Tlatelolco, además de las dos líderes conocidas (*la Tita* y *la Nacha*), la esposa de Eli de Gortari y *la China* Mendoza (escritora y habitante de Tlatelolco). Poniatowska registra palabras llenas de dolor, como las de Celia Castillo de Chávez, quien en la explanada de la Ciudad Universitaria, el 31 de octubre declara: “Me han matado a mi hijo, pero ahora todos ustedes son mis hijos”, y también transmite participaciones geniales, como las de la actriz Margarita Isabel, quien armaba *sketches* teatrales en los mercados para hacer que los espectadores se involucraran y discutieran. *La noche de Tlatelolco* es un relato que conmueve y muestra la amplitud de la participación femenina y la conmoción compartida que significó el movimiento estudiantil.

Sin embargo, en los textos de los líderes la variedad de la participación femenina apenas se esboza. En *Los días y los años* (1971), el relato autobiográfico de Luis González de Alba, algunas compañeras están intercaladas en sus recuerdos: María Elena, Selma, Marjorie, Alcira, Alma,

Marcia y *la Tita*. Él registra “los gritos de las mujeres” (1971, p. 10) y le llama la atención que las muchachas tomen la palabra con más frecuencia que los hombres para dirigirse a los soldados (1971, p. 131). Luego de comentar que María Elena y Selma traían a la cárcel diariamente de comer, González de Alba relata cómo “en vista de que varios conocidos recibíamos todos los días comida para una persona, decidimos organizar a las familias para evitarles tanto trabajo” (1971, p. 162). No obstante estas menciones, no registra otras formas de acción de las mujeres. Otro líder, Gilberto Guevara Niebla, publica veinte años después *La democracia en la calle. Crónica del movimiento estudiantil mexicano* (1988), donde habla todo el tiempo en ese masculino genérico que, en castellano, subsume a las mujeres: “los estudiantes”, “los participantes”, “los manifestantes”, “los universitarios”, “los politécnicos”, “los compañeros”. Al analizar la riqueza social del movimiento, habla de los sectores sociales (empleados y obreros) y de los grupos civiles (profesores, intelectuales, artistas, empleados públicos, profesionales, eclesiásticos, obreros, campesinos y hasta empresarios), pero solamente menciona a las mujeres como “las amas de casa” que asistieron al mitin en Tlatelolco (1988, p. 43).

Este tipo de omisiones llevaron a Deborah Cohen y Lessie Jo Frazier, historiadora y antropóloga estadounidenses, respectivamente, a revisar las coincidencias y divergencias que aparecen en los relatos de hombres y en los de mujeres que participaron en el 68. A ellas, que conciben a nuestro movimiento estudiantil como una lucha que impulsó la participación ciudadana en un sentido muy general, pero que también tuvo características específicas, les preocupaba que en muchos de los primeros textos publicados se dejaba en la sombra la participación de las mujeres en la base, lo que menoscababa una comprensión integral de la acción histórica. Convencidas de que fue la participación masiva de la población la que hizo tan poderoso y amenazante al movimiento a los ojos del Estado, estaban sorprendidas de que la versión “oficial” a cargo de los líderes no registrara a cabalidad la dimensión de la participación de las mujeres. Según ellas, la versión de los dirigentes varones había llegado a convertirse en el lente a través del cual se interpretaba y evaluaba el 68. Por lo que se propusieron investigar el papel que habían tenido las mujeres involucradas en ese entonces.

Cohen y Frazier vinieron a México en 1989 y entrevistaron a más de 60 mujeres que habían participado en el 68, registraron qué recordaban y cómo habían vivido el movimiento.² La variedad de las entrevistadas incluyó:

[...] estudiantes universitarias en diversas facultades de la UNAM, en el Instituto Politécnico Nacional, en la Escuela Nacional de Antropología y en las universidades de provincia; estudiantes más jóvenes tanto en escuelas mixtas como en las exclusivamente femeninas; mujeres que vivían en los conjuntos habitacionales, principalmente en Tlatelolco, activistas de partidos políticos, incluyendo a la Juventud Comunista, hijas de refugiados europeos, abogadas de prisioneros políticos, mujeres que se preparaban para trabajar en la Olimpiada de 1968, maestras a nivel secundario y universitario, funcionarias universitarias, madres de estudiantes, prisioneras políticas, artistas, activistas sociales, miembros del CNH y profesionistas: psiquiatras, periodistas, antropólogas (Cohn y Frazier, 1993, p. 80).

Los testimonios que ofrecen las autoras resultan sorprendentes y dan nuevos elementos no solo para calibrar la actuación femenina en el 68, sino también para comprender aspectos de la dinámica del movimiento estudiantil:

La verdad es que yo hacía lo que quería. Seguía a la policía a las tres de la mañana, manejaba un camión, dirigí a 60 muchachos armados con palos para que protegieran a uno de los líderes del movimiento [...] No consideré mi participación en el 68 limitada a un papel o rol tradicionalmente femenino. [A] pesar del hecho de que estaba en la cocina, a pesar de que iba a recoger comida [...] eso era lo que hacíamos todos, todos aquellos que no éramos líderes, mujeres y hombres (Mariana, estudiante de la Facultad de Ciencias) (Cohen y Frazier, 1993, p. 75).

2. Aunque, para garantizar el anonimato, cambiaron los nombres en las citas que ponen, en este primer artículo (1993) al final aparece la lista de las 60 entrevistadas. En los ensayos posteriores, donde reelaboran mucha de la información, solamente aparecen los seudónimos

Sin plantear una experiencia femenina colectiva, pues cada una de las entrevistadas tenía una historia distinta, Cohen y Frazier entrevén un “diferencial de participación” (1993, p. 81). Ellas consideran que las mujeres se integraron igual que los hombres en todos los niveles del movimiento: la gran mayoría en las brigadas, menos en las asambleas y pocas en el Consejo Nacional de Huelga (CNH). Aunque todas las entrevistadas se refirieron a las brigadas como la estructura democrática organizativa del movimiento, algunas estaban conscientes de su escasa experiencia política y se sentían inseguras al hablar en las asambleas. Muchas comentaron que los varones las presionaban para que permanecieran en los papeles tradicionales o que las hacían sentir incómodas. Pero, sobre todo, muchas se comprometieron con el movimiento en la tarea sustantiva de organizar las comidas:

El proporcionar las comidas permitía un funcionamiento efectivo y creciente. Además, las horas de comida servían para dar energía y fortalecer la lucha. Cientos de estudiantes regresaban de sus actividades nocturnas, matinales o vespertinas y eran recibidos con una comida caliente y un lugar donde nutrir no solamente su cuerpo, sino su espíritu (Cohen y Frazier, 1993, p. 82).

Hacer las compras, cocinar y limpiar después, fueron tareas laboriosas consideradas “trabajo de mujeres”. Y fueron indispensables. Jaime García Reyes declara:

[...] para el 23 de septiembre, las escuelas se habían transformado para muchos de nosotros, en nuestras casas, sobre todo los que veníamos de provincia. Comíamos y dormíamos. Todo giraba en torno a las escuelas [...] Siempre teníamos comida en abundancia (Bellinghausen e Hiriart, 1988, p. 88).³

3. El testimonio aparece en *Pensar el 68*, de Hermann Bellinghausen y Hugo Hiriart, libro que se construye a partir de extensas entrevistas con Raúl Álvarez Garín y Gilberto Guevara Niebla, además de que intercala breves análisis de intelectuales y políticos. En las entrevistas y reflexiones escritas, recuerdos y análisis sobre el movimiento estudiantil, de las 35 personas que aparecen solo cuatro son mujeres: Roberta Avendaño -*la Tita*-, Teresa Jardí, Soledad Loaeza y Elena Poniatowska. En la cronología, al final,

También Cohen y Frazier registran que otras mujeres desecharon ese papel, pues preferían hablar en los mercados y en los autobuses, ya que descubrieron que eran buenas para comunicarse con la gente. Algunas reformularon la propaganda política, modificando los mensajes “intelectuales” para que se entendieran, haciendo “pequeños cuentos”, incorporando mitos populares y dichos mexicanos (Cohen y Frazier, 1993, p. 85). Muchas estuvieron en las guardias nocturnas, lo que les significó muchos problemas con sus familias. Y porque su condición femenina las hacía menos sospechosas, varias fueron mensajeras y engañaban a la policía. Las jóvenes de clase alta usaban sus coches. Y después del 2 de octubre empezó una nueva etapa: las mujeres se organizaron para visitar a los presos, hacer colectas, llevarles libros, comida, etc.

En 1993, Cohen y Frazier publican sus reflexiones junto a esos testimonios en un primer artículo titulado “No solo cocinábamos... Historia inédita de la otra mitad del 68”. Su propósito no fue tomar las experiencias de las mujeres como un complemento de la historia oficial ni obtener “una perspectiva de las mujeres”, sino ganar una mirada más completa sobre lo que ocurrió. Algo que para ellas resultó muy significativo fue que la mayoría de las mujeres que entrevistaron coincidía con la opinión de historiadores y analistas políticos varones acerca de que la participación femenina no había influido *mayormente* en el curso del movimiento. La mayoría de las entrevistadas no consideraba que su participación mereciera un estudio histórico, aunque todas señalaban que el 68 había cambiado profundamente su vida. Yo fui una de las 60 entrevistadas y ese fue mi caso: juzgué mi participación como insignificante al mismo tiempo que reconocí que el 68 había cambiado mi vida.⁴

se consigna que el 2 de agosto la Unión Nacional de Mujeres Mexicanas protesta por la represión; se recuerda la mesa redonda del miércoles 21 de agosto, donde participa Ifigenia Martínez; se registra que el miércoles 28, a la altura de El Caballito, el contingente estudiantil fue agredido y resultaron lesionadas varias muchachas; también se dice que el miércoles 2 de octubre varias mujeres fueron masacradas por la fuerza pública (Bellinghausen e Hiriart, 1988).

4. En 1968 yo tenía 20 años y fui parte de la tropa, participando en una brigada. Retrospectivamente, creo que lo único diferente que hice en ese momento fue buscar dónde esconder a Marcelino Perelló, cuando mi entonces marido se negó a hacerlo en nuestra casa. Ahí se acabó mi matrimonio. Y la única amiga que vivía sola en ese entonces, la poeta y escritora Mónica Mansour, me prestó solidaria su departamento (Lamas, 2018a).

“No solo cocinábamos” pone la atención sobre lo diverso de la participación femenina y destaca cómo la preparación de la comida hizo posible que el movimiento se sostuviera. Dar de comer implicaba reunir dinero, ir al mercado, preparar alimentos, limpiar y volver a empezar. Esa actividad de las mujeres, que proveyó el apoyo material y emocional a los brigadistas, es un trabajo que hasta la fecha pasa desapercibido. Bert Klandermands (2007), psicólogo social holandés que analiza las distintas formas de participación en los movimientos sociales, destaca el tiempo y el esfuerzo que se invierten como dos importantes dimensiones que sirven para distinguir niveles y formas de participación (2007, p. 362). En el movimiento, el tiempo y el esfuerzo que tomó alimentar a cientos de brigadistas fue parte de lo que se califica como “trabajo emocional”, que es elemento constitutivo del mandato cultural de la feminidad.⁵

Entre los mandatos de género de nuestra cultura, el de la feminidad implica abnegación que, como bien dijo Rosario Castellanos en su discurso de 1971, es una “virtud loca” (2006). Ese mandato cultural, que se construye subjetivamente como responsabilidad individual, en el caso de las mujeres del 68 se volvió una eficaz intervención política. Valorar lo que representó alimentar a los brigadistas lleva a recordar la apreciación de Norbert Lechner (2006) sobre la importancia del vínculo entre la sociabilidad cotidiana, los afectos y la política. Las emociones no son solamente estados psicológicos, sino también prácticas sociales y culturales que inciden en la vida pública (Ahmed, 2004). Las emociones circulan en una economía afectiva que tiene resonancias públicas y, en las ciencias sociales, el llamado “giro afectivo” explora el efecto que estas producen en la sociedad, pues con su irrupción son en sí mismas capaces de alterar la esfera pública. Alimentar, cuidar, escuchar, requieren tiempo y esfuerzo, y el trabajo emocional/nutricional de las mujeres jugó un papel no solo durante el movimiento sino también después, luego de la masacre de Tlatelolco, cuando muchas continuaron proveyendo el apoyo material y emocional a los presos y a sus familias.

5. Los mandatos culturales son esquemas de conducta que se inculcan y troquelan como una segunda naturaleza y se mantienen vivos por medio de un control social poderoso y muy estrictamente organizado. Norbert Elias considera que son resultado de un proceso histórico y de cambios en el psiquismo (Elias, 2012).

La visibilización de las mujeres

En 2001 Cohen y Frazier asisten al Seminario Nacional Movimientos Estudiantiles Mexicanos en el siglo XX (UNAM), donde participan cuatro líderes prominentes del 68. A partir de esa experiencia reelaboran su primer artículo de 1993 y en 2003 publican en inglés lo que en 2004 aparecerá como “México 68: hacia una definición del espacio del movimiento. La masculinidad heroica en la cárcel y las ‘mujeres’ en las calles”.⁶ En este texto las autoras amplían y profundizan su interpretación anterior desde la perspectiva de mostrar cómo “el género forma parte de la cultura política” (Cohen y Frazier, 2013, p. 87). Para entonces el clima social ha cambiado y la conciencia de género (aunque sea en su versión de lo “políticamente correcto”) ya tiene un lugar en la vida cultural y política de México. Halbwachs argumenta que el ser humano “evoca sus recuerdos apoyándose en los marcos de la memoria social” (2004, p. 336) y esos marcos son un conjunto de puntos de referencia que también aluden al “medio” social de donde surgen. Así, veinte años después del resurgimiento feminista en nuestro país, el medio social –al menos el político-intelectual– ya ha sido influido por el reclamo feminista de inclusión, lo que pondrá los ojos de muchos en la participación de las mujeres, que será entonces más reconocida.

A manera de ejemplo, en 1991 se publica el libro 68, de Paco Ignacio Taibo II, donde el autor reflexiona:

Ser mujer en el 68 no era mala cosa. Era para miles de compañeras, la oportunidad de ser igual. El 68 era previo al feminismo. Era mejor que el feminismo. Era violentamente igualitario. Y si no lo era, podía serlo. Un tipo, una tipa, un voto, un bote de colecta, un montón de volantes, un riesgo. Eso, de entrada, poco importaba si tenías falda o pantalón. Y ser hombre en el 68 era mejor, porque existían esas mujeres (Taibo II, 1991, p. 49).

6. Publicado originalmente en la *Hispanic American Historical Review*, luego aparecerá en *Estudios Sociológicos* y finalmente será reproducido en un libro publicado en 2013, de donde tomo las citas (Cohen y Frazier, 2013).

Este libro tiene un capítulo titulado “Mujeres y colchones”, donde Taibo II hace alabanzas: “Las mujeres eran maravillosas. Eran guapas, guapísimas. Paseaban su indiscutible belleza con desenfado y sin cosméticos” (1991, p. 49), y también critica a los varones:

[Las mujeres] tenían mayor sentido de lo cotidiano, eran menos limitadas que uno. Y además podían reírse, y tú hacerte eco con ellas si algún primate decía que “las compañeras no podían salir a pintar en las noches”. Éramos tan endiabladamente iguales y diferentes. Seguro habría algún pendejo que quería que ellas organizaran la cocina del café en la Facultad, pero seguro alguno menos pendejo diría que ese era trabajo de todos (Taibo II, 1991, p- 50).

Pero Taibo II también registra el ambiente opresivo de la época:

Las mujeres contaban historias familiares con furia, historias de terribles guerras por su igualdad que atestiguaba un moretón en el brazo. Combates por la media hora más, el derecho a la ciudad nocturna, el trágico descubrimiento de la ruedita de anticonceptivos. Y cada una se ganaba doblando a gritos y amenazas de abandono de hogar a madres recalcitrantes, abuelos retrógrados, padres protopriistas (Taibo II, 1991, p. 51).

Otras narraciones también consignan esas batallas y distintas formas de ganarlas. Elaine Carey (2016) relata que cuando entrevistó en 1996 a Carmen Landa, le contó que sus jóvenes compañeros varones simplemente asumían que las mujeres no participarían en las guardias. Y aunque sus compañeros inicialmente rechazaron sus esfuerzos por quedarse a las guardias, finalmente Carmen logró ser aceptada porque era la única que sabía cómo manejar el mimeógrafo. Carey señala: “Ella fue aceptada de mala gana a condición de que les enseñara a usar esa máquina” (2016, p. 95).

Chicas y mujeres activas y valientes surgen en varios relatos. Cohen y Frazier registran la existencia de brigadas integradas únicamente por jóvenes pertenecientes a escuelas de matrícula solo femenina y señalan

que “las estudiantes de escuelas exclusivas para mujeres tendían más a tener una participación activa en las reuniones estratégicas e ideológicas, que las provenientes de escuelas mixtas y que colaboraban en brigadas mixtas” (Cohen y Frazier, 2013, p. 101).⁷

Como la responsabilidad de organizar y llevar a cabo las intervenciones diarias era dejada en manos de los miles de brigadas, preponderantemente estudiantiles y en gran medida autónomas, sus integrantes decidían las actividades diarias que realizarían para llevar el movimiento a las calles. La mayoría eran informativas y muchas funcionaban como brigadas “relámpago”: subíamos a un camión y mientras uno de nosotros “echaba el rollo”, los demás repartíamos volantes y boteábamos. Había veces que los pasajeros nos aplaudían en señal de solidaridad e incluso nos daban dinero. Pero también hubo intervenciones más creativas. En mi escuela, la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH), la brigada “Miguel Hernández” (integrada por más mujeres que hombres) decidió que, en vez de mimeografiar volantes con el pliego petitorio, se copiarían poemas, y fue así que muchas veces salió a repartir poemas. Mariángeles Comesaña cuenta que en los mercados la gente les decía: “Aquí no aparece lo que piden los estudiantes”, a lo que respondían, con una seguridad inobjetable: “Léalo usted bien y verá que sí. Ahí dice muy claramente lo que pedimos los estudiantes” (Comesaña, 2008, p. 73). Entonces, organizaban de inmediato un mini-recital y se daban vuelo leyendo los poemas impresos en los volantes.

Aunque la participación de las mujeres en el 68 no se asumió “feminista”, sí conllevó un despertar libertario, que cuestionó en la práctica varios usos y costumbres de género. Un ejemplo divertido y elocuente de esta especie de feminismo espontáneo me lo relató la poeta Mariángeles Comesaña, integrante de la brigada “Miguel Hernández” de la ENAH. Una de sus compañeras de brigada decidió que era muy importante entrar a las cantinas, “pues cómo era posible que hubiese un espacio en la Ciudad de México que estuviera prohibido para las mujeres”. Así, un

7. Este señalamiento remite a una vieja discusión en el campo de la pedagogía, donde un sector de especialistas sostiene que es mejor que niñas y niños estudien por separado, para que las mujeres no asuman las actitudes de subordinación y timidez que suelen darse en salones mixtos, dado que los niños imponen su masculinidad precoz y agresiva (Belausteguigoitia y Mingo, 1999).

grupo de chicas entraban rapidísimo, entregaban los volantes mientras los meseros o el encargado les decían: “Sálganse, sálganse, no pueden estar aquí” y los borrachitos gritaban: “¡Déjenlas que se queden!” (entrevista realizada a Mariángeles Comesaña el 15 de abril de 2018). Acabar con la prohibición de que las mujeres entraran a las cantinas fue, años después, una reivindicación feminista que se logró hasta 1981 y no sin algunos incidentes violentos.

Treinta años después, desde una visión cosmopolita, Jorge Volpi (1998) analiza la controvertida participación de Elena Garro (quién “denunció” que en el 68 varios intelectuales estaban involucrados en un “complot” contra el gobierno) y, con su perspectiva marcadamente literaria, registra a otras escritoras que se pronunciaron respecto del 68. El escritor divide *La imaginación y el poder* en varios actos, como una obra teatral, y en el “cuarto acto”, titulado “Los filósofos de la destrucción”, Volpi cita textos o declaraciones de Rosario Castellanos, María Luisa *La China* Mendoza, Julieta Campos, Nancy Cárdenas y de Elena Garro y su hija, Helena Paz. En el “quinto acto”, “La conjura de los intelectuales”, Volpi analiza las impactantes declaraciones de Elena Garro y recuerda a otras intelectuales que escribieron sobre el movimiento estudiantil o que participaron y fueron acusadas de estar en “la conjura intelectual”, como Leonora Carrington y Neus Espresate.

Pero es Monsiváis quien, cuarenta años después,⁸ al analizar los fenómenos más decisivos de 1968 a 2008, citará como un elemento fundamental “el impulso del feminismo que no sin grandes trabajos modifica las jerarquías del comportamiento masculino” (2008, p. 23). El Monsiváis que escribe *El 68. La tradición de la resistencia* tiene ya una perspectiva muy distinta al de *Días de guardar*. Ahora hace una cuidadosa reconstrucción de los hechos, punteada con sus comentarios ácidos y lúcidos, por la cual, además de enterarnos de que considera que *la Tita*

8. También cuarenta años después, Pablo Gómez publica *1968. La historia también está hecha de derrotas*, donde trabaja una rigurosa reconstrucción de los hechos, a partir de la lectura de los reportes policíacos y los documentos de la Secretaría de Gobernación. Gómez registra la actividad de muchas mujeres: la empleada que arroja una máquina de escribir a una tanqueta, los partes policíacos que consignan que jóvenes golpeadas fueron llevadas a hospitales, las alumnas de una vocacional detenidas, en fin, todo lo que la policía y los agentes dejaron por escrito. Sus menciones abarcan más de 60 referencias de distintas mujeres, pero no analiza el trabajo de las brigadistas (Gómez, 2008).

y *la Nacha* son “dos mujeres a las que distinguirá su valor civil y la saña persecutoria en su contra” (2008, p. 112), informa de la “chava” brigadista de la Facultad de Ciencias a la que le gritan que el sitio de la mujer es el hogar y ella los envía al mismísimo carajo; de las reuniones en casa de Selma Beraud; de la participación de Ifigenia Martínez, directora de la Facultad de Economía; de la detención de Rina Lazo y Adela Salazar; de que la poeta uruguaya Alcira, se esconde en un baño de la Torre de Humanidades cuando el Ejército invade Ciudad Universitaria y es encontrada a punto de morir de hambre doce días después.⁹ Carlos registra también un recuerdo conmovedor: “Una señora increíble, de cuarenta y tantos años, de ropa pobretona y aspecto gastado, se acercó al tanque y le dijo al general que debería darle vergüenza matar jóvenes, y el tipo se quedó estupefacto, no respondió, la dejó ir” (Monsiváis, 2008, p. 220). También reproduce la “Letanía” que Nancy Cárdenas publicó en *La cultura en México* el 30 de septiembre de 1968 (Cárdenas, 1968). Y no se resiste a copiar el discurso del entonces presidente Gustavo Díaz Ordaz, donde habla de las personas “damnificadas” por el movimiento estudiantil, entre las que incluye a:

[...] tantas mujeres soezmente vejadas que, además de sufrir la propia vergüenza, han llenado de indignación a un padre, a una madre, a un esposo, a un hijo y que pudieron haber sido la esposa, la madre, la hermana o la hija de quienquiera de los mexicanos (Monsiváis, 2008, p. 128).

¡Mujeres soezmente vejadas! La acusación de violencia sexual por parte de los estudiantes va totalmente en contra de los testimonios recabados, que registran la camaradería entre mujeres y hombres, al grado de que a las mujeres no les daba miedo quedarse a hacer guardia en la noche en la escuela, con ellos al lado.

Sin duda, el 68 desafió los valores sexuales tradicionales y provocó ampliaciones inesperadas en la vida sexual de muchas, con múltiples

9. Roberto Bolaño (1999) escribe una breve y amorosa novela sobre Alcira.

tránsitos de la política al sexo, del sexo a la política.¹⁰ Los momentos intensos y peligrosos que se vivían cambiaron las relaciones interpersonales de todo tipo. Mientras las familias se sentían amenazadas por las actividades de sus hijas e hijos, las jóvenes descubrían nuevas dimensiones en las relaciones con los hombres: desde como amantes hasta como camaradas. El despertar sexual de muchas mujeres estuvo ligado a su despertar político y viceversa. La amistad entre hombres y mujeres se volvió una realidad. Podía haber una sola mujer en una brigada y todos eran camaradas. Varias terminaron la relación con el novio, porque no apoyaba al movimiento o porque desaprobaba su involucramiento. La vida de muchas se transformó al quedarse de noche en las guardias. Cohen y Frazier recogen las palabras de Luisa, de la Facultad de Ciencias Políticas sobre el movimiento: “fue dar un gran paso hacia la igualdad” (1993, p. 98). Y como dijo Kati: “En ese periodo éramos andróginas” (1993, p. 103).

Sí, y muchas fueron profeministas. Por eso, no resulta extraño que fueran justamente las feministas quienes salieron por primera vez a manifestarse a la calle después del 2 de octubre. En mayo de 1971, el primer grupo de la segunda ola feminista en México, Mujeres en Acción Solidaria (MAS), decidió hacer una protesta por la celebración consumista del día de la madre.¹¹ Amigos preocupados por una posible represión sugirieron que pidieran permiso al entonces Departamento del Distrito Federal, que les fue negado. Pese a ello, decidieron seguir con el plan. Tuvieron suerte, pues al mismo tiempo que iniciaba su mitin llegaron las candidatas a Miss México a depositar una ofrenda en el Monumento a la Madre. La mezcla de feministas y “*misses*” de belleza fue registrada por la televisión. Un mes después fue la represión del “halconazo” del 10 de junio. Esas nuevas feministas, que desafiaron al gobierno y fueron las primeras en salir a la calle, venían del movimiento estudiantil del 68.

10. Seis años después de su segundo ensayo, Cohen y Frazier publicaron una antología sobre los cambios en 1968 en las prácticas sexuales y los papeles de género, titulada *Gender and Sexuality in 1968. Transformative Politics in the Cultural Imagination* (Cohen y Frazier, 2009).

11. Un recuento de esos momentos se encuentra en Acevedo *et al.* (1977).

La movilización feminista en constelaciones

¿Cómo han sido las movilizaciones feministas después del 68? En 1971, el movimiento feminista de la segunda ola apareció públicamente en México,¹² luego se diversificó¹³ y poco a poco algunas de sus reivindicaciones –como el derecho a decidir sobre el propio cuerpo y la igualdad de trato y de oportunidades– se filtraron en la mente de muchísimas personas. En las décadas de 1980 y 1990, gran parte de las activistas se desplazaron a fortalecer sus incipientes organizaciones y las movilizaciones públicas fueron escasas y poco nutridas; nada que ver con la participación masiva que tuvo el movimiento estudiantil. Además, con el avance del neoliberalismo surgió una nueva expresión cultural que se calificó como posfeminismo.¹⁴ Entendido como una negación del feminismo o como una superación de él, el posfeminismo reconfiguró el discurso feminista sobre la libertad y la autonomía en una celebración del hecho de “ser mujer”. Byung Chul-Han considera que “el neoliberalismo es un sistema muy eficiente, incluso inteligente, para explotar la libertad” (Chul-Han, 2014, p. 13) y los medios de comunicación masiva transmitieron una idea de la “liberación de la mujer” simplemente como la de la libertad para consumir, para tener relaciones sexuales más libres, para vivir sin ataduras (McRobbie, 2009; Genz y Brabon, 2009; Gill y Donaghue, 2013). La postura posfeminista produjo un repudio al feminismo en una cantidad de jóvenes que declararon: “Yo no soy feminista”, mientras otras consideraban que ser feminista era algo del pasado (Gill y Scharff, 2001). El cine y la televisión representaron a las mujeres jóvenes como chicas autosuficientes que, aunque ganaban dinero, también querían gustar y ser deseadas, por lo que la industria de la belleza y la moda, aprovechando el poder adquisitivo de las jóvenes solteras, las

12. Un excelente trabajo sobre los primeros años del feminismo en Ciudad de México es el de Ma. Cristina González (2001). Mi interpretación en Lamas (2000; 2006).

13. Una aproximación a las formas que ha tomado el feminismo en México se encuentra García, Millán y Pech (2007); Espinosa (2009) y Espinosa y Lau (2011).

14. El término “posfeminismo” alude a un fenómeno político del capitalismo tardío y, al mismo tiempo, a una tendencia académica y a una categoría descriptiva de la cultura popular. El posfeminismo en la política, el posfeminismo en la academia y el posfeminismo en la cultura popular están vinculados y se entremezclan (Genz y Brabon, 2009).

incitaron hacia la “libertad” del consumo (McRobbie, 2009). De ahí que Nancy Fraser (2013) señalara que el movimiento feminista había terminado enredándose en una “amistad peligrosa” con los esfuerzos neoliberales para fortalecer una sociedad de mercado.

A lo largo de los años noventa, eso que Chul-Han (2014) denomina “psicopolítica” (nuevas técnicas de poder del capitalismo neoliberal, que penetran en nuestra psique para explotarla y controlarla sin que nos demos cuenta), alentó una ideología individualista que, entre otras cosas, desprecia al activismo político colectivo. Las emociones no son solamente estados psicológicos, sino también prácticas sociales y culturales que inciden en la vida pública (Ahmed, 2004) y representan un medio muy eficaz para el control psicopolítico del ser humano. Asimismo, los movimientos sociales tienen una dimensión emocional (Goodwin, Jasper y Polleta, 2007). Monsiváis habló de las emociones que circularon en el movimiento estudiantil y las resumió como “la mezcla de indignación política y alegría comunitaria” (2008, p. 104). Estas emociones siguen presentes hoy en día, pero junto a una nueva: el miedo. En 1968 no existían feminicidios como ahora ni las jóvenes temían ser secuestradas o desaparecidas y tampoco el miedo sobrevolaba la vida cotidiana, como lo hace en la actualidad.

Obvio que la violencia en México no es igual en todo el país ni afecta de la misma manera a todas las personas: además del género, la clase social, la edad, la condición étnica y vivir en ciertas zonas son factores que marcan diferencias sustantivas. Sin embargo, el miedo y la preocupación por la violencia actual, alimentada y sostenida por el neoliberalismo patriarcal, atraviesa de forma omnipresente el imaginario social. Y, no obstante, en México existen muchos feminismos con variadas tendencias dentro del movimiento social, distintos postulados del pensamiento político y diversos enfoques de la crítica cultural, todos ellos preocupados u ocupados con la violencia hacia las mujeres.¹⁵ Ahora bien, la lucha contra la violencia hacia las mujeres ha tenido gran visibilidad política y social, y ha contado con un fuerte apoyo discursivo de todas las posiciones políticas, de todos los gobiernos y de todas las iglesias. Ninguna

15. Sobre México véanse especialmente las compilaciones de Huacuz (2011) y Agoff, Casique y Castro (2013).

otra causa feminista ha logrado más leyes, recursos y propaganda que la lucha contra la violencia, que se ha enfocado no solo en los brutales feminicidios, sino también en las distintas expresiones de la violencia intrafamiliar, en la violación, la trata y, más recientemente, en el acoso sexual. Y aunque las nuevas perspectivas de análisis y formas de lucha han surgido precisamente desde el movimiento feminista, es notorio cómo la violencia suscita más interés político que la desigualdad.

En años recientes, la mayoría de las manifestaciones por las que han salido a las calles miles de mujeres, principalmente jóvenes, ha sido para protestar contra la violencia. Un dato: según un rastreo en medios, se registraron 124 movilizaciones feministas en los últimos diez años en la Ciudad de México, de las cuales 30 correspondieron a temas de derechos humanos, 26 a temas de derechos sexuales y reproductivos y 67 a violencia.¹⁶ O sea, más de la mitad de las movilizaciones feministas registradas por Comunicación e Información de la Mujer, a.c (CIMAC) han sido en torno a esta violencia. Y cada año las movilizaciones han ido en aumento: en 2007 fueron 4; en 2008 solo 1; en 2009, 2; en 2010, 1; en 2011, 2; en 2012 subieron a 7; en 2013 y 2014, 5 y en 2015, 8; en 2016 se disparan a 15 (cuatro son movilizaciones digitales) y en 2017, 18 (de las cuales cinco son digitales). Ni siquiera las marchas tradicionales, que son las que conmemoran fechas emblemáticas (8 de marzo: día internacional de la mujer; 28 de septiembre: día de lucha por la despenalización del aborto y 25 de noviembre: día de lucha en contra de la violencia hacia las mujeres), han sido tan nutridas y combativas como la movilización del 24 de abril de 2016, también llamada la Primavera Violeta. Esta movilización se coordinó con el movimiento feminista internacional, y plataformas digitales como Facebook y Twitter fueron clave en la organización.

16. Estos datos son producto de una búsqueda de información sobre movilizaciones feministas que solicité a la agencia CIMAC Noticias. El documentó se centró en la Ciudad de México, en el periodo 2007 y 2017, a partir de la cobertura en medios que CIMAC tiene registrada (CIMAC, 2018). La clasificación en esas tres categorías es de CIMAC y desconozco tanto el criterio como la metodología utilizada. En el apartado "Derechos humanos" incluyen todo lo que no son derechos sexuales y reproductivos, como derechos laborales y cuestiones políticas (Ayotzinapa). Además, supongo que se construyó solamente con base en el registro que tiene esa agencia periodística, sin consultar otras fuentes. De ahí que tomo dicho registro solamente como un acercamiento incompleto.

Hace años Rossana Rossanda dijo:

Movimiento es algo más y algo menos que partido. Movimiento es una cultura, un quehacer de masas que se consolida dentro de la sociedad, la atraviesa y cambia su fisonomía, aun la institucional. No tiene los límites, ni las reglas ni la jerarquía del partido. Movimiento es un impulso, una oleada, una marea (Rossanda, 1982, p. 221).

Ese “quehacer de masas” del movimiento feminista ha cobrado, en los últimos años, una expresión creativa de movilización: las constelaciones. Según Emanuela Borzacchiello (entrevista realizada el 2 de mayo de 2018), muchas feministas están usando el concepto de “constelaciones” como metáfora de su acción política: las constelaciones son estrellas distintas que están agrupadas; pueden tener conflictos entre ellas, pero siempre están vinculadas. Esto ocurre hoy con los diferentes grupos de activistas. Borzacchiello señala que esta organización en constelaciones hace que las activistas estén ligadas entre sí, sobre todo cuando se movilizan. Nunca se dirigen solamente al Zócalo (centro del poder político), sino que se desplazan por toda la ciudad con iniciativas diferentes, lo que permite que más gente se pueda sumar. La forma en que las feministas se movilizaron el 8 de marzo de 2018 es muy representativa de la acción de las constelaciones feministas. Muchas compañeras de la Ciudad de México fueron a Chiapas, al “Primer Encuentro Internacional, Político, Artístico, Deportivo y Cultural de Mujeres que Luchan” y otras fueron a Oaxaca, donde hubo un encuentro sobre comunalidad; sin embargo, unas más decidieron quedarse en la Ciudad de México: “el centro no debe quedar descubierto”. Además, actuar como constelaciones no solo implica desplazarse por varios lugares, sino también hacerlo en el tiempo, pues organizan eventos a distintas horas del día.

La forma como las tecnologías de la información y las redes sociales han posibilitado las convocatorias mundiales es un elemento distintivo de las movilizaciones feministas de esta época. El decisivo papel que ha tenido el activismo de las feministas estadounidenses, que ha incidido de forma determinante en otras latitudes y, por razones geográficas, especialmente en nuestro país, se debe a la aplastante influencia que tiene

Estados Unidos en el resto del mundo. Bolívar Echeverría (2008) nombró “americanización de la modernidad” al proceso por el cual Estados Unidos se impone, desde el siglo xx, como la tendencia principal de desarrollo en el conjunto de la vida económica, social y política. Así, cuando el feminismo se vuelve a poner de moda entre las *millennials*¹⁷ de Estados Unidos, la “americanización” comunicacional velozmente propaga una revaloración discursiva del mismo y el título del libro de Chimamanda Ngozi Adichie (2012), *Todos deberíamos de ser feministas*, se convierte en la seña de identidad de una generación.¹⁸

Para esta nueva oleada de feministas jóvenes la lucha contra el machismo va a retomar una de sus formas insidiosas: el acoso sexual. En este tema, que indigna a cientos de miles de jóvenes, la movilización ha sido básicamente digital y la causa se fortalecerá con el escándalo mediático del #MeToo.¹⁹ Pero, a diferencia de las activistas estadounidenses, que lograron que su “¡Basta ya!” al acoso derivara en la campaña *Time’s Up* (¡Se acabó el tiempo!), destinada a obtener recursos para pagar demandas legales, en México no se ha recurrido al litigio jurídico. Además, como en nuestro país lo que millones de mujeres padecen todos los días es un acoso continuo, pero que proviene de varones a los que jamás vuelven a ver, resulta muy complicado poner una denuncia. Esa situación es muy distinta a la de tener un jefe o maestro que asedia y hostiga, aunque ambas formen parte de la trama cultural machista. Pero incluso en estos últimos casos existe una dificultad en nuestro país: el acceso a la justicia es muy deficiente y desigual. ¿Qué hacer si los protocolos no sirven, si el personal que supuestamente debe atender las denuncias no está capacitado, además de que su ejercicio profesional está plagado de prejuicios? Esa atroz carencia ha llevado a muchas activistas feministas a hacer justicia “por propia mano”, haciendo “escraches” y denuncias públicas. Ya

17. Así se denomina al sector etario que comprende a las personas nacidas entre 1982 y 2000 (Howe y Strauss, 2000).

18. Esta frase se convirtió en un slogan que incluso llegó a rotularse en camisetas, aun en las muy costosas de Christian Dior (¡más de 500 euros!).

19. Tal es el caso de #MeToo, #MiPrimerAcoso, #NoTeDaVergüenza, #NoTeCalles, todas iniciativas mundiales que se retomaron en México. En cambio, la campaña contra el acoso sexual en el metro, “No es de hombres”, sí es mexicana.

son varios los incidentes de grupos de universitarias cuya movilización contra el acoso consiste en utilizar la denuncia pública como forma de presión para que se despidan a un maestro o se expulsen a un compañero. Y aunque el acoso es una realidad repugnante que se debe combatir, hay que tener cuidado en cómo se aborda.²⁰

Lo indudable es que hoy, en México, hay muchísimas jóvenes que se asumen como feministas y que despliegan una variedad de acciones y reflexiones, desde sus constelaciones y también desde formas más tradicionales de organización, como las asociaciones civiles.

Regresando al tema del 68, entre las jóvenes que se asumen como feministas, algunas han hecho una reflexión sobre el movimiento estudiantil. Un ejemplo: en la mesa titulada “Género, rebeldía y presente” del coloquio “1968 Cambiar el Mundo, Cambiar la Vida” (Seminario de la Modernidad, 2018),²¹ las ponencias de tres jóvenes feministas, no obstante sus diferencias, tocaron aspectos sobre la movilización política de las mujeres en el 68 y la vincularon con algunas de sus mayores preocupaciones: la violencia, los feminicidios y el acoso. Las tres subrayaron la invisibilización de la participación de las mujeres y cada una abundó sobre cuestiones que las inquietaban. Rebeca Jiménez Marcos denunció la revictimización de quienes acuden a ministerios públicos y policías, y en su conclusión señaló: “es curioso que en los últimos años en donde ha habido una efervescencia del movimiento feminista también han aumentado los casos de feminicidio” (Seminario de la Modernidad, 2018). Por su parte, Tania Tagle, luego de una revisión del pensamiento feminista, señaló que: “Ser feminista es algo mucho más complejo que creer solamente en la igualdad entre hombres y mujeres” (Seminario de la Modernidad, 2018) y Brenda Marisol Medina explicó:

Ahora nosotras, las feministas de las nuevas generaciones, y con la mirada que tenemos del 68, podemos ubicar cosas que han cambiado,

20. Hay que combatir el acoso reconociendo su amplitud social, pero defendiendo el debido proceso. En otro lugar desarrollo ampliamente mi postura al respecto (Lamas, 2018b)

21. El coloquio constó de cuatro mesas con el objetivo de conocer qué piensan los jóvenes de hoy sobre el 68, para lo cual la dinámica fue que una persona que hubiera participado en el movimiento estudiantil participara en la mesa con tres jóvenes de entre 20 y 30 años.

por ejemplo, ya participamos más las mujeres, ya participamos, incluso, a nivel estructural, en los puestos políticos de la universidad, en la academia, en muchos escenarios. Sin embargo, cuando yo leo las entrevistas de *la Nacha*²² y de otras mujeres que hablan del machismo en su Facultad, ¡híjole es mi realidad!: escuchar comentarios sexistas y machistas en el salón de clases, en eventos académicos, salir a la calle y que te griten un piropo, me hace pensar hasta qué punto, qué alcance puede tener el 68 al hacer que las mujeres participemos más y nos politicemos, pero también qué cosas no han cambiado y nos hacen pensar que es necesaria más politización. Y que los hombres no siempre han tomado parte de ese proceso de politización desde el feminismo (Seminario de la Modernidad, 2018).²³

Según Monsiváis, el 68 significó una súbita politización de muchas mujeres, que luego desembocarían en el feminismo. Indudablemente la politización es necesaria, pero para transformar la realidad social también se requiere de agencia y la *agency* se constituye como consecuencia del conjunto de procesos que se desarrollan en el mundo social, con sus mandatos culturales y sus imperativos psíquicos (Archer, 2000). En nuestro contexto de gravísima desigualdad social, el neoliberalismo está provocando lo que Loïc Wacquant llama una “remasculinización del Estado” (2013, p. 410), que consiste en el fortalecimiento del esquema patriarcal y la vulneración de los derechos sociales. Esta política neoliberal aborda la desigualdad entre mujeres y hombres con una perspectiva hacia las mujeres como “víctimas que deben ser protegidas”, lo que ha fortalecido una tendencia punitiva.²⁴ A esto se suma el victimismo que ha impregnado muchas demandas y discursos feministas. Sin embargo, pese a lo generalizada que está la perspectiva victimista, visualizar la

22. Se refiere a Ignacia Rodríguez, líder del CNH.

23. Medina dejó en claro que la lucha feminista también requiere algo de lo que se habla poco: la participación de los varones. En ese sentido señaló: “Una forma de hacer la revolución feminista para los hombres es que también limpien la casa, es que también apoyen el trabajo doméstico, es que reconozcan las labores de las mujeres, es que respeten la organización y la convocatoria política de las mujeres en las manifestaciones” (CCU-Tlatelolco, 2018).

24. Una crítica feminista a la “ilusión punitiva” se encuentra en Núñez (2018).

pluralidad de voces y acciones feministas impide reducir la diversidad del movimiento a solo esa postura. Finalmente, Rossana Rossanda dijo hace mucho tiempo que: “No nos salvaremos a menos que tejamos todos los hilos de esta tela desgarrada en que nos hemos convertido” (1982, p. 61). La riqueza del feminismo actual se deriva de la creatividad y potencia de grupos y personas que, desde posturas radicales y críticas, desarrollan formas de intervención y reflexión políticas para retejer nuestro desgarrado tejido social. Si el movimiento estudiantil del 68 significó el rechazo al autoritarismo estatal, las actuales constelaciones del movimiento feminista, que estallan con indignación y alegría en sus movilizaciones callejeras, mandan un mensaje en contra del miedo y el terror y llenan de nuevos contenidos el viejo lema de “lo personal es político”. Ahora solo falta que las jóvenes empiecen a escribir sus testimonios para documentar su historia.

Bibliografía

Acevedo, Marta; Angelina del Valle, Marta Lamas, María Elena Sánchez y Guadalupe Zamarrón (1977). *Piezas de un rompecabezas*. *Fem.*, 5, 11-27.

Adichie, Chimamanda Ngozi (2012). *We Should All Be Feminists*. Nueva York: Anchor Books.

Agoff, Carolina; Irene Casique y Roberto Castro (coords.) (2013). *Visible en todas partes. Estudios sobre violencia contra mujeres en múltiples ámbitos*. México: CRIM/UNAM.

Ahmed, Sarah (2004). *The Cultural Politics of Emotion*. Londres: Routledge. [Hay traducción de Cecilia Olivares Mansuy (2015). *La política cultural de las emociones*. México: UNAM].

Archer, Margaret (2000). *Being Human. The Problem of Agency*. Cambridge: Cambridge University Press.

Avendaño Martínez, Roberta (1998). *De la libertad y el encierro. Testimonios de la cárcel*. México: La Idea Forada.

Belausteguigoitia, Marisa y Araceli Mingo (1999). *Géneros prófugos. Feminismo y educación*. México: UNAM/Paidós.

Bellinghausen, Hermann y Hugo Hiriart (coords.) ([1988] 2008). *Pensar el 68*. México: Cal y Arena.

Bolaño, Roberto ([1999] 2017). *Amuleto*. México: De Bolsillo-Random House Mondadori.

Cárdenas, Nancy (30 de septiembre de 1968). Letanía. *La cultura en México*. Suplemento de la revista *Siempre!*

Carey, Elaine (2016). Mexico's 1968 Olympic dream. En Elaine Carey (ed.), *Protests in the Streets. 1968 Across the Globe* (pp. 91-119). Indiana: Hackett Publishing Company.

Castellanos, Rosario (2006). La abnegación, una virtud loca. En Andrea Reyes (comp.), *Mujer de palabras. Artículos rescatados de Rosario Castellanos*, tomo II (pp. 663-668). México: Conaculta.

Seminario de la Modernidad (19 de mayo de 2018). Conferencias de Rebeca Jiménez Marcos, Tania Tagle y Brenda Marisol Medina, durante el coloquio 1968. *Cambiar el Mundo, Cambiar la Vida* organizado por el Seminario de la Modernidad. México: Centro Cultural Universitario Tlatelolco, UNAM. [Grabación de Marta Lamas].

Chul-Han, Byung (2014). *Psicopolítica*. Madrid: Herder.

CIMAC (2018). *Movilizaciones feministas en la Ciudad de México. 2007-20017*. Documento elaborado por Cirenía Celestino Orteha. México: Comunicación e Información de la Mujer.

Cohen, Deborah y Lessie Jo Frazier (1993). No solo cocinábamos...: Historia inédita de la otra mitad del 68. En Ilan Semo (ed.), *La transición interrumpida: México 1968-1988* (pp. 75-109). México: Universidad Iberoamericana.

Cohen, Deborah y Lessie Jo Frazier (2003). Defining the space of Mexico's 68: Heroic masculinity in the prison and "women" in the streets. *Hispanic American Historical Review*, 83(4), 617-660.

Cohen, Deborah y Lessie Jo Frazier (2004). México 68: la masculinidad heroica en la cárcel y "las mujeres" en las calles. *Estudios Sociológicos*, 66, 591-623.

Cohen, Deborah y Lessie Jo Frazier (eds.) (2009). *Gender and Sexuality in 1968. Transformative Politics in the Cultural Imagination*. Nueva York: Palgrave Macmillan.

Cohen, Deborah y Lessie Jo Frazier (2013). México 68: la masculinidad heroica en la cárcel y 'las mujeres' en las calles. En Rodrigo Laguarda, Jane-Dale Lloyd y Laura Pérez Rosales (eds.), *Género y los procesos de movilización social 1940-2000* (pp. 85-120). México: Universidad Iberoamericana.

Comesaña, Mariángeles (2008). En la mirada de Guita se quedó anclada mi memoria. *Diario de Campo. Boletín interno de los investigadores del área de Antropología*, 100, 70-75.

Echeverría, Bolívar (2008). La modernidad americana. Claves para su comprensión. En Bolívar Echeverría (comp.) *La americanización de la modernidad*. México: ERA/UNAM.

Elias, Norbert (2012). *El proceso de la civilización. Investigaciones sociogenéticas y psicogenéticas*. México: Fondo de Cultura Económica.

Espinosa Damián, Gisela (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México. Diversidad de rutas y cruce de caminos*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.

Espinosa Damián, Gisela y Ana Lau Jaiven (coords.) (2011). *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-2010*. México: Ecosur/UAM-Xochimilco/Comisión de Asuntos Editoriales del Senado de la República/Itaca.

Fraser, Nancy (14 de octubre de 2013). How feminism became capitalism's handmaiden, and how to reclaim it. *The Guardian*. [Hay traducción al español por Lola Rivera (21 de octubre de 2013), De cómo cierto feminismo se convirtió en criada del capitalismo, y la manera de rectificarlo. *La línea de fuego*, <https://lalineadefuego.info/2013/10/21/de-cómo-cierto-feminismo-se-convirtió-en-criada-del-capitalismo-y-la-manera-de-rectificarlo-por-nancy-fraser/>].

García, Nora Nínive; Mágina Millán y Cynthia Pech (coords.) (2007). *Cartografías del feminismo mexicano, 1970-2000*. México: Universidad Autónoma de la Ciudad de México.

Genz, Stéphanie y Benjamin A. Brabon (2009). *Postfeminism. Cultural Texts and Theories*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Gill, Rosalind y Ngaire Donaghue (2013). As if postfeminism had come true: The turn to agency in cultural studies of "sexualization". En Sumi Madhok, Anne Phillips y Kalpana Wilson (eds.), *Gender, Agency and Coercion* (pp. 240-258). Londres: Palgrave Macmillan.

Gill, Rosalind y Christina Scharff (2011). *New Feminities. Postfeminism, Neoliberalism and Subjectivity*. Reino Unido: Palgrave Macmillan.

Gómez, Pablo (2008). 1968. *La historia también está hecha de derrotas*. México: Miguel Ángel Porrúa.

González, Ma. Cristina (2001). *Autonomía y alianzas. El movimiento feminista en la Ciudad de México 1976-1986*. México: Programa Universitario de Estudios de Género (PUEG), UNAM.

González de Alba, Luis (1971). *Los días y los años*. México: Era.

Goodwin, Jeff; James M. Jasper y Francesca Polleta (2007). Emotional dimensions of social movements. En David A. Snow, Sarah A. Soule y Hanspeter Kriesi (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements* (pp. 413-432). Oxford: Blackwell Publishing.

Gregg, Melissa y Gregory J. Seigworth (eds.) (2010). *The Affect Theory Reader*. Durham, NY: Duke University Press.

Guevara Niebla, Gilberto (1988). *La democracia en la calle. Crónica del movimiento estudiantil mexicano*. México: Instituto de Investigaciones Sociales / Siglo XXI.

Halbwachs, Maurice (2004). *Los marcos sociales de la memoria*. Barcelona: Anthropos.

Howe, Neil y William Strauss (2000). *Millenials Rising. The Next Great Generation*. Nueva York: Vintage.

Huacuz Elías, Ma. Guadalupe (coord.) (2011). *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica*. México: UAM-Xochimilco / Ítaca.

Klandermans, Bert (2007). The demand and supply of participation: Social psychological correlates of participation in social movements. En David A. Snow, Sarah A. Soule y Hanspeter Kriesi (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements* (pp. 360-379). Oxford: Blackwell Publishing.

Lamas, Marta (2000). La radicalización democrática feminista. En Benjamín Arditi (ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política* (pp. 81-97). Caracas: Nueva Sociedad.

Lamas, Marta (2006). El feminismo en México a finales del siglo XX: de la protesta a la propuesta. En Isabel Burdiel, Guadalupe Gómez Ferrer, Gabriela Cano y Dora Barrancos (comps.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. Un siglo de transiciones*, vol. 4 (pp. 903-921). Madrid: Cátedra.

Lamas, Marta (2018a). El 68 y mi cultura política. En *Memorial del 68*, vol. II: *Ciudadanía y movimientos* (pp. 133-141). México: Dirección de Literatura, UNAM.

Lamas, Marta (2018b). *Acoso. Denuncia legítima o victimización*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lechner, Norbert (2006). Las sombras del mañana. La dimensión subjetiva de la política. En *Obras escogidas 1*. Santiago de Chile: Lom.

McRobbie, Angela (2009). *The Aftermath of Feminism. Gender, Culture and Social Change*. Londres: Sage.

Monsiváis, Carlos (1970). *Días de guardar*. México: Era.

Monsiváis, Carlos (2008). *El 68. La tradición de la resistencia*. México: Era.

Monsiváis, Carlos ([1970] 2017). *Días de guardar*. México: Era.

Morris, Aldon D. y Suzanne Staggenborg (2007). Leadership in social movements. En David A. Snow, Sarah A. Soule y Hanspeter Kriesi (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements* (pp. 171-196). Oxford: Blackwell Publishing.

Núñez, Lucía (2018). *El género en la ley penal: crítica feminista de la ilusión punitiva*. México: UNAM.

Poniatowska, Elena (1971). *La noche de Tlatelolco*. México: Era.

Rossanda, Rossana (1982). *Las otras*. Barcelona: Gedisa.

Taibo II, Paco Ignacio ([1991] 2016). *68*. México: Planeta.

Volpi, Jorge (1998) *La imaginación y el poder*. México: Era.

Wacquant, Loïc (2013). *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa

Mujeres guerrerenses: feminismo y política*

Introducción

Las condiciones sociales contemporáneas –globalización capitalista, expansión de las tecnologías electrónicas, pluralización de formas de sexualidad, cambios demográficos, individualismo narcisista y voracidad consumista– han producido modificaciones en las prácticas y el psiquismo de los seres humanos. Es en este contexto de nuevas subjetividades y formas de comportamiento donde la democratización comunicativa de Internet difunde, a una velocidad impresionante, discursos y luchas ciudadanas que cuestionan las fronteras entre “lo propio” de los hombres y “lo propio” de las mujeres. Así, se multiplican y ganan visibilidad social algunas modificaciones a los mandatos tradicionales de la feminidad y de la masculinidad, entre las que destaca la forma con la que las mujeres son alentadas a participar en “igualdad” con los hombres en la política y en el trabajo. De las nuevas tecnologías del género,¹ entretejidas con la actividad económica y cultural, emergen nuevas expresiones de la feminidad, arropadas en un discurso político contra el machismo y sobre la equidad, y un número cada vez mayor de mujeres incorpora la aspiración

* Extraído de Lamas, Marta (2016). Mujeres guerrerenses: feminismo y política. *Revista Mexicana de Ciencias Políticas y Sociales*, LXI(226), 409-424. <http://www.revistas.unam.mx/index.php/rmcps/article/view/53668>

1. Teresa de Lauretis retoma el concepto de tecnologías del yo de Foucault, y nombra tecnologías de género a aquellas que nos troquelan con anhelos y prescripciones obligatorias sobre “lo propio” de las mujeres y “lo propio” de los hombres. Véase De Lauretis (1987).

igualitaria y desafía ciertos límites a su ingreso al mundo político y laboral. ¿Cómo se expresan en México esos cambios que las condiciones sociohistóricas producen en las prácticas y los sentimientos humanos? En especial, ¿cómo mujeres que habitan zonas geohistóricamente marginadas –muchas de ellas indígenas– construyen hoy en día su praxis? ¿Qué tipo de agencia tienen? ¿Qué reflexividad han desarrollado? ¿Cuáles es la relación de una reconfiguración del mandato de la feminidad que hoy es patente entre ciertas mujeres con el pensamiento feminista? Para responder a estas interrogantes traigo a colación el caso de cuatro mujeres del estado de Guerrero, una de las entidades más violentas –si no la más– de nuestro país, que desde finales de 2014 se encuentra en el foco de la atención de todo mundo por la tragedia de Ayotzinapa.²

En Guerrero, estado pródigo en luchas populares y grandes desigualdades económicas y sociales, la guerrilla se dio a conocer en las décadas de los años sesenta y setenta, y ahora sigue viva en distintos grupos, como el Ejército Popular Revolucionario (EPR); el Ejército Revolucionario del Pueblo Insurgente (ERPI); el Ejército Revolucionario del Pueblo (ERP); las Milicias Populares; y, las Fuerzas Armadas Revolucionarias-Liberación del Pueblo. Desde entonces, Guerrero está ocupado por destacamentos militares y, aunque con el crecimiento del narco la guerrilla ha permanecido en un segundo plano, sigue emitiendo comunicados políticos (Gil, 2014, p. 6-7). Sea por la guerrilla o por el narco, militares y fuerzas federales tienen una presencia constante en el territorio. Guerrero es el mayor productor de opio en México, por lo tanto además de los enfrentamientos con las fuerzas gubernamentales, el salvajismo de los propios cárteles cobra sus víctimas entre los campesinos y sus hijos.³ Durante una entrevista publicada en el periódico español *El País*, el gobernador interino de Guerrero, Rogelio Ortega, dijo:

Mire, la amapola se cultiva dos veces al año y, solo en el semestre pasado, se destruyeron 50 mil plantíos. Mi reacción fue decir ‘¡pobres campesinos!’ ¿Por qué? Porque el narco les paga por adelantado la

2. Para un relato minucioso de lo ocurrido con los estudiantes de Ayotzinapa, véase Illades (2015).

3. Véase Martínez Ahrens (2015a y 2015b).

cosecha. ¿Y cómo van a devolver ese dinero, si les queman el cultivo? Pues con sus hijos. El narco se los lleva para convertirlos en sicarios, les entrenan para que ejecuten sin que les tiemble la mano (Martínez Ahrens, 2015a).

Y esa brutalidad también alcanza a las mujeres, en especial a las más jóvenes, a quienes los narcos se “roban” para usarlas sexualmente y, en ocasiones, luego venderlas o eliminarlas.⁴ Las cuatro mujeres de las que hablaré han luchado contra el machismo, unas se han enfrentado al abuso militar, otras al poder fáctico del narco, y tres han participado abiertamente en política; incluso una perdió la vida por ello. Sus historias ilustran la existencia de una conciencia feminista, se la califique o no así. Tener conciencia feminista no requiere de un acervo intelectual de feminismo, ni de aceptar la etiqueta de “feminista” sino de compartir la idea de que estar subordinada, por el hecho de ser mujer, entraña una injusticia. Poco a poco, pese a los tabúes religiosos y las resistencias machistas, en sus comunidades guerrerenses estas cuatro mujeres empezaron a plantear reivindicaciones netamente feministas. A este proceso de filtración de una perspectiva feminista, Carlos Monsiváis lo denominó el “contagio social” del feminismo (Monsiváis, 1978, p. 18). Estos son cuatro ejemplos de “contagio” de mujeres que con gran valentía y agenciamiento rebasaron el mandato tradicional de la feminidad, dos de ellas con un costo altísimo. ¿Será que sus trayectorias rupturistas indican un proceso de destradicionalización en sus marginadas comunidades de Guerrero?

Valentina y el ejército

Tanto por la guerrilla como por la siembra de amapola, Guerrero lleva largo rato ocupado por distintos destacamentos militares. Su presencia ha provocado abusos contra la población indígena, como el que padeció

4. La escritora Jennifer Clement (2014) acaba de publicar una novela que transcurre en Guerrero, y en la cual ficcionaliza la historia de las jovencitas que viven ese trágico destino.

Valentina Rosendo Cantú. Ella tenía 17 años y estaba lavando ropa en el río cerca de su casa cuando un grupo de ocho soldados la abordó. Mientras uno le apuntaba con un arma, otro la interrogó agresivamente sobre la persona que aparecía en una foto y le mostró una lista con varios nombres. Cuando ella contestó que no los conocía, un militar la golpeó con la culata de su rifle y ella cayó al suelo. Dos soldados le quitaron su ropa y uno de ellos la violó. Después, el militar que la había interrogado también procedió a violarla. Esto ocurrió en febrero del 2002, en el poblado de Barranca Bejuco, municipio de Acatepec, en Guerrero. Cuando Valentina llegó al centro de salud más cercano, en Caxitepec, el médico en turno se negó a atenderla alegando que no quería “tener problemas” con el ejército. Valentina, acompañada de su marido y cargando a su hijita de tres meses, caminó durante quince horas hasta llegar al Hospital General de Ayutla. Como “no tenía cita previa”, la hicieron regresar al otro día, por lo que tuvieron que pernoctar ahí. El marido de Valentina, integrante de la Organización Independiente de Pueblos Mixtecos y Tlapanecos (OIPMT), asociación de la cual surge la Organización del Pueblo Indígena Me’phaa (OPIM), la acompañó a presentar la queja ante la Comisión Nacional de Derechos Humanos, la Comisión de Defensa de los Derechos Humanos de Guerrero y el Ministerio Público del Distrito Judicial de Allende.

Jean Franco (2008), quien ha analizado la violación sexual como un arma de guerra, señala que generalmente las mujeres víctimas de dicha violencia sexual no denuncian por la vergüenza y la estigmatización que supone esa agresión. Valentina decidió denunciar y el Centro de Derechos Humanos de la Montaña Tlachinollan asumió su defensa legal. Valentina presentó una denuncia contra elementos del ejército por los delitos de violación sexual y lo que resultase de la investigación. Pero la titular del Ministerio Público del fuero común, especializada en delitos sexuales y violencia intrafamiliar, se declaró incompetente y remitió la investigación a la Procuraduría General de Justicia Militar. Valentina presentó un amparo solicitando que las autoridades militares declinaran la competencia del caso, pues los soldados violadores debían responder ante la justicia civil.

A partir de entonces, la comunidad de Valentina empezó a recibir mensajes: “si persisten en denunciar al ejército, van a tener problemas”;

“por esa mujer les van a retirar el apoyo de procampo”. Las agresiones y la estigmatización contra ella aumentaron y su marido la abandonó. Sin embargo, Valentina se mantuvo firme, respaldada por sus padres y hermanos. La Comisión Interamericana de Derechos Humanos (CIDH) admitió el caso en 2006 y recomendó al Estado mexicano la adopción de una serie de medidas para la reparación integral del daño generado por la violación de los derechos de Valentina. Como el gobierno no cumplió las recomendaciones y prosiguieron las amenazas e intimidaciones hacia Valentina y su familia, en 2009 la cidh demandó a México ante la Corte Interamericana de Derechos Humanos (COIDH).

En mayo de 2010 el gobierno mexicano compareció en Costa Rica ante la Corte, y negó la denuncia de Valentina. Sin embargo, la Corte Interamericana de Derechos Humanos sentenció a su favor el 31 de agosto de 2010.⁵ Uno de los puntos que resolvió fue que el gobierno mexicano tenía la obligación de hacer un reconocimiento público de responsabilidad. Para una víctima, dicho acto público es una de las medidas de reparación más trascendentes, pues confirma la veracidad de su denuncia. El gobierno lo hizo más de un año después; y, en el acto, el entonces secretario de Gobernación calificó a Valentina de “mujer ejemplar”. Su coherencia y valentía para persistir en su denuncia a lo largo de nueve años y medio se debió a su concientización política y a su deseo de proteger a otras mujeres indígenas.

Martha y la Coordinadora Feminista de Mujeres Indígenas

Martha Sánchez Néstor es parte de una generación de indígenas que iniciaron su activismo político muy jóvenes, que han estudiado, saben de feminismo y se manejan con las modernas tecnologías de comunicación. Ella ha construido su liderazgo político desde la base y, así, ha logrado tener una gran representatividad. De joven estudió para secretaria y, en 1994, a sus veinte años, fue invitada a trabajar en el Consejo Guerrerense 500 Años de Resistencia Indígena. Asistir a la Convención

5. El documento de la Corte se encuentra disponible en: <riec_216_esp.pdf>.

de Aguascalientes del Ejército Zapatista de Liberación Nacional (EZLN) en la Selva Lacandona desencadenó su concientización. Dejó entonces su función de secretaria e ingresó como militante al Consejo Guerrerense, donde formó la Comisión de la Mujer en 1998. De ahí en adelante, Martha impulsó la realización de reuniones y talleres estatales de articulación entre las distintas etnias, organizó el Segundo Encuentro Nacional de Mujeres Indígenas, el Foro Voces de Mujeres y presidió una importante organización mixta, con 54 de los 56 pueblos indígenas de México: la Asociación Nacional Indígena Plural (ANIP).

En 2004 –junto con otras compañeras– forma la Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas, que reúne a las cuatro etnias de Guerrero: amuzga, mixteca, nahua y tlapaneca. La riqueza de esta iniciativa queda plasmada en un libro que Martha escribe, junto con otra líder indígena, Libni Iracema Dircio Chautla y la académica Gisela Espinosa Damián. El libro incluye, además de un análisis sociopolítico e histórico del proceso de formación de la Coordinadora, trece testimonios de mujeres indígenas que representan “una nueva intelectualidad femenina en los pueblos indígenas de Guerrero” (Espinosa, *et al.*, 2010, p. 77). Ellas registran la micropolítica en la que están inmersas en una entidad federativa donde, además de la situación de miseria y carencia de servicios públicos, los grupos de delincuentes, narcotraficantes, guerrilleros, paramilitares e integrantes del ejército federal agreden a las comunidades, y donde la represión política en contra de las dirigentas indígenas se da con violaciones y asesinatos.

Martha reivindica la lucha por una cultura democrática, participa en procesos estatales con la Secretaría de la Mujer de Guerrero, y colabora en la construcción de la Agenda de las mujeres indígenas y afro-mexicanas en Guerrero.⁶ Ella relata que aunque las mujeres indígenas “han perdido el miedo para hablar en su familia, en la comunidad, con

6. La convocatoria fue espectacular: llegaron desde activistas hasta académicas, pasando por funcionarias y representantes de instituciones. Ahí estuvieron el Grupo Plural por la Equidad de Género y el Adelanto de las Mujeres en Guerrero; la Coordinadora Nacional de Mujeres Indígenas; la Alianza de Mujeres Indígenas de Centroamérica y México; onu Mujeres; Morena de Guerrero; la Red Macuilxóchitl; la Secretaría de la Mujer del Gobierno del Estado de Guerrero; el Consejo de la Nación Amuzga; la Coordinadora Nacional de Mujeres Rurales ac.; la Comisión de Defensa de los Derechos Humanos en el Estado; y, la Universidad Autónoma de Guerrero, entre otras.

funcionarias, con diputadas, con quien sea” (Espinosa, *et al.*, 2010, p. 191), todavía expresan sus miedos a enfrentarse con su pareja, a decepcionar a su familia y a traicionar a su comunidad. Dado que el racismo y la discriminación caracterizan la exclusión de todos los indígenas y afectan por igual a sus hermanos y sus compañeros, eso les ha dificultado defender su particular problemática como mujeres. Por eso han insistido en analizar simultáneamente la condición de mujeres junto con la situación de sus hombres dado que, para que cambie su posición, también los hombres deben cambiar. Así, la transformación personal de estas mujeres ha provocado cambios en las parejas; y, aunque en un principio los hombres protestaron, hoy muchos de ellos han enmendado actitudes y conductas. Pese a ser inicialmente objeto de burlas, luego otros hombres los acaban imitando.

Martha rechaza la idea de que los mayores conflictos de las indígenas provengan de los usos y costumbres tradicionales, e insiste en que los “mayores conflictos” surgen de la miseria y la explotación de sus pueblos, por la carencia de servicios públicos de calidad, la violencia del Estado, y la militarización de la zona. Ella establece un diálogo crítico con compañeros del movimiento indígena, pues suscribe las denuncias colectivas de las carencias que padecen sus pueblos, desatendidos por las políticas gubernamentales, pero también critica el machismo que existe dentro de las comunidades indígenas evidente en la exclusión de las mujeres de la toma de decisiones, la violencia sexual y simbólica, y las prácticas sexistas como es el caso de la total escasez de recursos para la educación y el fortalecimiento político de las mujeres.

Martha ha proseguido su formación, destinando un tiempo para capacitarse y formar a sus compañeras. En 2011 se integra al Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir, como coordinadora del Programa de Mujeres Indígenas. De ahí pasará a finales de 2014 –con la salida del gobernador Aguirre y la entrada del gobernador interino Rogelio Ortega, tras la tragedia de Ayotzinapa– a ocupar el cargo de Secretaria de Asuntos Indígenas.

La comandante Nestora Salgado

Con el propósito de garantizar la seguridad de los habitantes en una de las zonas del país con mayor marginación, violación a derechos humanos y militarización, en 1995 se crea la Policía Comunitaria de Guerrero. A partir de la Ley de Seguridad Pública aprobada en 2007, se le reconoce su carácter de policía preventiva y auxiliar en los municipios, sujeta a los lineamientos del Ayuntamiento. Desde 2011, la Ley de Seguridad Pública reconoce como actos de autoridad los ejercidos por la Policía Comunitaria en sus funciones.⁷ En 2013, Nestora Salgado es nombrada la primera comandante mujer de la policía comunitaria.

Nestora fue la sexta hija –de un total de siete– de una familia del pueblo artesanal de Olinalá, en la región de la Montaña; perdió a los once años a su madre; se casó a los 16; tuvo tres hijas y migró a los Estados Unidos, dejándolas al cuidado de su familia. En Washington trabajó siete años como recamarera y empleada doméstica; se separó de su marido y regularizó su situación migratoria. Hoy tiene nacionalidad estadounidense. Durante esos años, construyó una nueva vida en el país vecino junto a su actual compañero. Sensible a la situación de miseria de la montaña guerrerense, Nestora giraba recursos sistemáticamente para apoyar a su comunidad, y se fue ganando un lugar de liderazgo comunitario en Olinalá. Preocupada por la inseguridad, Nestora decidió organizar la policía comunitaria de su pueblo para combatir la connivencia de las autoridades locales con el narcotráfico. Ella declaró que no le tiene miedo a los sicarios sino al Ayuntamiento y solicitó a sus paisanos que “No vendan la droga, no la consuman, porque mientras haya consumidores esto va a seguir adelante, y es difícil pararlo”.

El 16 de agosto del 2013 Nestora encabezó la detención del síndico de Olinalá, Armando Patrón Jiménez –hoy diputado electo por el Partido de la Revolución Democrática (PRD)–, a quien se acusó de cometer el delito de abigeato (robo de ganado) y de estar presuntamente involucrado en

7. Según María Teresa Sierra (2010), investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), para el año 2011 la Policía Comunitaria en Guerrero ya contaba con 750 policías comunitarios; tres Casas de Justicia que atendían a 62 comunidades distribuidas en 11 municipios de la Costa-Montaña de Guerrero.

el asesinato de dos ganaderos. Fue retenido en la Casa de Justicia, pero los cómplices del síndico presentaron una denuncia por “secuestro” y cinco días después, el 21 de agosto, Nestora y otros policías comunitarios fueron detenidos por veinte militares. Posteriormente, la Marina Armada de México la trasladó al penal de alta seguridad en Nayarit, acusada del delito de secuestro.

La comandante fue encarcelada como represalia por su valiente trabajo en contra del crimen organizado y la corrupción municipal. El profesor Thomas Antkowiak, director de la Clínica Internacional de Derechos Humanos de la Facultad de Derecho de la Universidad de Seattle, lidera el litigio internacional en su favor. También el Grupo de Trabajo sobre Detenciones Arbitrarias de Naciones Unidas y la Comisión Interamericana de Derechos Humanos están monitoreando el caso. En marzo de 2015, un juez federal desestimó los cargos federales por delincuencia organizada en modalidad de secuestro y ordenó su liberación. Sin embargo, Nestora sigue encarcelada dado que el fiscal de Guerrero –posiblemente bajo amenaza– no se desiste de la acusación. Luego de casi dos años de estar detenida en la cárcel de alta seguridad en Tepic, Nestora Salgado inició una huelga de hambre por su irregular situación jurídica, y así logró ser trasladada al Centro Femenil de Reinserción Social de Tepepan, en la Ciudad de México.

En el caso de Nestora hay una clara ausencia de debido proceso: los cargos que se le imputan están basados en pruebas ilegales (a las “víctimas” las arraigaron y les tomaron declaración sin seguir el proceso legal); la trasladaron a Tepic antes de que se cumplieran las 72 horas de su primera declaración, por lo cual su abogado de oficio no tuvo posibilidad de presentar recursos. Nestora estuvo ilegalmente encarcelada en Tepic casi un año, sin que existiera orden judicial para ello, al tiempo que ninguno de sus acusadores se ha presentado a ratificar la denuncia en su contra, pese a haber sido citados. Además, aunque es ciudadana de Estados Unidos nunca tuvo acceso a asistencia consular, pese a que la justicia mexicana tuvo conocimiento de su calidad de estadounidense.

El turbio entramado de la narcopolítica en Guerrero involucra también a la justicia, incapaz de ver que una mexicana que logra luego de años de trabajo en Estados Unidos una buena situación económica y la

nacionalidad, no va a regresar a su comunidad a “secuestrar” a la vista de todos –como ocurrió con Patrón Jiménez–, para remitirlo abiertamente a la Casa de Justicia. Al pretender limpiar de droga y de corrupción a su comunidad, Nestora afectó grandes intereses y, esto, la mafia política no se lo perdona.

La precandidata del PRD Aidé Nava

El PRD en Guerrero es un partido donde hay narcos, pero también políticos decentes que quieren poner orden y acabar con la narcopolítica. Ahuacuotzingo es un pequeño municipio de la montaña de Guerrero, ubicado en el corazón de los mayores campos de opio de América.⁸ Ahí, como en otras poblaciones de ese estado, el narco controla la zona, por lo cual intentar una política independiente de los narcos es jugarse la vida. En marzo de 2015, Aidé Nava González, de 41 años, precandidata del PRD en Ahuacuotzingo fue secuestrada y su cabeza apareció junto a un mensaje escrito con letras rojas: “Esto le va a pasar a todos los putos chaqueteros y putos políticos que no se quieran alinear. Firmado: Puro Rojo zns” (Martínez Ahrens, 2015b). La autopsia determinó que Aidé fue torturada con una saña escalofriante y que, aún viva, la habían decapitado.

Aidé Nava era la viuda de Francisco Quiñónez Ramírez, un hombre popular y con un fuerte compromiso social, alcalde de Ahuacuotzingo por el PRD entre 2009 y 2012. Como no hay reelección, Quiñónez –de 42 años– tuvo que esperar para participar de nuevo en las elecciones de junio del 2015; pero el 28 de junio de 2014, fue emboscado por sicarios que lo bajaron de su camioneta y lo acribillaron ante su esposa. Dos años antes, el 11 octubre de 2012, el hijo de la pareja, Francisco, de quince años, había sido secuestrado. En un vídeo subido a YouTube, el muchacho imploraba a sus padres que pagasen 17 mil dólares por su rescate. El dinero se pagó, pero no se volvió a saber nada del joven. Cuando asesinan al marido, Aidé decide tomar su relevo, y acepta la precandidatura del PRD, con la ilusa esperanza de combatir al mal.

8. Véase Martínez Ahrens (2015b).

En Guerrero, en la última década, han sido asesinados más de 60 miembros del PRD (Martínez Ahrens, 2015b), y también han caído militantes y dirigentes del Partido Revolucionario Institucional (PRI) y del Partido Acción Nacional (PAN). Los asesinan en la puerta de sus casas, mientras desayunan en un hotel o en plena carretera. Poco importa el lugar. Como se ha podido ver con el caso de Ayotzinapa, la necropolítica del narco se instaló hace mucho tiempo en el estado de Guerrero. El asesinato de Aidé ha sido atribuido por el PRD a Los Rojos, un salvaje cartel que desde hace años libra un combate a muerte con Guerreros Unidos, la organización criminal causante de la tragedia de Ayotzinapa. Ese territorio es suyo, como afirman en el mensaje sangriento y elocuente que dejaron junto a la cabeza de Aidé. La muerte de esta valiente mujer no tuvo el impacto mediático de otras muertes, y cuando fue sepultada en su pueblo natal de Pochutla, su hija mayor, Vanesa, rogó ante un féretro cubierto de flores que México no dejase caer en el olvido la lucha de sus padres. Luego, huyó de Ahuacuotzingo.

La tragedia de Ayotzinapa, como ningún otro episodio criminal en México, ha conmovido al país. El Instituto de Estudios para la Transición Democrática señaló que: “cuerpos policíacos, ejército, partidos políticos, procuradurías de justicia, aparatos de inteligencia, gobierno local y gobierno federal, tienen una grave responsabilidad, y su actuación, por omisión o comisión, configura un fracaso mayúsculo del Estado mexicano” (IETD, 2014).

Lo que ocurre en Guerrero es más que un fracaso del Estado; lo que Guerrero pone en evidencia es una forma de hacer política bajo el mortífero poder corruptor del narcotráfico alimentado por una cruenta virilidad.

La necropolítica y el capitalismo *gore*

En Guerrero se ha gestado una problemática ominosa por la nefasta mezcla de la voracidad económica con los imperativos de la virilidad, en el contexto de la plena vigencia de los viejos problemas sociales de la pobreza y la desigualdad constantemente pospuestos y desatendidos. Sayak Valencia (2010) califica como *gore*, término del género cinematográfico

de violencia extrema, este momento del capitalismo que se caracteriza por el derramamiento de sangre del crimen organizado, con técnicas crueles como el secuestro, la tortura, el decapitamiento y el desollamiento. Ella habla de la “violencia sobregirada y la crueldad ultra especializada” que “se implanta como formas de vida cotidiana en ciertas localizaciones geopolíticas a fin de obtener ganancias económicas”, y considera la mutilación y desacralización del cuerpo humano como “una herramienta de necroempoderamiento”.

Para “conceptualizar a los hombres que utilizan la violencia como medio de supervivencia, mecanismo de autoafirmación, y herramienta de trabajo”, Valencia retoma la figura del endriago (personaje mítico en Amadís de Gaula), “monstruo que conjuga hombre, hidra, y dragón, habita tierras infernales y produce gran temor entre sus enemigos”. Según la autora, nuestros endriagos contemporáneos no solo matan y torturan por dinero, sino que también buscan dignidad y autoafirmación a través de una lógica “kamikaze” y sacrificial. Estos nuevos sujetos “ultra violentos y demoledores” –sicarios, secuestradores, coyotes y polleros, pero también policías y soldados– son hombres que hacen frente a su situación de marginalidad por medio del imperio de la violencia y del mercado negro –tráfico de cuerpos, drogas, armas–. Muchos son hombres pobres que vienen de grupos étnicos discriminados y clases sociales subordinadas, que contribuyen a sostener el poder de la masculinidad hegemónica –la de los gobernantes y empresarios– en un sistema donde están estrechamente entretejidos el poder, la economía y una virilidad depredadora.

En México, matar se ha convertido en el negocio más rentable para estos hombres, desempleados y sin formación, impulsados por el deseo de consumo y la necesidad de hacerse de un capital. Rita Laura Segato, quien califica a la economía como “de rapiña”, dice que para sostener su poder esta economía desarrolla una pedagogía de la crueldad (Gago, 29 de mayo de 2015). Bourdieu (2000) reflexionó en su análisis *La dominación masculina* sobre la virilidad, y señaló que los hombres adquieren prestigio ante los ojos de los demás hombres con acciones peligrosas, donde arriesgan la vida y no muestran miedo. Por eso, como matar despiadada y fríamente conlleva el prestigio de la virilidad, y como han ido “educados” en la crueldad, estos nuevos endriagos son incapaces de

cuestionar la brutalidad y el horror en que están inmersos, y tienen – como bien explica Valencia–, una de las subjetividades más “feroces e irreparables” del capitalismo neoliberal.

Esto que pasa en Guerrero también ocurre en otras zonas de México, donde circulan *libremente* la droga, la violencia y el capital, y donde las mujeres son robadas, violadas, encarceladas o asesinadas, mientras los hombres se van convirtiendo en endriagos, en muertos o en desaparecidos.

Rossana Reguillo (2015a y b) señala que la economía de la muerte que acompaña la guerra contra el narco ha convertido los cuerpos decapitados, las balaceras y las fosas, en parte constitutiva del paisaje. Para ella, el sentido común, que fue “orillado a incorporar ese paisaje desolado”, no solo ha contribuido a la normalización de la violencia extrema, sino que además ha producido “una aspiración, un deseo: la aniquilación, la violencia, la destrucción del otro, ya no como un acto de violencia utilitaria (la que persigue un fin) sino pura violencia expresiva (aquella que busca exhibir su poder total)” (Reguillo, 2015a y b). Justamente, la violencia expresiva enmarca este atroz paisaje social de miseria ancestral, impunidad y corrupción de autoridades y partidos, de violencia delin cuencial y, desgraciadamente, también policíaca y militar. Y no solo eso, sino que la popularización de la narcocultura, con sus levantones, torturas, ejecuciones y fosas, ha invadido el imaginario de otras personas, incluso de niños.⁹

Es preocupante que el reclamo feminista sobre la violencia de género no aborde la problemática de la violencia de los hombres contra otros hombres. Desde hace más de treinta años, el tema de la violencia hacia las mujeres se convirtió en la gran reivindicación de la mayoría de las feministas en México. Ninguna de las otras causas feministas ha logrado más leyes, recursos y propaganda mediática que esta. El reclamo ha tenido una gran visibilidad y un fuerte apoyo de todas las posiciones políticas, incluido el gobierno y las iglesias. Varias autoras¹⁰ han analizado y denunciado el proceso de incorporación e instrumentalización

9. Los textos citados de Reguillo (2015 a y b) analizan el caso del niño asesinado en Chihuahua por unos adolescentes que “jugaron” a asesinarlo, luego de torturarlo.

10. Saucedo y Huacuz (2010); Huacuz (2011); Melgar (2011); Núñez (2011).

de las reivindicaciones del feminismo por parte de partidos políticos, grupos de poder estatales, incluso organizaciones no gubernamentales. Un aspecto principal de este proceso es la forma en que esa demanda ha sido utilizada para impulsar un giro punitivo (Núñez, 2011). La reflexión de Kristin Bumiller (2008), sobre la forma en que el neoliberalismo ha pervertido la lucha contra la violencia hacia las mujeres para fortalecer el giro carcelario del Estado, se puede aplicar a nuestro país. En esa misma dirección apunta el señalamiento de Loïc Wacquant en torno a que la política neoliberal está provocando una “remasculinización del Estado” (Wacquant, 2013, p. 410), que consiste en un fortalecimiento del esquema patriarcal, con un duro giro punitivo y una vulneración de los derechos sociales. Eso es lo que estamos viviendo hoy: un giro carcelario, una remasculinización del Estado y una vulneración de los derechos. De ahí que se haya vuelto imperativo analizar cómo los mandatos de género conectan las dimensiones psicosexuales de la identidad al amplio rango de los imperativos sociopolíticos y económicos.

Destradicionalización y reflexividad

La profunda crisis civilizatoria provocada por la voracidad del neoliberalismo ha propiciado afectaciones a valores, identidades, estructuras de vida y formas de sociabilidad y afecto. Esas transformaciones impactan la producción social de subjetividades, entendiendo por subjetividad tanto la estructuración individual y sus procesos psíquicos como el conjunto de pautas socioculturales, especialmente aquellas relacionadas con la sociabilidad cotidiana y los arreglos afectivos, que en especial han repercutido en los mandatos de género. Estas cuatro mujeres guerrerenses encarnan interesantes y novísimas reformulaciones como sujetos políticos. Valentina y Martha, de forma distinta, pero ambas con autonomía y agencia, han marcado una diferente representación de las mujeres indígenas. La injusticia cometida con la comandante Nestora y el horror de lo sucedido a Aidé Nava –aunque son experiencias negativas muy contundentes– ofrecen una visión de coraje y arrojo nada común en el mandato tradicional de la feminidad. Las cuatro guerrerenses han

puesto en circulación un mensaje que habla de un agenciamiento notable. El hecho de que mujeres ocupen puestos antes considerados “masculinos” (como la comandante Nestora); que se arriesguen a denunciar la violación de unos militares (como Valentina); que desarrollen una carrera política, dejando de lado la opción típica del matrimonio y los hijos (como Martha); y, que tengan la valentía inaudita de asumir un cargo sabiendo que se juegan la vida al desafiar al narco (como Aidé), ¿provoca que se transformen las ideas sobre “lo propio” de los hombres y lo “propio” de las mujeres? ¿Podríamos interpretar la visibilidad conquistada por sus historias como una fuente de reflexividad crítica sobre “lo propio” de las mujeres? Para Lois McNay (1999) la respuesta es afirmativa, pues ella considera que la transposición del *habitus* femenino en distintos campos constituye una reflexividad crítica respecto al género.

Al principio de estas páginas decía que los seres humanos al ser atravesados por los mandatos culturales y someterse a los requerimientos de la vida social, transforman no solo sus prácticas sino la forma en que se conciben a sí mismos. Y aunque es indudable que estas cuatro golondrinas no hacen verano, también es cierto que ellas han iniciado un proceso de destradicionalización del género; o sea, un deshacer ciertas creencias, normas y *habitus*. Luis Villoro, al reflexionar sobre la identidad de los pueblos, decía que “un pueblo no es una realidad dada de una vez por todas, es una configuración cambiante con las circunstancias” (1998a, p. 65). Los pueblos de Valentina, Martha, Nestora y Aidé, tienen hoy una configuración distinta. También Villoro planteaba que: “para ser auténtica una cultura debe responder a las necesidades colectivas reales” (1998, p. 65). Es un hecho que las luchas de estas cuatro mujeres, además de consistir en procesos de reformulación identitaria, han significado dar voz y presencia a necesidades sentidas colectivamente, como lo es la defensa de derechos individuales y colectivos. Sin embargo, no hay que sobreestimar las posibilidades de la destradicionalización de género, la cual solamente alude a un proceso donde, en un orden social, la tradición cambia de estatus. Lisa Adkins (2004) nos recuerda que una indudable reflexividad respecto al género no supone en automático una destradicionalización. Según ella, la reflexividad en relación al género se está convirtiendo crecientemente en una rutina, sin que eso implique

que se dé una eliminación del esquema de género. La destradicionalización puede llevar a una forma de pensar “el arreglo entre los sexos” sin que las prácticas que se desprendan de tal reflexión lleguen a cambiarlo. La reflexividad también está cruzada tanto por la individualización y el consumismo como por el deseo de tener una vida digna y poder desarrollarse individualmente.

Ahora bien, ¿cuál es el efecto de la transformación personal de unas cuantas sobre las demás mujeres? ¿Se podría pensar entonces que ellas, además de “traducir” en actos una propuesta política, alientan cierta agencia en las demás? Esta interrogante es la más difícil de responder, sin embargo la reflexión de una psicoanalista, Piera Aulangier ofrece un indicio esperanzador. Aulangier habla de la importancia del encuentro entre un “poder de aprehender” y los enunciados disponibles. La clave de dicho momento radica, según ella, en que “este poder de aprehender y de apropiarse de una parte de los mensajes es uno de los fundamentos del proceso que instituye al Yo” (2007, p. 309). Desde esa perspectiva, ¿podría pensarse que las vidas de estas cuatro guerrerenses se han vuelto “enunciados disponibles”, y que las demás mujeres están en posibilidad de aprehender lo que implican sus trayectorias y emularlas? Obvio que las trágicas experiencias de Aidé y Nestora pueden resultar desalentadoras para la gran mayoría, sin embargo, también son un paradigma de coherencia e integridad nada desdeñable. Finalmente, lo único que se puede concluir es que estas cuatro mujeres, con su praxis, ya han puesto en marcha un cambio entre las guerrerenses. Y, llevando agua a mi molino, también es posible pensar que en este cambio el feminismo ha jugado un cierto papel, pues su “contagio” y la apropiación de las ideas feministas de autonomía y amor propio articularon de otra forma sus identidades femeninas.

Bibliografía

Adkins, Lisa (2004). Reflexivity: Freedom or habit of gender? En Lisa Adkins y Beverly Skeggs (coords.), *Feminism after Bourdieu*. Oxford: Blackwell Publishing.

Aulangier, Piera (2007). *La violencia de la interpretación*. Buenos Aires: Amorrortu Editores.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Bumiller, Kristin (2008). *In An Abusive State. How Neoliberalism Appropriated the Feminist Movement Against Sexual Violence*. Durham: Duke University Press.

Clement, Jennifer (2014). *Prayers for the Stolen*. México: Penguin.

De Lauretis, Teresa (1987). *Technologies of Gender. Technologies of Gender: Essays on Theory, Film, and Fiction*. Indiana: Indiana University Press.

Espinosa, Damián; Iracema Libni, Dircio Chautla y Martha Sánchez Néstor (coords.) (2010), *La Coordinadora Guerrerense de Mujeres Indígenas. Construyendo la equidad y la ciudadanía*. México: uam.

Franco, Jean (2008). La violación: un arma de guerra. *Debate Feminista*, 37, 16-33.

Gago, Verónica (29 de mayo de 2015). La pedagogía de la crueldad. Entrevista a Rita Laura Segato. *Página 12*. Buenos Aires. <http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-30.html>

Gil Olmos, José (2 de noviembre de 2014). Ante la pesadilla de Iguala, las guerrillas despiertan. *Proceso*.

Huacuz Elías, María Guadalupe, (2011). Reflexiones sobre el concepto de violencia falocéntrica desde el método de la complejidad. En María Guadalupe Huacuz Elías (coord.), *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica*. México: uam/Itaca.

IETD (2014). *México: las ruinas del futuro*. México: Instituto de Estudios para la Transición Democrática.

Illades, Esteban (2015). *La noche más triste. La desaparición de los 43 estudiantes de Ayotzinapa*. México: Grijalbo.

Martínez Arehns, Jan (7 de febrero de 2015). Rogelio Ortega: Si Guerrero da miedo fuera, imagine a quien vive aquí. *El País*. http://internacional.elpais.com/internacional/2015/02/07/actualidad/1423342240_463923.html

Martínez Arehns, Jan (16 de marzo de 2015). El narcoterror hace campaña electoral en México. *El País*. https://elpais.com/internacional/2015/03/16/actualidad/1426460436_517761.html

McNay, Lois (1999). Gender, Habitus and the Field: Pierre Bourdieu and the Limits of Reflexivity. *Theory, Culture and Society*, 16(1), 95-117.

Melgar, Lucía (2011). Tolerancia ante la violencia, feminicidio e impunidad: algunas reflexiones. En María Guadalupe Huacuz Elías (coord.), *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica*. México: uam/Itaca.

Navas Turcios, María Candelaria (comp.) (1987). *Feminismo y sectores populares en América Latina, Memoria de las Jornadas feministas*. México: emas/ cidhal/gem/mas/cem/ covag/apis.

Núñez, Lucía, (2011). Contribución a la crítica del feminismo punitivo. En María Guadalupe Huacuz Elías (coord.), *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica*. México: uam/Itaca.

Monsiváis, Carlos (1978). Nueva salutación del optimista. *Fem*, 9, 17-19.

Reguillo, Rossana (18 de mayo de 2015). Infinita tristeza: esquivarlas de las violencias en México. *Counterarchives*. <http://counterarchives.org/2015/05/18/infinita-tristeza-las-esquivarlas-de-las-violencias-en-mexico-por-rossana-reguillo-2/>

Reguillo, Rossana (22 de junio de 2015). Jóvenes, precarización y represión: los rostros del sexenio. *Horizontal*. <http://horizontal.mx/jovenes-precarizacion-y-represion-los-rostros-del-sexenio/>

Saucedo, Irma y María Guadalupe Huacuz Elías (2010). Movimientos contra la violencia hacia las mujeres. En Gisela Espinosa y Ana Lau (coords.), *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-2010* (pp. 213-243). México: UAM/Itaca,.

Sierra, María Teresa (2010). Indigenous Justice Faces the State: The Community Police Force in Guerrero, Mexico. *Nacla*, 46(5). <https://nacla.org/article/indigenous-justice-faces-state-community-police-force-guerrero-mexico>

Valencia, Sayak (2010). *Capitalismo gore*. Barcelona: Melusina.

Villoro, Luis (1998). Sobre la identidad de los pueblos. En *Estado plural, pluralidad de culturas*. México, UNAM/Paidós.

Wacquant, Loïc (2013). *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa.

Debate Feminista: ¿una revista de izquierda?*

Las revistas se insertan dentro de una historia determinada, pero además “son el contexto inmediato donde se inscribe cuando menos parcialmente la obra personal de quienes realizaron esos emprendimientos editoriales” (Illades, 2011, p. 20). Por eso *Debate Feminista* es parte de la historia de un sector de la izquierda mexicana y, al mismo tiempo, parte de mi historia personal. Debido a eso, este es un texto de carácter testimonial, ya que necesito recurrir a la autorreferencia para dar cuenta, a grandes rasgos, de cuestiones personales que fueron determinantes en el surgimiento, desarrollo y orientación de la publicación.¹ Creo, sin embargo, que, pese al sesgo personal, este relato aporta elementos que iluminan aspectos del contexto y las características de la izquierda en México.

El feminismo de izquierda

“Feminismo” es un término con el que se alude tanto a un movimiento social como a un pensamiento político y a una forma de crítica cultural. Sus diversas tendencias y sus variadas expresiones, que van desde el

* Extraído de Lamas, Marta (2020). *Debate Feminista: ¿una revista de izquierda?* En Jorge Cadena Roa y Miguel Armando López Leyva (coords.), *Las izquierdas mexicanas hoy*, vol. I: *Las vertientes de la izquierda* (pp. 151-176). México: UNAM.

1. El testimonio personal, que registra los determinantes biográficos, ha cobrado importancia en la investigación sobre los movimientos sociales. Véase Passy y Giugni (2000); Van Dyke, McAdam y Wilhelm (2000); Crossley (2003); y, Giugni (2007).

activismo a la investigación y teorización pasando por la creación literaria y artística, obligan a hablar de “feminismos”, y estos inciden en ámbitos distintos: en el trabajo político con mujeres de las zonas rurales, indígenas y urbano-populares, en la academia y en la *realpolitik*, entre otros. Desde distintos enfoques ideológicos y prácticas políticas las feministas coinciden en que la diferencia sexual no debe traducirse en desigualdad.²

Esos varios feminismos, con sus distintas tendencias dentro del movimiento social, diversos postulados del pensamiento político y múltiples enfoques de la crítica cultural, los ubico en dos grandes campos que distingo a partir de cómo conceptualizan a ese ente que socialmente llamamos “mujer”. Por un lado, están quienes consideran que existe una esencia en las mujeres distinta de la de los hombres; estas feministas, a quienes califico de “mujeristas”, se encuentran presentes en casi todas las derivas del movimiento, e incluso muchas se asumen de izquierda. No es mujerismo el hecho de dar prioridad política a las mujeres pues es correcto llevar a cabo un trabajo específico con determinados sectores sociales. Lo distintivo del mujerismo no es su sector de intervención –las mujeres– sino la conceptualización con la cual se trabaja: creer que la “esencia” de las mujeres las hace más vulnerables que a los hombres o mejores que ellos, por ejemplo, menos corruptas.

Del otro lado están quienes comparten una perspectiva antiesencialista, que pone el acento en la multidiferenciación del sujeto, y cuestionan los mandatos culturales asignados a todas las identidades, y no solo a la identidad de “mujer”. Esta perspectiva abarca al conjunto de diferencias humanas que rebasan la simple oposición sexual. El feminismo antiesencialista de izquierda visualiza las intersecciones entre la clase social, la condición indígena, la edad (por mencionar solo algunas) con el género.³ Ciertas feministas se interesan también por la complejidad

2. Las distintas perspectivas para lograr dicho objetivo llevan a que se las nombre y caracterice políticamente de diversas formas. Una clasificación inicial caracterizó al feminismo como radical, liberal y socialista. Luego se habló de feministas de la igualdad o feministas de la diferencia. Dentro del propio movimiento mexicano se estableció la diferencia entre feministas “autónomas” y feministas “institucionalizadas”, y luego Espinosa (2009) habló de 4 vertientes del feminismo: la histórica, la popular, la civil y la indígena.

3. Una de estas tendencias ha planteado la importancia de la interseccionalidad, o sea, de la perspectiva que analiza cómo intersecan los condicionantes de clase social, condición étnica, edad, y otros más, con

psíquica de los seres humanos, por lo cual subrayan la importancia de la dimensión simbólica y toman en consideración el carácter troquelador del lenguaje y la cultura que penetra los imaginarios individuales.

Ahora bien, estas dos perspectivas –la mujerista y la antiesencialista– se encuentran en todos los posicionamientos políticos feministas: hay compañeras de izquierda *mujeristas* (¡muchas feministas antipatriarcales y anticapitalistas!) y feministas de izquierda antiesencialistas; feministas liberales y radicales mujeristas y también antiesencialistas. Asimismo, hay feministas de derecha, cuyo objetivo es eliminar la discriminación provocada por la lógica cultural de género.⁴ Además de esas combinaciones de conceptualizaciones con implicaciones políticas, muchas feministas de izquierda que tienen diferencias internas, como ocurre en la izquierda, también coinciden con muchas liberales y de derecha en considerar prioritario insertarse dentro de la *realpolitik*. La contraposición de discursos y prácticas lleva a múltiples combinaciones y a variadas formas de lucha, incluso con expresiones que llegan a ser muy sectarias e, incluso, agresivas.

Al analizar la relación de la revista con una parte de la izquierda mexicana me percaté de que, aun cuando muchas feministas nos sentíamos parte de la izquierda, la izquierda no nos registraba como parte suya (Lamas, 1992).⁵ Entre los autores de diversas posturas que han escrito específicamente sobre la izquierda actual en México ninguno incluye al feminismo.⁶ Un ejemplo escandaloso es el ambicioso proyecto de Arturo Martínez Nateras, cuando intenta recuperar *La historia de la izquierda*

el género. Esta perspectiva es hoy un imperativo del feminismo académico para visualizar la complejidad de cómo operan las relaciones de poder en un amplio espectro que rebasa las cuestiones de género. Véase Crenshaw (1995), Grabham *et al.* (2009) y McCall (2005).

4. Las feministas insertas en grupos conservadores son conscientes de su discriminación como mujeres y luchan por la igualdad de oportunidades y de trato, sin poner en cuestión el sistema capitalista. Estas son tanto algunas mujeres del PAN y el Verde, además de ciertas académicas.

5. Siguiendo a Cadena Roa y Leyva, hay varias vertientes de la izquierda mexicana: partidista, antisistema, de movimiento, gubernamental, etcétera. Mi somera revisión se centró en lo que algunos intelectuales han escrito sobre la izquierda mexicana reciente, y en rastrear si hacían alusión al feminismo como integrante de la izquierda.

6. Los autores que revisé son Aguilar Camín (2008); Anguiano (1991); Encinas (2009); González Pérez (2009); Illades (2011); Martínez Nateras (2014); Ortega y Solís de Alba (2012); Patán (2012); Pipitone (2015); Rodríguez Araujo (2015); Sánchez Rebolledo (2014) y Woldenberg (1998, 2012).

mexicana del siglo XX. En el *Libro 1 Cronología* (2014), dice que “No existió un movimiento trascendente al cual la izquierda haya sido ajena, todo le era propio, sea estudiantil, sindical, magisterial, político, urbano, femenino, juvenil” (Martínez Nateras 2014, p. 13), y aunque declara “Destaco la participación de la mujer de izquierda en los movimientos revolucionarios generales y en la lucha por los derechos propios de género y por la equidad” (2014, p. 13), las feministas y el movimiento feminista brillan por su ausencia. Según el autor, esa *Cronología* representa la “hoja de vida de la izquierda mexicana siempre fusionada al movimiento social y político mexicano e internacional” (2014, p. 11). Y aun cuando Martínez Nateras expresa la pretensión de registrar “los hechos, temas, acontecimientos y protagonistas que integran ese mosaico diverso y plural que es la izquierda mexicana en el siglo XX” (2014, p. 12), olvida las luchas, los temas y los acontecimientos feministas.

En la *Cronología* se pasa por alto a feministas históricas, como Juana Belén Gutiérrez o Hermila Galindo; no se registra la creación del Frente Único Pro Derechos de la Mujer, en 1935; ni la formación de la Unión Nacional de Mujeres Mexicanas (cercana al Partido Comunista Mexicano, PCM), en 1964; ni tampoco está la creación del Frente Nacional de Lucha por la Liberación y los Derechos de las Mujeres, FNLADIM, en 1979 (donde, por cierto, participaron el PCM y el Partido Revolucionario de los Trabajadores, PRT; el Sindicato Independiente de Trabajadores de la Universidad Autónoma Metropolitana, SITUAM, y el Sindicato de Trabajadores de la Universidad Nacional Autónoma de México, STUNAM; las mujeres de la Tendencia Democrática, TD –del Sindicato Nacional de Trabajadores Electricistas–, y el Movimiento Revolucionario del Magisterio, MRM).⁷ Sobra decir que, por supuesto, no aparece la creación de la Coalición de Mujeres Feministas (1976) ni alguno de los Encuentros Nacionales Feministas (Lamas, 2006a). También asombra

7. El FNLADIM se constituyó como un frente amplio de izquierda, con la unión de tres grupos feministas (Movimiento de Liberación de la Mujer, Lucha feminista y Colectivo de Mujeres) con los partidos de izquierda, los sindicatos universitarios, el MRM y la TD, pero también con tres organizaciones homosexuales, dos de ellas mixtas (Frente Homosexual de Acción Revolucionaria y grupo LAMBDA) y una de lesbianas (Oikabet). La participación de los grupos de homosexuales y lesbianas produjo la retirada escandalizada de la Unión Nacional de Mujeres Mexicanas. En la revista *Fem.* se consigna un recuento sobre el FNLADIM, un año después de ser constituido (Rascón, 1980).

que tal *Cronología* no registre la presentación por el PCM de la primera propuesta de ley sobre la despenalización del aborto en 1980. Si bien la *Cronología* consigna el asesinato del comunista Francisco Javier Velázquez Cabrera –12 de septiembre de 1980 en Tequila, Jalisco–, omite señalar que el asesinato fue resultado de la criminal campaña “anti-aborto” de la derecha, cuyo lema fue “El aborto es un asesinato pero matar comunistas no es pecado”.⁸ De igual forma elude mencionar la primera reforma a la legislación sobre aborto, llamada “Ley Robles” –con la mayoría del PRD en agosto del 2000–, que marcó el inicio del proceso de reformas que finalmente culminó en 2007 con la aprobación de la interrupción legal del embarazo. En especial esta inadvertencia llama la atención, pues la despenalización del aborto ha sido considerada como un triunfo de la izquierda.⁹

Algo sorprendente en la omisión de cuestiones feministas dentro de la *Cronología* es que, ante la detallada relación que hay sobre el levantamiento del EZLN, no consigna la promulgación de la Ley Revolucionaria de Mujeres (1994), cuya importancia simbólica y política para las mujeres indígenas sigue vigente hoy en día (Bonfil, Batalla y Aguirre, 2008; Hernández Castillo, 2008; Millán, 1998). Aunque Martínez Nateras dice que hay “nuevos problemas” para la izquierda “como la igualdad de género, el respeto a las minorías y a los derechos humanos” (2014, p. 15), ninguna de las diversas luchas feministas por la igualdad de género queda registradas por él. Es probable que estas indignantes ausencias hayan provocado que en el *Libro 2: Movimientos sociales* –compilado por Joel Ortega–, se incluyesen dos entradas: “Mujeres del porvenir. Movimiento, obra y pensamiento en la lucha por la democracia en México” de Sara Lovera y “Mujeres en Lucha” de Daniel Carlos García.¹⁰

8. En varios estados de la república las feministas y los comunistas fueron salvajemente agredidos por miembros de la Juventud Pro-Vida. En Morelos le abrieron la cabeza al militante del PCM Alberto Castañeda, y en Michoacán fueron perseguidas y apedreadas otras tres militantes del PCM (Lamas, 1981).

9. Por ejemplo, Carlos Illades incluye la despenalización del aborto cuando afirma que “algunas de las libertades de las que ahora disfrutamos son producto de las luchas de aquella izquierda” (2011, p. 16). Incluso Julio Patán dice que entre las cuestiones que se le deben a la izquierda está “no solo la posibilidad de que el aborto sea un tema que pueda discutirse libremente, sino el hecho de que se haya despenalizado” (2012, p. 16).

10. Tal vez fue un *lapsus*, pero en el índice general no aparece el término “feminista” del título del ensayo de Lovera, que sí está en la parte interna. Es significativo que Lovera, que pretende registrar la obra y el pensamiento feminista, no dé cuenta ni del surgimiento de *Fem.* ni de *Debate Feminista*; Daniel Carlos García sí lo hace.

Esta omisión de las luchas y triunfos feministas en escritos de autores que reflexionan sobre la izquierda mexicana reciente, se contraponen a la inclusión “políticamente correcta” que algunos hacen del feminismo dentro de la izquierda mundial.¹¹ Tal es el caso de Ugo Pipitone (2007), quien en su breve ensayo sobre “La izquierda”, coloca al feminismo y al ambientalismo dentro de lo que considera “la nueva izquierda”. Pero aunque Pipitone califica al feminismo de “nueva insurgencia cultural que enjuicia relaciones entre los sexos que reproducen y consagran la opresión sobre la mujer” (2007, p. 48), en su apartado final “Nuevos retos, nuevas urgencias”, no retoma ni una propuesta feminista. La referencia de Pipitone al feminismo, con una bibliografía clásica pero anticuada (De Beauvoir y Friedan), es un mero gesto simbólico, ya que en su análisis no toma en cuenta en serio la crítica feminista. Ciertos autores de izquierda han comprendido que no es políticamente correcto ignorar al feminismo, y lo añaden a eso que Woldenberg (2012) califica como parte de la izquierda: “un denso archipiélago de organizaciones sociales, sindicales y ecologistas, agrarias y estudiantiles, en defensa de los derechos humanos, feministas, gays, y demás”, sin realmente analizar –¿ni conocer?– sus propuestas.

Además de esa manera “políticamente correcta” de aludir al feminismo, existe la moda académica de incluir el término “género” junto con el de clase y etnia. Un ejemplo de ello es el libro *Etnia, género y clase en el discurso y la práctica de las izquierdas de América Latina* (Urrego y Carrillo, 2012), editado por la Red para el Estudio de las Izquierdas en América Latina (REIAL), donde ninguno de los dieciséis ensayos que lo componen desarrolla un argumento, hace una descripción o elabora un análisis que tenga que ver con la problemática de género.

No había visualizado esta situación tan claramente hasta hoy, que intento relatar el vínculo de *Debate Feminista* con la izquierda. Tal vez mi ceguera se debió a que me considero de izquierda desde que en la preparatoria me vinculé con el trotskismo. Luego, ya en la Escuela Nacional de Antropología e Historia, participé activamente en el movimiento

11. Para muestra, basta un botón. En la bibliografía de Ortega y Solís de Alba (2012) aparecen secciones especiales sobre “Movimiento armado”, “Movimiento sindical”, “Movimiento estudiantil”, “Movimiento cristiano”, “Movimiento indígena”, sin que aparezca “Movimiento feminista”.

estudiantil de 68. El ambiente político de mi escuela me marcó, y en especial, ser alumna de Bolívar Echeverría. En 1971 ingresé a ese grupo de activistas que conformaron el inicio de la segunda ola del movimiento feminista en la Ciudad de México. Éramos mayoritariamente mujeres de clase media, con educación universitaria, que nos asumíamos de izquierda, leíamos a Gramsci y algunas teníamos vínculos con militantes del Partido Comunista Mexicano o del Partido Revolucionario de los Trabajadores. En ese entonces, la visión que la izquierda mexicana tenía del feminismo era la estrecha concepción de que se trataba de un movimiento separatista y pequeño burgués, a pesar de que nuestro esfuerzo para conseguir un reconocimiento como parte de esa izquierda fue grande. En especial, las militantes comunistas y trotskistas debieron lidiar con la cerrazón machista de sus camaradas. Pero la rápida adopción por la Cuarta Internacional de una perspectiva feminista atenuó un tanto la resistencia en los trotskistas, al grado de que las militantes del PRT fueron las primeras en crear en 1976 un grupo feminista: el Colectivo de Mujeres. El PCM tardaría un poco más en abrirse al feminismo, luego de desencuentros e incomprensiones, como cuando nos acusó de ser agentes del imperialismo yanqui por promover la despenalización del aborto.¹²

El feminismo tenía otra lógica –“lo personal es político”– que me alejó de la dinámica de los partidos y me llevó a reivindicar la autonomía organizativa. Luego, a mediados de la década de los ochenta, durante mi estancia en España, me vinculé con Ludolfo Paramio, que me sugirió la lectura de autores de la New Left. La propuesta crítica de Laclau y Mouffe sobre la radicalización de la democracia fue mi punto de inflexión hacia una perspectiva distinta. El pensamiento de Norbert Lechner sobre la importancia que tienen los procesos de individuación subjetiva para los procesos de avance democrático me acercó a otra visión de la lucha democrática. En esa época pensaba –y lo sigo haciendo– que una tarea de la izquierda consistía en mejorar el vínculo entre la vida personal y la política. José Aricó me influyó con su crítica al exceso de discurso utópico, que liquida la posibilidad de amar lo posible, pues –como decía este

12. Años después, en 1980, ese mismo partido llevaría a la Cámara de Diputados la propuesta feminista de ley sobre interrupción legal del embarazo, titulada Ley sobre Maternidad Voluntaria.

marxista– sin algo de adhesión a lo posible, de búsqueda de lo posible, no podemos hacer de la política una dimensión humana.

A mi regreso de España, mi trabajo de 1986 a 1993 como asistente de Héctor Aguilar Camín, director de la revista *Nexos*, me acercó políticamente a diferentes integrantes del Consejo: Roger Bartra, Rolando Cordera, Adolfo Gilly, Carlos Monsiváis, Carlos Pereyra, José Woldenberg. De todos ellos el que tuvo la mayor influencia sobre mí, la más profunda y sostenida, fue Monsiváis. Además de ser un crítico de la cultura y la política, fue un comprometido activista contra todo tipo de discriminación y exclusión: combatió el clasismo, el racismo, el sexismo, la intolerancia religiosa, el machismo, la homofobia, el antisemitismo, la islamofobia y de cuanta discriminación se percataba.¹³ Aunque encarnó la definición que Paolo Flores D'Arcais hace de la izquierda como “un compendio de actitudes que pueden resumirse en indignación hacia lo existente” (2001, p. 121), Monsiváis estaba convencido de que también había que intervenir en la *realpolitik* con acciones. Él me transmitió el señalamiento de Saul Alinsky (1971) en el sentido de que hay que tener objetivos radicales pero métodos reformistas. Al seguir a Monsiváis me he asumido como parte de esa constelación de activistas/intelectuales de izquierda que luchan contra la injusticia y la desigualdad, pero que, al mismo tiempo, evitan lo que Gabriel Zaid (2012) califica como “metas indefinidas, excesivas o imposibles”. Esta postura me llevó a ser integrante del Instituto de Estudios para la Transición Democrática (IETD), que aglutinó a muchos de los antiguos integrantes del Movimiento Acción Popular (MAP), y también me impulsó a apoyar tres frustrados intentos de armar un partido socialdemócrata y feminista (Democracia Social, México Posible y Alternativa Socialdemócrata y Campesina).¹⁴

13. Sin lugar a dudas, fue un referente ético-político de muchos movimientos sociales y organizaciones civiles, y un poderoso e influyente aliado del feminismo. Para un panorama de sus reflexiones críticas sobre el feminismo véase Monsiváis (2013).

14. Rodríguez Araujo califica al MAP como “una organización *sui generis*” pues sus integrantes “sin asumirse como miembros de organización alguna, siguen participando en política (primero en el PSUM, luego en el PMS y algunos de ellos en el PRD y menos todavía en Morena). Los más conocidos fueron Rolando Cordera, José Woldenberg, Arnaldo Córdova, Adolfo Sánchez Rebolledo, Carlos Pereyra, Pablo Pascual Moncayo y otros que sería largo mencionar” (2015, nota 316, pp.150-151). Varios de ellos formarían, en 1989, el IETD.

¿Por qué y cómo nace *Debate Feminista*?

En México, a principios de la segunda ola del feminismo, aparece la revista *Fem.* (1976) como un claro proyecto cultural y político.¹⁵ El editorial del primer número plantea su perspectiva política: “*Fem.* considera que la lucha de las mujeres no puede concebirse como un hecho desvinculado de la lucha de los oprimidos por un mundo mejor”. La desaparición de Alaíde Foppa en Guatemala en diciembre de 1980 desata una crisis en la dinámica interna de *Fem.*¹⁶ A lo largo de años se dan varios intentos por superar el quiebre, con mecanismos para su reorganización tales como la de rotar la coordinación de cada número; pero los roces y conflictos, tanto personales como ideológicos, no cesan.

Esto me llevó, a finales de 1986, a proponerle a Carlos Payán, el entonces director de *La Jornada*, la realización de un suplemento feminista mensual para dicho periódico. Ya desde mediados de los años ochenta, un amplio sector de la actividad feminista en México y América Latina había transitado de los pequeños grupos de autoconciencia a modelos nuevos de militancia comprometida, especialmente el de participar asalariadamente en grupos constituidos como asociaciones civiles. Esto configura un estilo de trabajo con mujeres indígenas y de sectores populares que favorece el crecimiento de las bases del movimiento amplio de mujeres. Pero persiste un dilema: ¿cómo introducir en los ámbitos de esas activistas las reflexiones teórico-políticas que pudieran enriquecer sus intervenciones?

Argumenté a Payán que era necesario instalar un punto de vista “feminista de izquierda” para analizar y discutir lo que ocurre en el país y para establecer un debate con los integrantes de la *realpolitik* de la izquierda. Payán aceptó, así que empecé a armar un equipo. Varias reporteras de *La Jornada* solicitaron participar, sin embargo, ellas querían un suplemento de mujeres mientras que mi objetivo era la interlocución

15. La segunda ola surge públicamente en 1971, y cinco años después aparece *Fem.*, fundada por Alaíde Foppa y Margarita García Flores, y arropada por un grupo de escritoras, intelectuales y activistas. Poco después, casi simultáneamente, aparecen *La Revuelta* (1976) y *Cihuatl. Voz de la Coalición de Mujeres* (1977), dos publicaciones en formato de periódico que no durarían mucho.

16. Durante el gobierno de Romeo Lucas García, y por elementos del ejército. Véase Poniatowska (1990).

con la izquierda desde un suplemento feminista donde por supuesto también escribieran hombres. Pero las reporteras insistieron, y con mi amarga experiencia de las broncas internas de la revista *Fem.*, decidí evitar el desgaste de visiones contrapuestas: en vez de acabar en un embrollo de componendas y concesiones, opté por cederles el proyecto, que apareció en 1987 con el nombre de *Doblejornada*.

En octubre de 1987 se lleva a cabo en México el IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, al que asisten más de 1500 mujeres: feministas, militantes de organizaciones políticas, activistas en movimientos populares, madres de desaparecidos, cuadros de organizaciones campesinas y sindicales, cristianas de la teología de la liberación, grupos de exiladas y un número enorme de centroamericanas involucradas en la guerra y en la política en sus países. Ante la confrontación de distintos paradigmas políticos pienso, una y otra vez, en la necesidad de tener un medio donde proseguir el “debate” y discutir posiciones teóricas sobre el quehacer político feminista.

Así las cosas, en 1988 el fraude electoral perpetrado por el PRI provocó la indignación ciudadana, y muchísimas mujeres, no solo las representantes de colonias e integrantes de sindicatos y de organizaciones políticas, sino también mujeres feministas de clase media, desarrollaron una defensa de la legalidad democrática.¹⁷ El fraude, además de movilizar a la ciudadanía, derivó en amplios sectores de la izquierda mexicana en eso que Cuauhtémoc Cárdenas (1990) nombró “el nacimiento de una nueva esperanza”. Así, cuando parte de la izquierda mexicana revaloró el papel de la democracia representativa y surgen nuevas disposiciones en torno a la relación con el Estado, en varias feministas se potenció el deseo de participar en la *realpolitik*. Esto significó el inicio de un cambio de perspectiva y de actitud pues, al dejar de pensarnos como “revolucionarias”, se produjeron nuevas formas de acción: integración a comisiones gubernamentales de trabajo, formación de instancias de consultoría a los partidos políticos, establecimiento de alianzas con funcionarias y

17. Primero se formó el Frente de Mujeres en Defensa del Voto Popular, y poco después surgieron las organizaciones Mujeres en Lucha por la Democracia, MLD, y la Coordinadora de Mujeres Benita Galeana, que reunieron a un amplio rango de ciudadanas conscientes de la necesidad de participar cívicamente (Lamas, 2006b).

políticas.¹⁸ Así, con la patente voluntad de muchas feministas de izquierda para integrarse a la dinámica política del país, creció la urgencia de contar con un medio feminista dispuesto a entrar al debate que la izquierda mexicana empieza a dar sobre la intervención en la incipiente política democrática. Si algo originó el proceso de democratización en México fue, precisamente, que muchos de los grupos del movimiento feminista dejaron de ver la política como algo ajeno y eminentemente masculino y, en vez de ello, empezaron a reivindicar la *realpolitik* como algo necesario y propio. De esa forma, la transición democrática condujo a una creciente profesionalización de la intervención feminista en la vida pública nacional, para lo cual contar con un medio de reflexión y debate se vuelve aún más imprescindible.

Después del fracaso con el suplemento en *La Jornada*, y en el contexto de la inquietud democrática, hablé con Carlos Monsiváis sobre la necesidad de crear una revista para la reflexión feminista y para su interlocución política con otros sectores políticos de la izquierda. Aunque la idea de la publicación le encantó, él declinó formar parte del equipo editorial, argumentando que, independientemente de que publicáramos textos escritos por hombres, era importante que la revista la hicieran solo mujeres. Eso sí, luego de la experiencia de dirección colectiva en *Fem.* resultaba mejor una sola directora. Lo siguiente fue reunir a algunas de las compañeras del proyecto de *Doblejornada* y a varias activistas para desarrollar la propuesta: una revista intelectual tipo *journal* académico, donde publicar materiales extensos para debatir y transmitir las reflexiones teórico-políticas del feminismo, nacional e internacional.

En la presentación editorial del primer número (marzo 1990) que escribí junto con Monsiváis, y de la cual extraigo solo unos párrafos, se declara nuestro ideario:

18. Para la visión de izquierda de la mayoría de los grupos feministas en la Ciudad de México, la lucha por la democracia resultaba una cuestión reformista en la que no valía la pena involucrarse. Por eso, en ninguna de las dos elecciones presidenciales previas (1976 y 1982) nos pronunciamos públicamente, ni exigimos conocer la posición de los candidatos ante las demandas feministas, ni establecimos alianzas o apoyamos candidatas. En 1988 la candidatura de Rosario Ibarra a la presidencia de la república por el Partido Revolucionario de los Trabajadores (PRT) apareció como la reivindicación de un símbolo de lucha de la izquierda y no como una propuesta feminista. En cambio, la candidatura de Patricia Mercado en 2006 sí fue, claramente –además de una aspiración socialdemócrata– una candidatura feminista.

Debate Feminista nace de la necesidad compartida entre varias feministas de disponer de un medio de reflexión y debate, un puente entre el trabajo académico y el político, que contribuya a movilizar la investigación y la teoría feministas, dentro y fuera de las instituciones académicas, y ayude a superar la esterilidad de los estudios aislados del debate político.

Nos proponemos analizar los asuntos necesarios para el cambio político y trabajar en la fundamentación de un programa político feminista. Para transformar las condiciones de vida y la práctica política en México, también es preciso reflexionar y teorizar sobre esas condiciones de vida, sobre esa práctica y sobre el país.

En México hay distintas posiciones feministas. Quienes participamos en esta revista ni representamos, por supuesto, a todas las tendencias ni pretendemos dar cuenta de la amplitud de las preocupaciones e intereses del horizonte feminista. Sin negar ni esconder las diferencias, nos une el deseo de un movimiento feminista autónomo, fuerte, y la urgencia de participar en el debate político actual.

También establecimos el deseo de convertirnos en “un puente entre el trabajo académico y el político”, para con ello contribuir a movilizar la investigación y la teoría feministas, y superar la esterilidad de los estudios aislados del debate político. Asimismo, subrayamos que *Debate Feminista* no era solo un equipo editorial sino también un grupo donde participaban activistas: “Esperamos que esta unión de teoría y práctica se refleje en la revista y contribuya a darnos actualidad política y a hacer más fructífero el diálogo en el interior del propio movimiento”.

El primer número de *Debate Feminista* –“Amor y democracia”– apareció en marzo de 1990, en el contexto de la transición a la democracia. Su contenido es una declaración de principios, pues de los ocho ensayos principales –“Feminismo y Democracia”, “De la revolución a la democracia”, “Derechos humanos para la democracia”, “La bandera de la democracia y el socialismo”, “La democracia civilizatoria”, “La necesidad de un nuevo proyecto socialista”, “El feminismo y la democratización mundial”, “El contexto es lo que cuenta. Feminismo y teorías de la

ciudadanía”— cuatro son de autores varones y cuatro de mujeres.¹⁹ En un país donde más de la mitad de los habitantes eran mujeres, y los puestos más poderosos en los partidos y en el gobierno estaban ocupados casi en su totalidad por hombres, esa presencia paritaria de hombres en la parte central del primer número de la revista, igual que en la serie de mesas redondas que le siguieron (organizadas bajo el paraguas de “El amor en tiempos de la democracia”, en los rubros de Literatura; Historia; Psicología, Ciencias Sociales y Política) fue una toma de posición política, que produjo rechazo o irritación entre las feministas mujeristas.²⁰

Para el segundo número decidimos analizar *El feminismo en Italia*, pues desde la experiencia del IV Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe (1987), algunas nos interesamos por el feminismo italiano y su fecunda interlocución con el Partido Comunista (PCI). Publicamos a quince autoras italianas, además de una reflexión sobre “La propuesta de las mujeres del PCI” y el *Manifiesto di Rivolta Femminile*. De Rossana Rossanda en ese número publicamos tres textos —sí, tres—, uno de ellos sobre lo que le significó su encuentro con el feminismo (la traducción es del poeta David Huerta). Las reflexiones y debates de las feministas italianas fueron un tema constante a lo largo de los 25 años de la primera etapa. Reprodujimos los documentos de la sección femenina del PCI sobre la necesidad de cambiar los tiempos de la vida y la política y reflexiones tanto de diputadas, como Livia Turco, así como de feministas radicales, como Silvia Federici, quien planteó los temas del salario al trabajo doméstico. También publicamos a las “feministas de la diferencia”. Alessandra Bocchetti (1995) resumió lo central de la crítica feminista italiana en cuatro interrogantes cruciales: 1) ¿se puede cambiar el sentido de la política?; 2) ¿es posible una política sin ideología?; 3) ¿es posible una política sin idea de Estado?; y, 4) ¿se puede prescindir de la idea de progreso?

19. Las mujeres: Lourdes Arizpe, Teresita de Barbieri, Mary G. Dietz y Carole Pateman; los varones: Luis F. Aguilar Villanueva, Roger Burbach, Orlando Núñez y Norbert Lechner.

20. En las mesas los varones fueron: Hermann Bellinghausen, Rolando Cordera, Luis González de Alba, Sergio González Rodríguez, Antonio Lazcano Araujo, Jaime de León, Alfredo López Austin, Carlos Monsiváis y Juan Villoro. Las mujeres: Solange Alberro, Josefina Aranda, Lore Aresti, Brígida García, Ana Luisa Liguori, Ángeles Mastretta, Hortensia Moreno, Antonieta Torres Arias, Julia Tuñón, Jesusa Rodríguez y yo.

En México, en 1990, en la LIV Legislatura del Congreso de la Unión, entre los 500 legisladores solamente había 40 mujeres diputadas, y entre los 64 senadores solamente 8 mujeres. Dentro de los partidos, las mujeres empiezan a exigir una representación mayor, lo que deriva en la regulación de porcentajes en las candidaturas y las cúpulas de dirección.²¹ El objetivo de lograr una representación más equitativa se convirtió en un motor que dejó de lado las diferencias ideológico-políticas entre mujeres de distintos partidos políticos. En marzo de 1991, la Convención Nacional de Mujeres para la Democracia planteó como uno de sus objetivos obtener más representantes mujeres en puestos de elección y de gobierno. Con una asistencia de mujeres que provenían de más de treinta organizaciones populares, feministas, partidarias y sindicales, la Convención solicitó a los partidos políticos el registro de candidaturas, lo cual marcó el inicio de una confluencia transpartidaria y trans-grupal por ampliar la representación de mujeres.

En ese contexto nacional y con un sector del movimiento feminista que se interesó en debatir sobre el pacto político, las cuotas y el establecimiento de alianzas con funcionarias y políticas, *Debate Feminista* decidió alentar una discusión y luego publicarla. Grabamos dos debates al respecto. El primero, el sábado 29 de junio de 1991, en la Casa de Cultura “Jesús Reyes Heróles”, con el foro “¿De quién es la política? Crisis de representación: los intereses de las mujeres en la contienda electoral”. El plato “fuerte” fue la discusión entre Monsiváis y Beatriz Paredes, a la sazón gobernadora de Tlaxcala.²² Monsiváis fue muy enfático respecto

21. El primer partido donde se discutió esta cuestión fue el PRD, que en noviembre de 1990, durante su *Primer Congreso Nacional*, reglamentó un 20% de cuotas de género en sus candidaturas. La medida produjo oposición, pero la presión de numerosas feministas obligó a la realización de un debate interno. El PRD modificó sus estatutos en 1993, y estableció que en la dirección de ese partido no podría haber más de 70% de hombres y poco después el porcentaje de 30% de mujeres se hizo extensivo a las listas. La decisión no tuvo resonancia en los medios de comunicación ni en otros espacios políticos, a excepción del ámbito feminista. Por otra parte, aunque en 1994 el PRI descalificó públicamente el mecanismo de las cuotas, en su *Congreso* de 1996 las mujeres lograron que también en ese partido se estableciera un porcentaje de 30%. Para el PRD, ver Amalia García, Ifigenia Martínez y Nuria Fernández (1991); para el PRI, ver María Elena Chapa (1996).

22. Los comentarios estuvieron a cargo de Laura Carrera, Ana Lilia Cepeda, Amalia García, María Angélica Luna Parra y Patricia Mercado, y moderó Miriam Morales. Por la tarde los ponentes fueron Luis F. Aguilar Villanueva y quien esto escribe; como comentaristas participaron Gloria Brasdefer, Teresa Incháustegui, Marcela Lagarde, Sara Lovera, Patricia Ruiz, y moderó Sara Sefchovich,

de la importancia de tener candidatas mujeres: “Y si insisto en el valor de la representación, es en la medida en que psicológicamente le abre a muchísimas mujeres el campo para la identificación, para la comparación y para la emulación (como se decía en el Partido Comunista de los años cincuenta)” (Monsiváis, 1991, p. 42).

Durante la segunda discusión –que se realiza a puerta cerrada, pero grabada y publicada– cuatro activistas hacen un balance sobre la participación de la Coordinadora Feminista después de las elecciones de 1991. Aunque la propuesta de la *Convención* fue la de incluir a todos los partidos, el Partido Revolucionario Institucional (PRI) y el Partido Acción Nacional (PAN) se retiraron y solo el Partido de la Revolución Democrática (PRD), el Partido del Trabajo (PT) y el Partido Revolucionario de las y los Trabajadores (PRT) dieron registro a candidatas feministas. Como los resultados cuantitativos se dieron por debajo de las expectativas –solo quedaron dos candidatas: Patricia Ruiz Anchondo, de Asamblea de Barrios; y, Evangelina Corona, del Sindicato de Costureras–. Al artículo lo titulamos “Después de la derrota”.²³

A lo largo de los años, el tema de la representación política de las mujeres se convirtió en uno de los ejes de movilización más potentes, en especial, para las mujeres de los partidos. Estas mujeres, que comparían varios puntos de la agenda feminista, se centraron en el objetivo de “ganar espacios”, lo cual se argumentó como “avanzar un trecho antes de que las diferencias políticas nos separen”.²⁴ Así, los años noventa se volvieron la década de los pactos entre mujeres de distintas adscripciones partidarias, lo que fortaleció la construcción de una agenda común. En poco tiempo, serían precisamente estas mujeres políticas las que forzarían no solo la inclusión discursiva del tema de la representación, sino que, además, lograrían “legitimar” ciertos temas feministas como asuntos importantes, en especial, la violencia y el feminicidio.²⁵

23. Donde participan Patricia Mercado, Sara Román, Estela Suárez y Elena Tapia.

24. “Ganar espacios” es el lema de la campaña por las acciones afirmativas que se decide en el VII Encuentro Nacional Feminista, en 1992. Ver “Feminismo, vida cotidiana y política: una propuesta de acción afirmativa”, en *Debate Feminista*, 7, marzo 1993.

25. La denuncia y el combate a la violencia contra las mujeres ha sido la gran batalla de la mayoría de las feministas. Esta lucha ha tenido gran visibilidad política y social, y ha contado con un fuerte apoyo de todas las posiciones políticas, de todos los gobiernos y de todas las Iglesias. Ninguna otra causa feminista ha logrado más propaganda, recursos y leyes.

A las feministas que intervienen en la *realpolitik*, y logran impulsar cambios y promulgar leyes desde concepciones feministas, ciertas autoras las denominan “feministas de la gobernanza” (Halley *et al.*, 2006). En México, las “feministas de la gobernanza” aparecieron con fuerza durante dos reuniones de la ONU: la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, de El Cairo en 1994, y la IV Conferencia Mundial sobre la Mujer de Beijing, en 1995.²⁶ En esos foros internacionales se colocaron demandas nacionalmente acalladas –como el aborto– como objetos discursivos centrales, lo que obligó al gobierno y a los partidos a tomar una posición al respecto. Poco después, el 8 de marzo de 1996, el gobierno federal anunció la creación del Programa Nacional de la Mujer (que luego se transforma en el Instituto Nacional de las Mujeres) y dos conocidas feministas aceptarían participar en dos instancias: el Consejo y la Contraloría. Durante el Congreso Feminista por el Cambio Social,²⁷ se habló de esas designaciones, que antes se habrían calificado de “cooptación”, como un logro del movimiento, y se reivindicó como mérito colectivo lo que antes se hubiera visto como falla individual.

Lentamente, con las “feministas de gobernanza”, el movimiento feminista logró construir para sí una presencia en la *realpolitik*, y empezó a traducir sus demandas al lenguaje de las transacciones políticas. Desde *Debate Feminista* acompañamos ese proceso publicando textos que conceptualizan la política como “conflicto y negociación”, como “agonismo y gestión”.²⁸

El alcance de la revista

Desde el editorial del primer número –repito— señalamos que *Debate Feminista* no era solo un equipo editorial sino también un grupo donde

26. El número 12 de la revista (octubre de 1995), que dedica varios ensayos a lo ocurrido en Beijing, y reprodujo la *Declaración* de la IV Conferencia así como la de América Latina y el Caribe, también incluye ensayos teóricos sobre feminismo de autoras anglosajonas e italianas.

27. Realizado del 21 al 24 de marzo de 1996 en el Claustro de Sor Juana en la Ciudad de México, las feministas fueron Cecilia Loría y Patricia Mercado.

28. Dos textos imprescindibles fueron: “Feminismo, ciudadanía y política democrática radical”, de Chantal Mouffe (1993) y “Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente”, de Nancy Fraser (1993).

participaban activistas. Queríamos dar cuenta de lo que sucedía en el movimiento, por lo que –además de discutir entre nosotras, proponer ensayos y revisar las colaboraciones espontáneas–, también nos pareció importante grabar discusiones, fueran internas o públicas, para luego transcribirlas y publicarlas. Este proceso, aunque implicaba mucho trabajo, lo hicimos en diez ocasiones,²⁹ con la esperanza de impulsar una de las cuestiones fundamentales: el debate con otras posiciones o grupos.

Como queríamos fortalecer el diálogo no solo con otros grupos del movimiento feminista sino también con los demás sectores de la izquierda democrática, buscamos textos donde figuras relevantes de la izquierda dialogaran con el feminismo o reflexionaran sobre los temas feministas. Así, a lo largo del tiempo tradujimos y publicamos textos sobre las relaciones clase/género, la justicia social y la política de la diferencia, escritos por autores de la izquierda mundial: Benjamín Ardití, Alessandro Baratta, Michelangelo Bovero, Cornelius Castoriadis, Bolívar Echeverría, Nancy Fraser, David Harvey, Eric Hobsbawm, Norbert Lechner, Chantal Mouffe, Susan Sontag y Gianni Vattimo, además de destacadas/os feministas y activistas LGBTI. También revisamos experiencias políticas en otros países, desde la situación de las mujeres por la reunificación alemana hasta la de las mujeres cubanas durante el llamado “Periodo especial en tiempo de paz”, pasando por los marasmos del feminismo este-oeste. Hubo un debate sobre si conseguir un lugar en el gobierno es una coartada o una conquista, revisamos la reivindicación de paridad y analizamos el triunfo y la primera gestión de Michele Bachelet.

Para que la revista mantuviera su vigencia, hicimos números temáticos, como libros, siempre con secciones que variaban –algunas más constantes–, como “desde la escritura”, “desde el diván”, “desde la política”,

29. Los otros temas que debatimos, grabamos, transcribimos y publicamos fueron: a) sobre el financiamiento de las organizaciones feministas, titulada “El ruido del dinero”; b) sobre la condición de extranjería: titulado “Usted no es de aquí o el Paraíso perdido”; c) Dos discusiones, una con un grupo de chavas de menos de veinte años y otra con chavas veinteañeras sobre si eran feministas; d) una sobre literatura y feminismo; e) una sobre arte y feminismo; f) dos discusiones sobre conciliación de responsabilidades laborales y familiares (una se llevó a cabo en la Facultad de Economía de la UNAM, con la asistencia del coordinador del Seminario sobre la Cuestión Social, un representante de la OIT; uno de la Secretaría del Trabajo y tres integrantes de la revista; y la otra fue en las oficinas del PNUD/ONU, con Rebeca Grynspan, María Jesús Izquierdo, Ana Sojo y Estela Suárez; y, g) una discusión más, con jóvenes que respondieron a la pregunta: “¿Qué significa ser feminista para mí?”.

“desde la crítica”, “desde la teoría”, “desde el cuerpo”, “desde la mirada” mientras que otras, como “desde los márgenes”, “desde el otro lado”, “desde la diferencia”, “desde el espejo”, solamente aparecieron una vez. La única sección presente a lo largo de los cincuenta volúmenes es la de humor y sátira a cargo de Jesusa Rodríguez y Liliana Felipe: “argüende”; la sigue en continuidad la sección de reseñas, “lecturas”, que se publicó en todos los números excepto en el 50, último de la primera época.³⁰

Nuestra prioridad fue difundir textos oportunos y útiles para el debate, y no nos inquietaba reproducir ensayos poco conocidos en México. Tampoco nos incomodaba la extensión, que en algunos artículos llegó a superar las cincuenta cuartillas. Así, dos veces al año, durante veinticinco años ininterrumpidos, sacamos 1,331 títulos de más de 900 autoras y autores de diferentes nacionalidades y adscripciones institucionales. Pero, y tal vez esto fue lo más característico de nuestra propuesta político-editorial, además de los textos de corte intelectual y académico, también hubo otro tipo de trabajos, más de corte cultural, como testimonios de muchas activistas, documentos políticos, arte, fotografía, y humor. Recordando a las feministas socialistas de principios del siglo XX, que pedían “Pan y Rosas”, nosotras queríamos una publicación que junto al “pan” de la teoría y la investigación académica ofreciera también las “rosas” del arte, la literatura y el humor. La sección a cargo de Jesusa Rodríguez y Liliana Felipe fue la más celebrada e incluso ameritó reflexiones académicas.³¹

Y aunque desde el editorial del primer número expresamos el objetivo de convertirnos en un medio de reflexión y debate, “un puente entre el trabajo académico y el político”, para así contribuir a movilizar la investigación y la teoría feministas, superando la esterilidad de los estudios aislados del debate político, la realidad es que no logramos erigirnos en ese *puente*. Las activistas no se interesaron por *Debate*, y eso a pesar de

30. Durante la primera época de *Debate Feminista* (1990-2014) fui la directora. En 2016 pasó a ser una revista académica del Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la UNAM, con Hortensia Moreno Esparza como directora. A los primeros 25 años se puede acceder electrónicamente en la página del CIEG/UNAM.

31. Un ejemplo es el ensayo “Humor y feminismo. El teatro de Jesusa Rodríguez en *Debate Feminista*” (Ludec, 2007).

que nos dedicamos a buscar investigaciones que ofrecieran datos para fundamentar o enriquecer sus demandas políticas. Muchas se aferraron al prejuicio de que ocuparse de cuestiones teóricas resta tiempo a la militancia, y se mantuvieron aisladas de la discusión que intentamos impulsar contra el mujerismo y a favor de la interseccionalidad. Además de que las urgencias políticas relegan la discusión teórica a un segundo plano, entre muchas activistas feministas (al igual que entre muchos militantes de izquierda) campeaba un gran prejuicio antiintelectual. Compañeras involucradas en proyectos políticos de base, con indígenas, campesinas o mujeres del sector urbano popular, nos criticaban por los “densos” textos que publicábamos. A nosotras nos parecía que tanto las intervenciones planificadas como la capacidad de respuesta de los grupos feministas ante situaciones de coyuntura se beneficiarían de las teorizaciones. Por eso insistíamos en que la alternativa excluyente entre la teoría o la práctica es errónea, y reivindicábamos constantemente la importancia de la “praxis”. Sin embargo, además de que hubo rechazo porque a cierto sector la revista le parecía elitista, también lo hubo porque a las compañeras mujeristas les irritaba que publicáramos a tantos hombres.

Ahora bien, además de influir entre pocas activistas feministas, algunas mujeres de los partidos y las feministas de gobernanza, los ejemplares de *Debate Feminista* tuvieron impacto –y lo siguen teniendo– fundamentalmente en la academia. Fue en ese ámbito donde los artículos teóricos fueron los más apreciados, junto con las traducciones de autores extranjeros. La existencia de *Debate Feminista* se nutrió de un proceso que se inició desde los años ochenta con el surgimiento de académicas feministas. Así, primero el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, en El Colegio de México, en 1982; el Área de Mujer y Poder, en la Universidad Autónoma Metropolitana, en 1983; y, después, el Programa Universitario de Estudios de Género, en la UNAM, en 1992, fueron un semillero de lectoras y autoras. Ninguna de esas instituciones tenía una revista, y aunque nuestro objetivo no fue ser un medio académico, *Debate* resultó el espacio idóneo para que muchas de estas compañeras enviaran sus colaboraciones. También tuvimos éxito con intelectuales feministas, incluso con figuras señeras de la crítica cultural como Jean Franco y Nelly Richard, que consideraban a *Debate Feminista* una de las

revistas feministas más importantes de América Latina. Este éxito de *Debate Feminista* entre intelectuales radicó en su transdisciplinariedad, en su mezcla de materiales (ensayo, fotografía, humor, etc.) y también a que publicamos temas que la izquierda suele desatender.

El feminismo de izquierda tiene la convicción de que una de las problemáticas sociales más agudas es la del trabajo, pero no solo por lo que la izquierda sí ve, todo lo relativo a la precarización laboral (el brutal desempleo, la falta de cobertura de seguridad social, lo miserable de los salarios y las pensiones, la descomposición del sindicalismo y la erosión de los derechos laborales), sino también por la división sexual del trabajo, con su carga del trabajo gratuito de crianza y cuidado, que se reparte de forma muy dispareja entre mujeres y hombres. De ahí que transformar el orden social requiera también transformar ese aspecto clave de la vida cotidiana, lo que a su vez implica quebrar el círculo vicioso en que estamos inmersos y el orden simbólico que lo contiene y refrenda. La crítica feminista sobre el cuidado ofrece una visión abarcadora, siempre y cuando se la conciba no como una serie de actividades, sino como una perspectiva política que toma en cuenta cómo los mandatos de la cultura inciden en la vulnerabilidad humana. Como pensábamos que lo que requería la izquierda mexicana para ser una oposición más creativa y eficaz eran ideas feministas sobre esa crítica, publicamos ese conocimiento tanto para que la izquierda desanquilosara su pensamiento político como para mejorar la formación de nuestros cuadros feministas. Veíamos que uno de los desafíos principales del proyecto de la izquierda –y no solo en México– estribaba en debatir las implicaciones y requisitos del trabajo de cuidado de los seres humanos vulnerables (desde los bebés pasando por los niños hasta llegar a las personas ancianas, enfermas o con alguna discapacidad). Esa reflexión la publicamos en trece ejemplares y muchos ensayos más en los restantes números.³²

32. Los números dedicados a variados aspectos de dicha problemática fueron: el 3, *Del cuerpo a las necesidades*; el 6, *Creación y procreación*; el 7, *Política, trabajo y tiempos*; el 10, *Cuerpo y política*; el 17, *Ciudad, espacio y vida*; el 18, *Público/privado: sexualidad*; el 19, *Ley, cuerpo, sujeto*; el 22, *Intimidad y servicios*; el 30, *Maternidades*; el 31, *Familia/trabajo*; el 32, *Matrimonio homosexual, familia homoparental*; el 42, *Viejas*; y, el 44, *Cuidados y descuidos*; además de ensayos en otros volúmenes sobre la ética del cuidado, la división sexual del trabajo y la economía del cuidado.

Pero la vida de una revista es extraña. Las personas que la realizan tienen un objetivo y se proponen llegar a cierto público, y con frecuencia no logran que la lean sus destinatarios/as. Eso le ocurrió a *Debate Feminista*. Además, como armar una revista requiere un capital para sostenerla, hubo que recurrir a la publicidad gubernamental para pagar su producción y los salarios del personal.³³ Al desgaste que implicaba la búsqueda de anuncios se suma la muerte de Carlos Monsiváis en junio de 2010. Luego de tres años muy duros de duelo y desconcierto sin mi principal interlocutor, y dado que se avecinaba el número 50 (octubre 2014), decidí que era un buen momento para cerrar esa etapa del proyecto. Así, para ese último número que dirigí, los textos testimonian esa línea de feminismo de izquierda que la revista trató transmitir durante esos veinticinco años.³⁴

Desde el primer número decidimos desarrollar una estrategia de incidencia política mediante la publicación de temas que nos importaban, y que pensábamos que debían también importarle a la izquierda. Monsiváis siempre insistió en que la apuesta por la transformación política encuentra su mayor aliado en el campo de la cultura, al grado de que si no se da también la batalla cultural, se puede perder la batalla política. El trabajo de *Debate Feminista*, durante cinco lustros, habla del esfuerzo y la pasión por librar esa batalla cultural. Por eso creo que, pese a todo, *Debate Feminista* logró una mínima presencia en un sector de la izquierda democrática y crítica, no me esforcé en buscar otras interlocuciones. En esta presencia fue fundamental el respaldo de varios amigos, además del apoyo constante de Monsiváis, que no solo colaboraron

33. A partir del número 9 recibimos publicidad de varias instituciones gubernamentales, y para equilibrar el impacto simbólico de sus anuncios, seguimos poniendo anuncios de forma gratuita a las organizaciones feministas que estaban cerca (El Hábito, GIRE, Semillas, Católicas por el Derecho a Decidir) y mantuvimos largo tiempo la presencia de Coyuntura (PRD) y de Memoria (Centro de Estudios del Movimiento Obrero y Socialista), como una señal de identidad de izquierda.

34. Los ensayos en ese número 50 son: “El tiempo del despojo. Poder, trabajo y territorio”, de Adolfo Gilly; “Capitalismo Gore”, de Sayak Valencia; “Frontera norte, neocapitalismo y literatura”, de Jean Franco; “Los ensayos sobre disidencia sexual de Carlos Monsiváis”, de Rodrigo Parrini; “De cómo cierto feminismo se convirtió en criada del capitalismo. Y la manera de rectificarlo”, de Nancy Fraser. Un testimonio de la Cuarta Ola (escrito por nueve jóvenes feministas); un dossier con siete artículos sobre comercio sexual, que distinguen entre trata y trabajo; y una reflexión de cuatro feministas sobre los 25 años de la revista.

ocasionalmente, sino que difundieron la revista.³⁵ Claro que estos garbanzos de a libra son de los escasos intelectuales “de izquierda” –con sus diferentes posturas– a quienes verdaderamente les interesaba el debate político del feminismo.

Aunque la revista tuvo alguna resonancia entre intelectuales y fue útil para algunos cuadros políticos, *Debate Feminista* encarnó una experiencia típica de la izquierda: la dificultad para sumar esfuerzos en torno a un proyecto compartido. En este balance, mi autocritica es que, al resbalar a ese uso y costumbre tan común en la izquierda –el autoconsumo–, nos centramos en el desafío de producir la revista, y en el disfrute de presentarla, sin trabajar más en lograr la interlocución propuesta.³⁶ Faltó desarrollar una estrategia de incidencia en otras entidades federativas, donde también existía interés por la revista.³⁷ Ahora bien, aunque *Debate Feminista* no se asumió como “la vanguardia del feminismo”, su trayectoria y desempeño apunta al dilema de si los movimientos sociales requieren de una elite intelectual. No obstante, en la revista colaboraron tanto activistas como teóricas e intelectuales, no llegó a incidir en ese público contrahegemónico y subalterno que son la mayoría de las mujeres que participan en el movimiento feminista, y menos aún en las mujeres de otros grupos como los urbano populares, campesinos e indígenas. Debate feminista fue una herramienta importante para algunas personas –mujeres y hombres– que la aprovecharon, disfrutaron y utilizaron, pero sin gran incidencia fuera de los núcleos académicos e intelectuales. En la tensión que nunca se llegó a resolver entre esta “elite intelectual” del feminismo y las activistas de

35. Bolívar Echeverría publicaría en *Debate Feminista* en cinco ocasiones, Woldenberg en cuatro, Cordera en tres y Adolfo Gilly y Roger Bartra una vez. Monsiváis en 26 ocasiones. Este último, además de Echeverría y Woldenberg, junto con Fernando Escalante Gonzalbo (quien publicó dos veces) y Néstor García Canclini (también dos veces), fueron entrevistados sobre *Debate feminista* a raíz de los quince años de su publicación (*Enfoque*, 2004).

36. En las presentaciones semestrales de la revista también caímos en una rutina que disfrutábamos, pero con nuestra misma “clientela” feminista. Presentábamos cada número en el espacio que Jesusa Rodríguez y Lilita Felipe regenteaban –el cabaret El Hábito–, y así seguíamos insertas en nuestro medio.

37. Logramos establecer una amplia red de suscripciones en el extranjero, principalmente en universidades de Estados Unidos y Canadá, incluso a lugares remotos, como Japón. Llama la atención la dificultad que hubo en México para que conseguir suscripciones. Por otro lado, en nuestro descargo, debo decir que cambiamos cuatro veces de agencias de distribución, y fueron experiencias muy negativas: no cumplían el acuerdo, se quedaban en bodega los ejemplares o no los devolvían.

base, hoy me pregunto qué fue lo determinó esa brecha: ¿rechazo o desinterés?, ¿antiintelectualismo o mujerismo?

Ahora bien, lo que resulta impactante es comprobar que para las izquierdas mexicanas la discusión feminista no tuvo –¿no tiene?– interés. Si bien el feminismo resulta un eje fundamental de la lucha por la justicia, nuestros compañeros, con contadas excepciones, no se interesaron por el debate teórico político del feminismo. Entiendo que la ausencia de fuerza organizada del movimiento feminista fue una carencia que lo volvió poco atractivo para los partidos, y también comprendo que para los cuadros femeninos de los partidos, sus “bases” naturales no eran las intelectuales sino las mujeres de los sectores populares. Pero lo que no deja de sorprenderme negativamente es que las cabezas de las distintas variedades de la izquierda mexicana estaban – ¿están?– lejos de interesarse por la discusión teórico-política publicada en *Debate Feminista*.

En su esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío, Nancy Fraser (1991) subraya la importancia de los “medios socioculturales de interpretación y comunicación” en la lucha por las necesidades. Tal vez en un futuro, *Debate Feminista* será vista como un medio de interpretación y comunicación que colocó las teorías y reflexiones feministas en el radar de apenas unos cuantos intelectuales y de ciertos escasos cuadros políticos de la izquierda democrática.

Bibliografía

Aguilar Camín, Héctor (2008). *Pensando en la izquierda*. México: Fondo de Cultura Económica.

Alinsky, Saul D. (1971). *Rules for Radicals. A Pragmatic Primer for Realistic Radicals*. New York: Vintage Books.

Anguiano, Arturo (1991). *Entre el pasado y el futuro. La izquierda en México 1969-1995*. México: UAM Xochimilco.

Bocchetti, Alessandra (1995). ¿Se puede cambiar el sentido de la política? *Debate Feminista*, 11, 369-371.

Bonfil, Paloma, Dalia Barrera Bassols e Irma Aguirre Pérez (2008). *Los espacios conquistados. Participación política y liderazgo de las mujeres indígenas de México. Estado de la cuestión*. México: Programa de las Naciones Unidas para el Desarrollo.

Cárdenas, Cuauhtémoc (1990). *Nace una esperanza*. México: Editorial Nuestro Tiempo.

Chapa, María Elena (1996). Por qué el 30% mínimo de las oportunidades políticas para las mujeres. *Debate Feminista*, 14, 411-420.

Crenshaw W., Kimberlé (2003). Intersectionality, Identity Politics, and Violence Against Women of Color. En Linda Martín Alcoff y Eduardo Mendieta (eds.), *Identities. Race, Class, Gender and Nationality*. Oxford: Blackwell Publishing.

Encinas, Alejandro (2009). *Reflexiones desde la izquierda*. México: Fundación para el Fortalecimiento de los Gobiernos Locales AC.

Enfoque (31 de octubre de 2004). Ellos hablan de feminismo: Bolívar Echeverría, José Woldenberg, Carlos Monsiváis, Néstor García Canclini, Fernando Escalante Gonzalbo. Número 557.

Encuentro Nacional Feminista 1993 (1993). Feminismo, vida cotidiana y política: una propuesta de acción afirmativa. *Debate Feminista*, 7, 269-279.

Espinosa Damián, Gisela (2009). *Cuatro vertientes del feminismo en México*. México: UAM-Xochimilco.

Flores D'Arcais, Paolo (2001). *El individuo libertario*. Barcelona: Editorial Seix Barral.

Fraser, Nancy (1991). La lucha por las necesidades. Esbozo de una teoría crítica socialista-feminista de la cultura política del capitalismo tardío. *Debate Feminista*, 3, 3-40.

Fraser, Nancy (1993). Repensar el ámbito público: una contribución a la crítica de la democracia realmente existente. *Debate Feminista*, 7, 23-58.

García, Amalia; Ifigenia Martínez y Nuria Fernández (1991). Las cuotas de las mujeres en el PRD: tres opiniones. *Debate Feminista*, 3, 260-274.

García, Daniel Carlos (2016). Las mujeres de izquierda en lucha. En *La izquierda mexicana del siglo XX, Libro 2. Movimientos sociales* (pp. 163-177). México: UNAM.

Giugni, Marco G. (2007). Personal and Biographical Consequences. En David A. Snow, Sarah A. Soule y Hanspeter Kriesi (eds.), *The Blackwell Companion to Social Movements*. Oxford: Blackwell Publishing.

González Pérez, Marco Antonio (2009). *Convergencias y divergencias en la izquierda política mexicana. Memoria colectiva y representaciones sociales*. México: Tecnológico de Monterrey e Itaca.

Grabham, Emily; Davina Cooper, Jane Krishnadas y Georges Didi-Herman (2009). *Intersectionality and Beyond. Law, Power and the politics of location*. Oxford: Routledge.

Halley, Janet; Prabha Kotiswaran, Hila Shamir y Chantal Thomas (2006). From the International to the Local in Feminist Legal Responses to Rape, Prostitution/Sex Work, and Sex Trafficking: Four Studies in Contemporary Governance Feminism. *Harvard Journal of Law and Gender*, 29, 336-423.

Hernández Castillo, R. Aída (ed.) (2008). *Etnografías e historia de resistencia. Mujeres indígenas, procesos organizativos y nuevas identidades políticas*. México: Publicaciones de la Casa Chata, CIESAS.

Illades, Carlos (2011). *La inteligencia rebelde. La izquierda en el debate público en México 1968-1989*. México: Océano.

Lamas, Marta (1981). Aborto: campaña, agresiones y manifestaciones. *Fem.*, 16, 105-106.

Lamas, Marta (22 de noviembre de 1992). La lucha feminista ante el silencio de la izquierda. *La Jornada Semanal*, Nueva Época, 181, 32-39.

Lamas, Marta (1994). El movimiento feminista en México. Una interpretación. En Magdalena León (ed.), *Mujeres y participación política: Avances y desafíos en América Latina*. Bogotá: Mundo Editores.

Lamas, Marta (2000). La radicalización democrática feminista. En Benjamín Arditi (ed.), *El reverso de la diferencia. Identidad y política*. Caracas: Nueva Sociedad.

Lamas, Marta (2006a). El feminismo en México a finales del s. XX: de la protesta a la propuesta. En Isabel Burdiel, Guadalupe Gómez Ferrer, Gabriela Cano y Dora Barrancos (comps.), *Historia de las mujeres en España y América Latina. Un siglo de transiciones*, vol. 4. Madrid: Cátedra.

Lamas, Marta (2006b). Mujeres, acción política y elecciones en la Ciudad de México 1988-2006. En *Elecciones y ciudadanía en el Distrito Federal*. México: Instituto Electoral del Distrito Federal

Lamas, Marta (coord.) (2007). *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Lovera, Sara (2016). Mujeres del porvenir. Movimiento, obra y pensamiento feminista en la lucha por la democracia en México. En *La izquierda mexicana del siglo XX, Libro 2. Movimientos sociales* (pp. 145-159). México: UNAM.

Ludec, Nathalie (2007). Humor y feminismo. El teatro de Jesusa Rodríguez en *Debate Feminista*. En Marie-Claude Chaput (coord.), *Humor y sociedad en el mundo hispánico contemporáneo* (pp. 133-152). París: PILAR Université Paris X-Nanterre.

McCall, Leslie (2005). The complexity of intersectionality. *Signs*, 30(3), 1771-1800.

Martínez Nateras, Arturo (2016). *La izquierda mexicana del siglo XX, Libro 1. Cronología*. México: UNAM.

Millán, Mágara (1998). Las zapatistas de fin de milenio. Hacia políticas de autorrepresentación de las mujeres indígenas. *Chiapas*, 3, 1-13.

Monsiváis, Carlos (2013). *Misógino feminista*. México: Editorial Océano y *Debate Feminista*.

Monsiváis, Carlos (1991). La representación femenina. *Debate Feminista*, 4.

Mouffe, Chantal (1993). Feminismo, ciudadanía y política democrática radical. *Debate Feminista*, 7, 3-22.

Ortega, Max y Ana Alicia Solís de Alba (2012). *La izquierda mexicana. Una Historia inacabada*. México: Ítaca.

Passy, Florence y Marco Giugni (2000). Life-Spheres, Networks and Sustained Participation in Social Movements: A Phenomenological Approach to Political Commitment. *Sociological Forum*, 15(1), 117-144.

Patán, Julio (2012). *El libro negro de la izquierda mexicana*. México: Temas de Hoy.

Pipitone, Ugo (2015). *La esperanza y el delirio. Una historia de la izquierda en América Latina*. México: Taurus/CID.

Pipitone, Ugo (2007). *Para entender la izquierda*. México: Nostra Ediciones.

Poniatowska, Elena (1990). Alaíde Foppa. *Debate Feminista*, 2, 4-15.

Rascón, María Antonieta (1980). El FNALIDM a un año de su constitución. *Fem.* IV(13), 83-85.

Rodríguez Araujo, Octavio (2015). *Las izquierdas en México*. México: Orfila.

Sánchez Rebolledo, Adolfo (2014). *La izquierda que viví*. México: Configuraciones.

Urrego, Miguel Ángel y José Domingo Carrillo (2012). *Etnia, género y clase en el discurso y la práctica de las izquierdas de América Latina*. México: Universidad Autónoma de San Luis Potosí y Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo.

Van Dyke, Nella; Doug McAdam y Brenda Wilhelm (2000). Gendered outcomes: Gender Differences in the Biographical Consequences of Activism. *Mobilization: An International Journal*, 5(2), 161-177.

Woldenberg, José (2006). *Después de la transición. Gobernabilidad, espacio público y derechos*. México: Cal y Arena.

Woldenberg, José (1998). *Memoria de la izquierda*. México: Cal y Arena.

Woldenberg, José (1 de octubre de 2012). Por una izquierda corresponsable. *Nexos*.

Zaid, Gabriel (29 de enero de 2012). Organizarse para la denuncia. *Reforma*.

Las nietas de la Malinche

Una lectura feminista de *El laberinto de la soledad**

Una tarea pendiente del feminismo mexicano ha sido analizar el tratamiento que Paz da a las mujeres y a lo femenino en su obra. Con *El laberinto de la soledad* Paz intentó develar la singularidad de la cultura mexicana, objetivada en un ser social: “el mexicano”. Aunque se esforzó en encontrarle valor a lo colonizado y sometido, a lo olvidado y subordinado, no otorgó una presencia igualmente central a las mujeres. Atrapado en los límites culturales de la época histórica en que escribió, dentro de los cuales no se pensaba la condición de la mujer, Paz logra sin embargo introducir la existencia simbólica de la Mujer en su reflexión sobre mexicanidad. Pero al solo reconocer a las mujeres como complemento amoroso o como figuras (Sor Juana y la Malinche) *El laberinto...* queda como una espléndida reflexión sobre el problema de la identidad del mexicano, pero en su acepción concreta de ser masculino.

En este trabajo, con el cual pretendo sumarme al homenaje crítico a la obra de Paz, encuentro la presencia de Simone de Beauvoir en *El laberinto de la soledad* y reconozco la influencia del texto en un conjunto de escritoras feministas a las que nombro las nietas de la Malinche.

* Extraído de Lamas, Marta (2001). Las nietas de la Malinche. En *Memoria del Coloquio Internacional por El laberinto de la soledad a 50 Años de su Publicación*. México: Fundación Octavio Paz/Fondo de Cultura Económica.

La mujer y lo femenino en *El laberinto de la soledad*

Paz publica los dos primeros capítulos de *El laberinto de la soledad* en la revista *Cuadernos Americanos* a finales de 1949 y principios de 1950. Paz “se concentra durante un tiempo” en la cultura francesa, tanto por gusto como por razones laborales: trabaja en el servicio diplomático en Francia entre 1945 y 1953.¹ Esa estancia hace imposible que Paz no supiera de la existencia de la obra de Simone de Beauvoir. El primer tomo de *El segundo sexo* (*Los hechos y los mitos*) aparece en junio de 1949 y consigue una venta impresionante: en una semana, 20 mil ejemplares. Una posible razón de tal éxito es el tino de la revista de Sartre, *Les Temps Modernes*, de publicar en mayo un extracto sobre “La iniciación sexual de las mujeres” y en junio, al mismo tiempo de la salida del primer volumen, el capítulo sobre “Lesbianismo”. El segundo tomo, *La experiencia vivida*, publicado en noviembre de ese año, tuvo una venta y un éxito publicitario similares. Es de imaginar que un ávido y culto lector como Paz abrevara en la revista intelectual de vanguardia además de que varios incidentes en el mundo literario francés dieron a *El segundo sexo* una notoriedad y una difusión espectaculares. En el escándalo que dicha obra suscitó en la prensa tuvo que ver el escritor católico François Mauriac, quien manifestó su rechazo total por la obra y encabezó una campaña en el diario *Le Figaro* para que los jóvenes condenaran *El segundo sexo* como pornografía.² Ahora bien, no solo la derecha se escandalizó. El rechazo al trabajo de Beauvoir, en concreto a sus planteamientos sobre la sexualidad femenina, estuvo repartido en todo el espectro político. Los comunistas denunciaron en *Les Lettres Françaises* que a las obreras no les importaban los problemas que ella planteaba. Incluso Albert Camus se puso furioso y le reclamó haber “ridiculizado” al varón francés.

En las fechas de publicación de *El segundo sexo* y de *El laberinto...* apoyo mi hipótesis de la influencia de De Beauvoir en la obra de Paz. Es posible

1. La expresión es de Carlos Monsiváis, en su espléndido ensayo sobre Paz “Adonde yo soy tú somos nosotros” (26 de abril de 1998).

2. Mauriac hizo el comentario grosero de que la lectura de *El segundo sexo* lo había familiarizado con la vagina de la autora. Mauriac se lamenta (en el mismo periódico) que aun “católicos inminentes” defendieran a De Beauvoir por su valentía para abordar tabúes sociales como la iniciación sexual y el lesbianismo.

pensar que cuando el primer tomo de *El segundo sexo* aparece en junio de 1949, Paz ya hubiera entregado el manuscrito del primer capítulo, “El pachuco y otros extremos”, a *Cuadernos Americanos*, que lo publicaría en el número 5 de septiembre-octubre de 1949. En este capítulo, cuando Paz trata al pachuco, no hay la menor alusión a la mujer pachuco. Utilizando la ambigüedad del castellano, que al emplear el género masculino incluye lo femenino, Paz habla de los mexicanos, de los pachucos, de los hombres. Solamente tres referencias explícitas a mujeres se encuentran en este capítulo: la de su amiga de Berkeley (1959, p. 17), la de las ancianas norteamericanas que hacen planes a pesar de la vejez y la de “esos seres bondadosos y siniestros que son las madres y esposas norteamericanas” (1959, p. 22). Y al final del capítulo aparece una posible influencia beauvoiriana cuando menciona a la mujer en general, y dice que, como una planta en una maceta, “el hombre y la mujer” se encuentran presos en esquemas (1959, p. 23). Exceptuando esas alusiones, el capítulo es un claro ejemplo de androcentrismo.

Totalmente distinto es el segundo capítulo, “Máscaras mexicanas”, publicado en el número 7 de enero-febrero de 1950 de *Cuadernos Americanos*. En él, Paz ya habla claramente de la Mujer, retoma los imperativos culturales de lo que es ser Mujer en México y los interpreta acercándose a formulaciones de la filósofa francesa.³ La influencia de De Beauvoir presente en el segundo capítulo es clara, sobre todo en la constante referencia del poeta a la situación de la mujer en “otros países”, precisamente una de las novedades de *El segundo sexo*.

Paz no incorpora a cabalidad la radical y moderna forma de comprender la problemática femenina de la filósofa. De Beauvoir muestra cómo las características humanas consideradas “femeninas”, en vez de derivarse “naturalmente” de su biología, son adquiridas por las mujeres mediante un complejo proceso individual y social. Por eso con la frase, aparentemente sencilla, “Una no nace mujer, sino que se convierte en mujer”, De Beauvoir plantea que lo que hace diferentes a las mujeres

3. Ejemplos de frase contundentes y elocuentes: “la mujer no se siente ni se concibe como objeto, como ‘otro’”; “Su feminidad jamás se expresa, porque se manifiesta a través de formas inventadas por el hombre”; y “La mujer vive presa en la imagen que la sociedad masculina le impone; por lo tanto, solo puede elegir rompiendo consigo misma”.

de los hombres es el conjunto de procesos culturales y psicológicos que marcan con determinadas atribuciones y prescripciones a las personas con cuerpo de “mujer”, o sea, según la jerga de hoy día, el género.

Mientras De Beauvoir discute la prevaleciente concepción biológica, Paz la reitera al plantear que para los mexicanos la fatalidad anatómica de las mujeres es lo que hace que sean “seres inferiores porque, al entregarse, se abren. Su inferioridad es constitucional y radica en su sexo, en su ‘rajada’, herida que jamás cicatriza” (1959, p. 27). Paz retoma el postulado beauvoiriano de que es la cultura, la que produce un imaginario social con una eficacia simbólica contundente, la que otorga cierto significado a los cuerpos de las mujeres y los hombres. No incorpora la idea de que mujeres y hombres no son un reflejo de la realidad “natural”, sino el resultado de una producción histórica y cultural basada en el proceso de simbolización. Insiste en metáforas biologicistas, al hablar del “instinto de la especie”, o poéticas, al referirse al “apetito cósmico”, como la construcción social de la masculinidad y la feminidad. Sin embargo, encuentra la expresión local (“mexicanizada”) de algunos elementos de la feminidad: la “aparente impasibilidad sonriente ante el mundo exterior”; el imperativo de ser “decente” ante el escarceo erótico y “sufrida” ante la adversidad (1959, p. 32).

Hay cuatro momentos en *El laberinto de la soledad* en los que Paz reflexiona sobre la Mujer y o femenino: en los capítulos II (“Máscaras mexicanas”), IV (“Los hijos de la Malinche”), V (“Conquista y Colonia”, donde habla de Sor Juana), y en el “Apéndice dice: La dialéctica de la soledad”. En ellos encuentro simultáneamente una mistificación de la Mujer y una ausencia de las mujeres de carne y hueso. Esto no es de sorprender, pues Paz comparte la lógica de género, o sea, los conceptos cotidianos sobre lo femenino y lo masculino que establecidos como conjunto objetivo de referencias, estructuran la percepción y la organización concreta y simbólica de toda la vida social.

A diferencia de Samuel Ramos, para quien las mujeres son totalmente inexistentes (sólo menciona cuatro veces la idea/palabra mujer), para Paz si son una realidad simbólica de la que hay que dar cuenta.⁴ Además

4. *El perfil del hombre y la cultura en México*, publicado en 1934, es literalmente un ensayo sobre el hombre en su acepción masculina exclusivamente. De las cuatro menciones, dos aparecen en una sola frase “El mexicano no desconfía de tal o cual hombre o de tal o cual mujer; desconfía de todos los hombres y de

de tocar ciertos aspectos culturales de la feminidad, Paz ve a la mujer como el complemento existencial del hombre. Su gran hallazgo en este ensayo y en su obra poética, es la contraposición de opuestos. En *El laberinto...* plantea la oposición binaria como “dualismo” y señala que, aunque la sociedad se conciba como unidad, en “su interior esta escindida por un dualismo”. El poeta enumera: lo bueno y lo malo; lo permitido y prohibido; lo ideal y lo real; lo racional y lo irracional; lo bello y lo feo; el sueño y la vigilia; los pobres y los ricos; los burgueses y los proletarios; la inocencia y la conciencia; la imaginación y el pensamiento. Paz toma en cuenta el conjunto de oposiciones que organizan todo el cosmos, pero sintomáticamente elude la oposición de las mujeres y los hombres. Esta oposición fundante, construida simbólicamente sobre la diferencia anatómica, confluye para sostener, práctica y metafóricamente, la división del mundo en “femenino” y “masculino”.

En la obra de Paz la identidad “social” de las personas como “mujeres” u “hombres”, que implica división de tareas, actividades y papeles sociales en todas las esferas de la vida social y del orden representacional, se subsume dentro de las es incluyente o excluyente. Más general: los mexicanos. Pero el androcentrismo lingüístico del castellano no permite distinguir cuándo esa clasificación es incluyente o excluyente.

A lo largo de su indagación sobre la otredad, Paz reitera su visión de la mujer, a veces asumiéndola en primera persona, otra adjudicándosela a “los mexicanos”. Para Paz la mujer “incita” y “repele” (1959, p. 60), y es “cifra viviente de la extrañeza del universo y de su radical heterogeneidad”. Paz se pregunta si “la mujer, ¿esconde la muerte o la vida?, ¿en qué piensa?, ¿piensa acaso?, ¿siente de veras?, para concluir con ¿es igual a nosotros? El “nosotros” es evidentemente masculino: nosotros los hombres.

En el “Apéndice: La dialéctica de la soledad” Paz retorna a la mujer en el contexto del discurso del amor, con expresiones de fascinación y atrapamiento que van más allá de una mera reflexión intelectual. Es en esta parte donde más subsume el pensamiento de de Beauvoir, sin

todas las *mujeres*” (p. 58); la tercera: “Estos centros conservan en su espíritu como en la cara de sus *mujeres* o en la arquitectura de sus ciudades” (p. 68), y la cuarta: “Pero este México representado por el charro y la *china poblana*” (p. 91). Las cursivas son mías.

citarla: “La mujer siempre ha sido para el hombre ‘lo otro’, su contrario y complemento.” La única mención que le concede aparece más adelante, donde dice: “Medio para obtener el conocimiento y el placer, vía para alcanzar la supervivencia, la mujer es ídolo, diosa, madre, hechicera o musa, según muestra Simone De Beauvoir, pero jamás puede ser ella misma.” La conclusión a renglón seguido de Paz es impactante: “De ahí que nuestras relaciones eróticas están viciadas en su origen, manchadas en su raíz.”

Esa intuición poética de una mancha original, que le permite a Paz establecer la conexión Mujer con Madre violada con Malinche y concluir con la Chingada, es el fundamento de su influencia entre las feministas.

Las nietas de la Malinche

El uso y la interpretación que Paz da a la Malinche es clave para comprender el impacto cultural de *El laberinto...* La búsqueda de Paz sobre el origen mexicano, y sobre los orígenes en general (los de nuestras relaciones eróticas, los de la relación hombre/mujer), es una constante en su obra. Sabemos bien, sin embargo, que resulta imposible reconstruir la historia; a lo más, llegamos a armar interpretaciones provisionales excavando ruinas y siguiendo huellas. No hay aprehensión posible de lo pasado, solo atisbos de la contingencia y complejidad de lo que ocurrió cuando existíamos.

Paz trabaja sobre la construcción imaginaria que los seres humanos hacemos del coito de nuestros padres por la vía del mito del origen nacional. Así, el encuentro entre españoles e indios, el mestizaje, es la escena originaria de los mexicanos.⁵ En esta puesta en escena del mito, Paz otorga realidad histórica a un elemento que usualmente se imagina: la violación de la madre. Pero Paz no solo plasma en la escena primaria nacional una visión dolorosa –la madre violada– sino que establece abiertamente una analogía inasimilable: Madre/Violación =

5. Para el psicoanálisis, la “escena primitiva” o “escena originaria” es la construcción imaginaria que cada quien hace del coito de sus padres. Serge Viderman plantea que puede ser considerada como “la unidad más pequeña de significación de la psique”.

Malinche/Traición. De esta forma Paz enuncia el horror de algo temido respecto del vínculo materno: “Mi madre me ha traicionado”. Todos hemos nacido de una madre y a todos nos da horror su violación, pero más dolor causa su traición, su abandono. El rastro imaginario del enunciado genera un conflicto brutal con el personaje femenino. Al tocar Paz el mito del mestizaje, hiere la investidura libidinal de los mexicanos –la madre chingada– y al subsumir a la MADRE dentro de la CHINGADA, *El laberinto de la soledad* se convierte más que en una transgresión, en algo *unheimlich*.

Que la imaginarización de lo que Freud llama “la escena original” aplicada al origen mexicano desemboque en la categorización de la Malinche como traidora, desencadena una reacción entre las feministas, de manera notable entre las de del movimiento chicano.⁶ La segunda ola del feminismo a finales de los años sesenta, que conlleva el desarrollo de una audaz crítica cultural feminista, coincide con el desarrollo del movimiento chicano y cambia sustantivamente las condiciones de recepción de *El laberinto de la soledad*.

Las feministas chicanas buscan su identidad como mujeres, asumen una voz individualizada y denuncian el machismo de sus compañeros. Por ello, y por aceptar el aspecto liberador de la cultura norteamericana, con su discurso igualitario y democrático, son acusadas de “malinchistas” o “vendidas” (Moraga, 1983, pp. 90-117). El paralelismo con la Malinche es notorio: si Malintzin fue acusada de hispanizarse, las chicanas lo fueron de anglizarse. Muchas toman *El laberinto de la soledad*, y en especial al capítulo IV, “Los hijos de la Malinche”, como un texto catalizador para pensar sus rupturas con la tradición patriarcal.

La Malinche se erige como figura del imaginario feminista chicano justamente por la influencia de *El laberinto de la soledad*, y no porque las escritoras se hayan dedicado a investigarla por su cuenta. aunque son varios los autores mexicanos que tratan a la Malinche, la inmensa mayoría si no es que la totalidad, de las citas y alusiones feministas son del ensayo de Paz. Refiriéndose a las chicanas, Norma Alarcón reconoce que

6. Norma Alarcón (1993) señala que los críticos chicanos coinciden en que la producción de literatura chicana contemporánea empezó en conjunción con la huelga de la Asociación Nacional de Trabajadores Agrícolas de César Chávez en 1965, y con el desarrollo del nuevo feminismo.

“las relecturas actuales de la leyenda y mito de Malinche generalmente parten de los puntos de vista de Paz” (1993, p. 25).⁷

Al apropiarse de la Malinche como símbolo se inicia la “autoexploración, autodefinición y autoinvención cultural de las chicanas” (Alarcón, 1993, p. 34), acentuándose la amplia influencia de Paz. Son muchas las escritoras chicanas que retoman a la Malinche como figura simbólica central y la empiezan a llenar con deseos, significados e intenciones propias. Estas escritoras podrían ser llamadas “las hijas de la Malinche”, pero ya Margo Glantz utilizó esa expresión para aludir a escritoras mexicanas de otra generación, “que intentan crear una forma y trascender mediante ella la maldición a la que están condenadas por su ‘fatalidad anatómica’ y por el papel simbólico y social de la Malinche a través de la historia” (1994, p. 203). Por eso elijo referirme a un conjunto posterior de escritoras y críticas con una perspectiva feminista como “las nietas”. Mientras las “hijas de la Malinche” de Glantz abrieron nuevas vías en la expresión narrativa, las nietas avanzan en el desarrollo de una mirada crítica sobre las esencias (desde la mexicana hasta la femenina).

Si la aportación más frecuentada, alabada y cuestionada por las feministas ha sido la de Paz en torno a Malinche, es porque para él esta mujer es la clave de nuestros orígenes mexicanos. Alarcón dice que “Paz explota el rompimiento modernista con lo sagrado para desarrollar y aclarar a la Doña Marina de [Alfonso] Reyes transformándola en la Chingada” (Alarcón, 1993, p. 26). En este movimiento de ruptura Paz logra, además, distanciarse de la cosmogonía religiosa y ubicar el momento fundante en algo más carnal y secular como la relación entre Cortés y Malintzin. Al establecer una relación entre madre primordial del pueblo mexicano y la Chingada, Paz reitera una suposición interpretativa: “el pueblo mexicano no perdona su traición a la Malinche (1959, p. 78).

Paz usa al personaje de la Malinche para describir la penetración cultural y el mestizaje, y deposita en ella el peso del conflicto de la Conquista. Esto se reformula desde la perspectiva chicana como alegoría de la dualidad mexicano-estadunidense. Por eso la Malinche es

7. El ensayo de Norma Alarcón apareció inicialmente en *Cultural Critique* 13 (otoño de 1989). Fue traducido por Cecilia Olivares como “Traduttora, traditora: una figura paradigmática del feminismo de las chicanas”.

retomada profusamente como “una figura paradigmática del feminismo de las chicanas” –según Norma Alarcón–, y es vista como “traductora” en el sentido amplio, o sea, como “mediadora” entre ámbitos culturales antagónicos. A pesar de la aversión o el recelo que causa su condición de madre violada y traidora, las escritoras chicanas la defienden como una mujer que, pese a todo, elige un camino y asume su deseo.

La hipótesis de que Malintzin decide por sí misma es una clave que Tzvetan Todorov plantea en su influyente obra *La conquista de América*. El problema del otro:

Podemos imaginar que siente cierto rencor frente a su pueblo de origen, o frente a algunos de sus representantes; sea como fuere, elige resueltamente el lado de los conquistadores. En efecto, no se conforma con traducir, es evidente que también adopta los valores de los españoles, y contribuye con todas sus fuerzas a la realización de sus objetivos (1987, p. 108).

Por ello, Todorov la considera un ejemplo de interrelación cultural. La reformulación de Sherlene Soto al respecto es un ejemplo de como opera la valoración feminista. Soto deja de lado el aspecto sexual (¿realmente importa si fue violada?) y se concentra en el trabajo de mediación que Malintzin realizó para así criticar la tradicional perspectiva negativa sobre ella. Al igual que otras autoras, la reinterpreta como un estereotipo femenino positivo y valioso: “una talentosa intérprete, guía, estrategia y diplomática [cuyas] capacidades y talentos fueron sumamente respetados por sus contemporáneos” (1986, p. 15). Alarcón encuentra una lógica en el rechazo generalizado a la Malinche, pues en ciertos contextos “hablar (o traducir) para uno mismo en vez de hacerlo a favor de los intereses y valores del grupo es equivalente a traición” (Alarcón, 1993, p. 24).

Jean Franco, una de las críticas culturales feministas más agudas, arriesga en *Las conspiradoras* una respetuosa crítica a *El laberinto de la soledad*. Franco reflexiona en torno al señalamiento de Paz que la construcción misma de la identidad nacional se basó en la dominación del macho (1994a, p. 138). Muestra que, al afirmar Paz que el varón mexicano se había conformado como un violento rechazo hacia su vergonzosa

madre, el problema de la identidad “se presentó básicamente como un problema de la identidad masculina” (1994a, p. 172). También reflexiona sobre la traición como ruptura de los lazos de la comunidad cultural, aunque la encuentra igualmente una condición emancipadora.

Pero lo interesante en el texto de Jean Franco es que cuestiona el planteamiento de Paz sobre el machismo defensivo del mexicano y la necesidad de reprimir la parte “femenina” que existe en él y en los demás. Señala que Paz no establece una distinción entre la representación y la realidad de la mujer, y por ello “condena a los mexicanos a permanecer atrapados por su propia representación” (1994a, p. 174). Aunque para Franco *El laberinto de la soledad* contiene una “discusión gráfica de la ideología del macho mexicano” (1994a, p. 206), al centrar su enfoque en la Malinche, ella logra tocar puntos clave de la reflexión sobre la feminidad.

Como para Franco el papel esencial de lo femenino es la articulación (1994, p. 156), no es de extrañar que piense que la Malinche no subvierte la separación de los dos mundos: actúa como puente y nos afirma en nuestra modernidad. En otro ensayo, donde analiza a la Malinche en relación con el don y el contrato sexual, Franco pone énfasis en la Malinche como mujer intercambiada (1996, p. 156), que es objeto de una especie de conversión cultural. Por eso Franco actualiza la caracterización que hace Todorov de la Malinche como “símbolo de mestizaje” (1987, p. 109) y la resemantiza en términos modernos como “símbolo transfigurado del multiculturalismo”.

Paz sitúa la “enfermedad mexicana” en “esta ambigua subjetividad de los hijos de la Malinche, avergonzados por su violación (Conquista) y por ello forzados a rechazar la parte femenina como lo devaluado, lo pasivo, lo rajado y maltratado”, e insiste en que el mexicano y la mexicanidad se definen como ruptura y negación (1959, p. 79). El sentido de las metáforas y analogías presentes en *El laberinto de la soledad* ha sido explorado por varios autores; pero ninguno de ellos ha postulado que si hasta hoy la Malinche subsiste como figura paradigmática, es también por una cuestión más fundamental y dolorosa: la persistencia de la violación como síntoma de la relación entre los sexos (Bartra, 1987 y Lomnitz, 1995).

El otro es, fundamentalmente, el otro sexo

Al simbolizar a la Malinche como el horror de una relación sexual, fantaseada como violación perpetua, Paz deja traslucir en su reflexión una característica del pensamiento sexista: la no visualización del deseo autónomo de las mujeres. La paradoja de Paz respecto de la Malinche es que postula que ella se entrega, colabora, pero no piensa ni por un momento hasta dónde ella asume su deseo. Paz no percibe que, desde una situación de desigualdad y de doble desventaja (la de ser india y ser mujer), la Malinche descifra, para sí misma al menos, el misterio del Otro. En el proceso de traducción/desciframiento ella se pone en juego con su cuerpo, su sexo, pero también con su inteligencia. La Malinche tiene *metis* (la astucia del débil frente al fuerte) y al aliarse con los españoles, seducir a Cortés e incidir mucho más que una simple traductora, Malintzin está siendo fiel a sí misma, a su deseo (Detienne y Vernant, 1988).

En su ensayo, Paz no logra no logra colocar a la Malinche en ese lugar de mujer que desea; al contrario, valida la apreciación de ella como un objeto que pasa de mano en mano, de sexo en sexo. Tampoco la distingue de sus compañeras vendidas como ella, pero hoy olvidadas. Tal vez por eso es que, al no percibir la diferencia constitutiva de Malintzin y al no comprender la ambivalencia y potencialidad que está en juego en su desempeño, no solo como estrategia de supervivencia sino también de realización personal, acaba reiterando el mito patriarcal.

Por su parte, cierta crítica feminista toma como afrenta a las mujeres la caracterización de Paz de la Malinche. Sin decirlo claramente, muchas autoras sugieren que Paz interpreta denigratoriamente a la Malinche o que la trivializa y, las chicanas específicamente, manifiestan gran incomodidad por esa representación que se contrapone a su calidad de mediadoras y traductoras. La inconformidad feminista deriva en reformulaciones del mito, y abre el camino a una reflexión sobre la invisibilidad del deseo de las mujeres.

Si lo central en la condición humana es que somos deseantes, ¿hacia adónde apunta la primacía del deseo en las mujeres? En *El laberinto de la soledad* el reconocimiento de este deseo femenino lo coloca Paz en Sor Juana como persona en cuerpo de mujer y le otorga su admiración como

intelectual, como conciencia. Para él Sor Juana “responde a todo lo que en su tiempo se podía pedir a una mujer” (1959, p. 102), y habla de su “doble soledad” (1959, p. 103) por su doble conflicto, con la sociedad y con la feminidad. Pero también lamenta que ella nunca logrará perdonarse su atrevimiento y su condición de mujer.

Lo que Paz hace con Sor Juana no lo hace con la Malinche, ni con las mujeres en general, a la Malinche no le da un estatuto de sujeto en su propio derecho, ni reconoce su talento y singularidad. En este sentido Paz reproduce la “violencia simbólica”⁸ de la tradición machista, que divide a las mujeres en “putas” y “decentes”.

El fantasma de la madre en el conflicto del nacimiento preside el final del ensayo de Paz. En el “Apéndice” Paz habla del feto, “uno con el mundo que lo rodea”, y dice que “al nacer, rompemos los lazos que nos unen a la vida ciega que vivimos en el vientre materno, en donde no hay pausa entre deseo y satisfacción”. En otra parte señala que somos expulsados del claustro materno. Más adelante se remite de nuevo al momento del nacimiento: “roto el cordón que lo unía a la vida”. Recorre infancia, adolescencia y madurez para hablar de la soledad como un “estado peligroso y temible”, y calificar al sentimiento de soledad como “nostalgia de un cuerpo del que fuimos arrancados”.

En su afán por comprender por qué “nuestro erotismo está condicionado por el horror y la atracción del incesto” (1959, p. 178), Paz hecha mano en *El laberinto...* de algunos elementos clásicos del pensamiento de Freud, en especial, de sus textos más sociales, como *El malestar en la cultura* y *Tótem y tabú*, que dan cuenta de los procesos de simbolización de los seres humanos. Pero me parece extraña su resistencia a incorporar la existencia del inconsciente en su reflexión. Por eso Paz describe contradictoriamente la conducta de los mexicanos: a veces de manera voluntarista, a veces fatalista. Aunque me resulta incomprensible su conspicuo silencio sobre Freud (no lo cita claramente), podemos suponer que las sociedades son comunidades interpretativas que se van armando por compartir ciertos significados. De acuerdo con Pierre Bourdieu (1997),

8. “La violencia simbólica”, “lo esencial de la dominación masculina” (Bourdieu, 1996, p. 24), es un concepto sumamente eficaz precisamente por la introyección que de ella hacen las personas.

los “productores culturales”, suelen desarrollar sistemas de referencias comunes en un proceso de “apropiación” cultural que toma años. La innegable “apropiación” que Paz hace de Freud se inscribiría en el proceso.

Eso no evita que en varias cuestiones se hallen en las antípodas, como cuando el poeta persiste en una mirada mistificadora sobre el amor como el intento humano por derribar esa soledad, bastante lejana del duro escepticismo de Freud. ¿Cómo abordar el conflicto existencial de la soledad, si la dimensión de la falta humana es inconmensurable, si todos los seres sufrimos de nostalgias y reminiscencias de aquel momento unitario de nuestras vidas? Paz postula la comunión entre dos seres, la fusión amorosa, y evita el papel del deseo y del inconsciente al depositar la resolución del conflicto de la soledad en la complementariedad amorosa. Paz reafirma la ilusión de una posible armonía y unidad entre los sexos, y descarta los conflictos inherentes a las relaciones de poder entre mujeres y hombres, que incluyen aspectos de la subjetividad y la sexualidad. Así, sin proponérselo, Paz reproduce el discurso sexista del momento. Aunque otorga a la Mujer reconocimiento simbólico, no registra la existencia cotidiana de las mujeres, con sus prácticas y sus deseos, por lo cual no concede suficiente peso a los conflictos derivados del distinto posicionamiento de los sexos y de la consecuente subordinación social femenina.

Un punto espinoso de su reflexión reside en que la carga de idealización de la Mujer esconde también una cuota de hostilidad. En consecuencia, se produce un doble mensaje: la mujer es un inmóvil sol secreto, y el hombre la busca para establecer una comunión erótica, al mismo tiempo que duda de si ella piensa. La dicotomía mujer/hombre configura un delirio cultural, que se expresa en ver a las mujeres más cercanas a la naturaleza, más “animales” que los hombres. Esto se manifiesta, en el plano pulsional, con la violación; en el social, con la subordinación. Paz acepta este delirio cultural y habla por ejemplo de “que la mujer encarna la voluntad de la vida, que es por esencia impersonal, y en este hecho radica su imposibilidad de tener una vida persona”.

La crítica feminista sostiene que la recepción del mandato de la cultura en la psique individual varía, y que de formas diversas se registran las múltiples expresiones del Otro. Aplicado esto al paradigma de la mexicanidad que postula Paz, tendríamos que hoy, más allá de

interpretaciones, de elaboraciones, de representaciones, “lo mexicano” reivindicaría la existencia de una diversidad de formas de ser. La mexicanidad no es en esencia, sino una diversidad (de deseos, discursos y prácticas) que hace cincuenta años era difícil concebir. La aceptación de dicha diversidad va de la mano con el reconocimiento del otro.

¿Cómo entiende Paz al Otro? Para él, el Otro del mexicano es, alternativamente, el español o el indígena, el gringo o el europeo. Pero la acepción del mexicano como ser masculino remite a algo básico y fundamental, que sin embargo Paz no asume a pesar de su lectura beauvoiriana: el Otro es también el otro sexo. No es posible tratar temas como la existencia del Otro sin referirse a la diferencia sexual. Las mujeres y los hombres son construidos en sistemas de significados y representaciones culturales que, a su vez, están inscritos en sistemas de poder. Por eso la identidad (de un sujeto o de un país) no puede ser entendida a menos que se perciba al género como un componente en interrelación compleja con otros sistemas de identificación y jerarquía (Alcoff y Potter, 1993).

Quiero concluir subrayando una vez más la fantástica intuición de Paz para captar cuestiones fundamentales. Abre *El laberinto...* con un párrafo de Antonio Machado que usa como epígrafe. Tomo de él una parte sustantiva: “Lo otro no existe: tal es la fe racional, la incurable creencia de la razón humana... Pero lo otro no se deja eliminar, subsiste, persiste; es el hueso duro de roer en que la razón se deja los dientes...”. Desde esta epígrafe Paz enmarca su reflexión en *El laberinto...* y bordea problemas sustantivos, como la constitución del género. La diferencia sexual es un real inasible. Ante la imposibilidad de concebir el sexo, los seres humanos lo simbolizamos.⁹

Aunque el ensayo de Paz contiene acercamientos notables y singulares respecto de la cuestión de la mexicanidad, es interesante comprobar las huellas del pensamiento psicoanalítico freudiano y algunos chispazos del pensamiento de De Beauvoir. Sin embargo, el concepto clave para leer hoy *El laberinto...* es el de “violencia simbólica”. La violencia

9. Joan Copjec (1994) parafrasea a Kant y dice que “teorizar el sexo implica una eutanasia de la razón pura”, y postula que tratar de entender el sexo es lanzar la razón a un conflicto, pues al enfrentar la aparente irresolubilidad de ciertas cuestiones, esta se apega más fuertemente a sus suposiciones dogmáticas o se abandona a un escepticismo sin esperanzas.

simbólica permite comprender la situación de aceptación del “otro”, que introyecta la valoración que hay sobre él, y acaba con la oposición entre coerción y consentimiento, imposición externa e impulso interno. Con dicho concepto se explica la aceptación de las mujeres de la definición patriarcal sobre ellas.

Aunque la realidad simbólica y los acontecimientos culturales que pautaron *El laberinto...* están presentes todavía, las consecuencias de un discurso igualitario, y de comportamientos y prácticas más ligados a la equidad, envejecen poco a poco el armazón patriarcal del ensayo de Paz. Si bien la resolución de la crisis social respecto de la desigualdad de la mujer no subsana la soledad individual ni cura la ruptura narcisista de la no complementariedad, asumir a las mujeres como sujetos con deseos y necesidades distintas conduce paulatinamente a formular un pacto simbólico –un mito– distinto. Esto no atenúa los malestares de la condición humana, aunque apunta a una nueva construcción de la mexicanidad.

Sin duda, en *El laberinto...* Octavio Paz renovó la historia natural, pero en sus propios términos masculinos: como hombre (en su acepción de sexo y no de género humano). Pero a pesar de su androcentrismo involuntario, con *El laberinto de la soledad* Paz logra algo formidable: nombrar con talento poético el imaginario colectivo de los mexicanos. Es la prosa de Paz lo que convierte a *El laberinto...* en un texto fundacional. Su eficacia, cincuenta años después, no se deriva de la vigencia de un análisis cultural de la realidad mexicana, armado a partir de la definición patriarcal de “lo femenino” y “lo masculino” dentro del orden simbólico, sino de una reconstrucción poética de ideas que articulan la configuración de lo mexicano.

Bibliografía

Alarcón, Norma (1993). Traduttora, traditora: una figura paradigmática del feminismo de las chicanas. *Debate Feminista*, 8.

Alcoff, Linda y Elizabeth Potter (1993). Introduction: When Feminisms Intersect Epistemology. En Linda Alcoff y Elizabeth Potter (eds.), *Feminist Epistemologies*. Londres: Routledge.

Bartra, Roger (1987). *La jaula de la melancolía. Identidad y metamorfosis del mexicano*. México: Grijalbo.

Bourdieu, Pierre (1991). *El sentido práctico*. Madrid: Taurus.

Bourdieu, Pierre (1997). *Razones prácticas. Sobre la teoría de la acción*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre (1999). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Bourdieu, Pierre y Löic J. D. Wacquant (1996). *Respuestas para una antropología reflexiva*. México: Grijalbo.

Copjec, Joan (1994). Sex and the Euthanasia of Reason. En Joan Copjec (ed.), *Supposing the Subject*. Londres: Verso.

Dettiene, Marcel y Jean Pierre Vernant (1988). *Las artimañas de la inteligencia. La metis en la Grecia antigua*. Madrid: Taurus.

Franco, Jean ([1967] 1993). *The Modern Culture of Latin America: Society and the Artist*. Londres: Pallmall Press [Traducido como *La cultura moderna en América Latina* por Sergio Pitol. México: Grijalbo, 1985].

Franco, Jean (1994a). *Plotting Women, Gender and Representation in México* [Traducido como *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*. México: Fondo de Cultura Económica/El Colegio de México].

Franco, Jean (1994b). La Malinche y el Primer Mundo. En Margo Glantz (ed.), *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.

Franco, Jean (1996). La Malinche: de don a contrato sexual. En Jean Franco (ed.), *Marcar diferencias, cruzar fronteras*. Chile: Cuarto Propio.

Glantz, Margo (1994). Las hijas de la Malinche. En Margo Glantz (ed.), *La Malinche, sus padres y sus hijos*. México: UNAM.

Hall, Stuart (1994). Cultural Studies: Two Paradigms. En N. Dirks, G. Eley y S. Ortner (eds.), *Culture, Power, History*. Nueva Jersey: Princeton University Press.

Lomnitz, Claudio (1995). *Las salidas del laberinto. Cultura e ideología en el espacio nacional mexicano*. México: Joaquín Mortiz.

Monsiváis, Carlos (26 de abril de 1998). Adonde yo soy tú somos nosotros. *La Jornada Semanal*.

Moraga, Cherrie (1983). A Long Line of Vendidas. En *Loving the War Years: Lo que nunca pasó por sus labios*. Boston: South End Press.

Núñez, Becerra, Fernanda (1996). *La Malinche: de la historia al mito*. México: Instituto Nacional de Antropología e Historia.

Ortega, Phillip (1973). The Chicano Renaissance. En Livie Durán y Russell Bernard (eds.), *Introduction to Chicano Studies*. Nueva York: MacMillan.

Paz, Octavio (1959). *El laberinto de la soledad*. 2a. ed. revisada y aumentada. México: Fondo de Cultura Económica.

Ramos, Samuel (1980). *El perfil del hombre y la cultura en México*. 9a. ed. México: Espasa Calpe.

Soto, Sherlene (1986). Tres modelos culturales: la Virgen de Guadalupe, la Malinche y la Llorona. *Fem.*, 48, 13-16.

Todorov, Tzvetan (1987). *La conquista de América. El problema del otro*. México: Siglo XXI.

Viderman, Serge (1972). Comme en un miroir, obscurément... En *L'Espace du Reve. Nouvelle Revue de Psychanalyse*, 5. París: Gallimard.

El feminismo de Virginia Woolf: el caso de *Tres guineas**

Virginia Woolf es un ícono del feminismo por dos obras fundamentales: *Una habitación propia* (1929) y *Tres guineas* (1938). Separados por casi diez años, estos textos exhiben claramente las pasiones políticas que Woolf entreteje de manera sutil en sus novelas. Aunque ambos libros son propaganda feminista de alto nivel, inteligente y de una actualidad sorprendente, al compararlos se nota la radicalización de la escritora: mientras que *Una habitación propia* es un atractivo relato calculado finamente para convencer a los hombres, en *Tres guineas* hay un cambio de estilo notable, con un rechazo de la seducción a favor de la argumentación fría, y también con un claro interés por ofrecer datos duros.

¿Cómo se dio ese tránsito? Vale la pena hacer algo de historia. Sensible e inteligente, Virginia Woolf era una mujer profundamente conmovida por su entorno, preocupada por la política, y con opiniones que defendía y que deseaba transmitir. Para muchas personas la imagen que proyectaba era la de una mujer poco interesada en los asuntos mundanos, elitista, complicada y asocial, sin embargo una lectura cuidadosa de su obra, sus diarios y su correspondencia nos devuelven a una feminista indignada por lo que vivía y veía. A pesar de que maldecía la política, no ignoraba lo que ocurría políticamente. Leía con avidez los periódicos, escuchaba las noticias en la radio y seguía día con día los acontecimientos políticos. Su interpretación del mundo que la rodeaba era aguda y sin

* Extraído de Lamas, Marta (2014). El feminismo de Virginia Woolf: el caso de *Tres guineas*. En Argentina Rodríguez (coord.), *Escribir como mujer. Ensayos sobre la obra de Virginia Woolf*. México: UNAM.

contemplaciones, y su persistente sensación de exclusión y discriminación como mujer se concretó en un feminismo *sui generis*. Aun cuando el movimiento por la igualdad ciudadana de las mujeres tuvo gran impacto en ella, su militancia en la campaña *Votes for Women* no fue sostenida: pasó un tiempo rotulando sobres en una oficina de las sufragistas, estuvo en unas pocas reuniones y confesó que pensaba que asistir a un mitin masivo era una pérdida de tiempo.¹ En 1912, cuando a los treinta años se casó con Leonard Woolf, un comprometido socialista con quien mantuvo una extraordinaria relación de apoyo y estímulo intelectual, siguió apasionadamente los debates, registró minuciosamente las expresiones antifeministas, respondió públicamente a algunas manifestaciones machistas y escribió en forma combativa en las páginas de la publicación feminista *The Woman's Leader*. En 1918 le fue otorgado el voto a las inglesas mayores de treinta años. Esa medida, junto con la movilización que motivó la Primera Guerra Mundial, debilitó al movimiento de las mujeres. Virginia Woolf respaldó la campaña *Adult Suffrage* para otorgar el voto a los hombres sin propiedad (obreros, marineros, campesinos) y se preocupó por cuestiones más amplias, como la huelga general de 1925 (la huelga de los mineros). Su interés por el arte la llevó a participar de 1925 a 1931 en la *London Artist's Association*. Su constante rivalidad con su hermana Vanessa, con quien mantenía una relación afectuosa pero muy competitiva, la llevó a reflexionar sobre las dificultades que enfrentan las mujeres artistas, y la manera en que el matrimonio las salva o propicia su estancamiento.

Dentro de este contexto, Virginia Woolf elaboró en 1928 una conferencia sobre “Mujeres y literatura”; la impartió dos veces en Cambridge, y al año siguiente la publicó como *Una habitación propia* (1929).² Dos años y pico después, el 21 de enero de 1931, cuatro días antes de cumplir 49 años, pronunció otra conferencia en el ambiente más político de la London

1. Esto ocurrió de 1907 a 1910, cuando tenía entre 25 y 28 años. Woolf usó esa experiencia en su novela *Noche y día*, donde recrea el ambiente de los comités de trabajo y las discusiones sobre la agenda política en un local sufragista. Veinte años separan *Noche y día* de *Tres guineas*, y en el ensayo, la crítica burlona que hace a las sufragistas en la novela, se dirige a las personas anti-feministas.

2. En Newnham College el 20 de octubre y en Girton el 26 de octubre. A la segunda la acompaña Vita Sackville-West. Virginia Woolf habla de las dos en su diario como si hubieran sido una sola, probablemente debido a que el texto de la conferencia fue el mismo.

and National Society for Women's Service, esta vez sobre "Profesiones para mujeres".³ El año anterior, a sus 48 años, había conocido a Ethel Smyth, de 72, una famosa compositora y directora de música, una feminista combativa, promotora del sufragio y defensora del derecho a amar a su propio sexo.⁴ En 1910, mientras Virginia Woolf colocaba en sobres panfletos feministas, Ethel y Emmeline Pankhurst se manifestaban tirando piedras a las casas de los ministros por su negativa a otorgar el voto a las mujeres. Las encarcelaron celda con celda en la prisión de Holloway, y ahí compuso Smyth la *Marcha de las mujeres*, un himno de batalla del movimiento sufragista. En 1930, Smyth era ya una excéntrica figura pública que conducía un programa de radio para la BBC, titulado *Point of View*. Había leído *Una habitación propia*, admiraba a Virginia Woolf y la invitó para entrevistarla. Cuando la conoció personalmente se enamoró de ella y trató de conquistarla, dado que se asumía abiertamente como lesbiana. El primer año del cortejo de Smyth a Woolf culminó con la participación de ambas en la London and National Society for Women's Service. Woolf hizo en su discurso un elogio de Smyth: la calificó de pionera y dijo que había despejado el camino para las que venían detrás, y que no solo la admiraba por esa trayectoria, sino que le debía mucho. Esas dos figuras deben de haber sido un espectáculo juntas: la indómita Smyth junto a la reservada Woolf. Una reseña de su presentación en la London and National Society for Women's Service, que publicó *The Woman's Leader*, las compara, y observa que a sus 72 años

3. En términos prácticos, esa conferencia consolidó su relación con dicha institución feminista, a la cual se integró formalmente en noviembre de 1932. Se comprometió a apoyarla, y trató de vender el manuscrito de *Una habitación propia* para donarle el dinero.

4. Ethel Smyth estudió con Brahms, Grieg y Tchaikowsky en el Conservatorio de Leipzig, cuando las academias de música mantenían cerradas sus puertas a las mujeres. Escribió óperas, varias piezas corales y vocales, música instrumental y de cámara. Su música, intensa y ajena al decoro victoriano, fue considerada por algunos críticos como "carente de la feminidad que se esperaba de una compositora". En su etapa más productiva, entre los años 1894 y 1925, compuso y escribió seis óperas. George Bernard Shaw le escribió: "Tu música me curó para siempre de la vieja ilusión de que las mujeres no podían realizar lo que los hombres en el arte". Sir Thomas Beecham y Bruno Walter dirigieron obras suyas y Mahler se interesó en producir su ópera *Wreckers*. Como reconocimiento a su talento, fue distinguida en 1910 con un doctorado honorario de Música de la Universidad de Durham, en 1926 fue honrada con el mismo título por la Universidad de Oxford e igualmente en 1930 por la Universidad de Manchester. También la Reina le otorgó la Orden del Imperio Británico como Gran Dama por "los más altos logros alcanzados alguna vez por una mujer". Hermione Lee (1999) le dedica un capítulo de su formidable biografía de Virginia Woolf.

Smyth era vivaz y juvenil, mientras que Virginia Woolf “estaba con nosotras, pero no era una de nosotras; sus ojos estaban en las estrellas” (Lee, 1999, p. 593).

Durante los primeros meses de su relación, Virginia Woolf se dedicó a escuchar las maravillosas historias de Smyth, cuya energía belicosa era legendaria. Con encendida elocuencia, Ethel soltaba sus diatribas contra lo que llamaba alternativamente “el círculo vicioso”, “los gánsters”, “el club” o “la máquina”, que eran los universitarios ricos, los mecenas y los jefes de los *colleges*, de las editoriales y de los comités intelectuales y artísticos. Aunque estos comentarios coincidían con lo que ya Woolf venía sintiendo y pensando, la influencia de Ethel Smyth se percibe en el tono más abrasivo y feroz de *Tres guineas*.

Virginia Woolf no imaginó el largo proceso de escritura que enfrentaría los siguientes años al retrabajar su conferencia “Profesiones para Mujeres” con la intención de convertirla en un libro; pero sí vislumbró, desde el día antes de impartir la conferencia, el 20 de enero de 1931, que se trataba de algo muy importante:

En este momento, al tomar un baño, he concebido un nuevo libro, una secuela a *Una habitación propia*, sobre la vida sexual⁵ de las mujeres: tal vez se llamará las *Profesiones de las mujeres*. ¡Dios, qué emocionante! Esto acaba de desprenderse de mi conferencia que daré el miércoles al grupo de Pippa.⁶

Si bien *Una habitación propia* se publicó justo un año después de impartida, el proceso de elaboración de *Tres guineas* fue conflictivo y laborioso, y desde que concibió el libro hasta que este vio la luz pasaron siete años, ya que en un principio Woolf trató de desarrollar una nueva forma literaria donde alternaría escenas de ficción con capítulos de análisis histórico: una novela-ensayo cuyo título sería *The Pargiters*. Por eso, pocos días después de su conferencia, en enero de 1931, Woolf empezó a recortar todas

5. Dice “sexual” en relación a la diferencia sexual. Hoy diría “de género”, para evitar el doble sentido del término sexual

6. Su amiga Pippa Strachey, la hermana feminista de Lytton Strachey, fue quien la invitó a la London and National Society for Women’s Service.

las noticias y referencias sobre la doble moral vigente, las prácticas sexistas en curso (por ejemplo, el debate de si una mujer podía dirigir una oficina gubernamental o la renuncia de once miembros del comité de una biblioteca cuando se designó a una mujer como directora) y frases misóginas, como la de C.E.M. Joad: “Creo que las mujeres no se deberían sentar a la mesa con los hombres” (2006, p. 188 n.4). Reunió, asimismo, cientos de ejemplos de prejuicios victorianos y contemporáneos que posteriormente incluiría en su larga sección de notas. El 16 de febrero de 1932 anotó en su diario que ya tenía “suficiente pólvora para volar St. Paul”, aludiendo a la catedral (1977 IV, p. 77).

Al fracasar en su proyecto de *The Pargiters*, Woolf decidió hacer dos libros: una novela, *Los años* y el largo ensayo político, *Tres guineas*. En ellos vertería sus preocupaciones políticas, feministas y pacifistas, su sentimiento de ira ante las formas brutales de sexismo que veía cotidianamente y, sobre todo, repararía una gran herida personal: su falta de educación universitaria. Esta carencia, que ella denunció como la exclusión de las hijas del patriarca Stephen de la educación a la que tuvieron acceso sus hermanos, la marcaría de por vida, pero en vez de victimizarse transformó su dolor en un eficaz alegato irónico que apuntaba al corazón del machismo.

Su marido influyó decisivamente en su politización. Leonard Woolf era un intelectual de izquierda, comprometido y muy reconocido que consideraba que era posible establecer formas de cooperación que desactivaran las respuestas bélicas entre los países.⁷ Leonard Woolf dictaba conferencias y escribía artículos que daba a leer a Virginia. La relación de ambos con la política era muy diferente, lo que no impide que hubiera una perspectiva ideológica similar. Ambos pertenecían a un círculo de intelectuales progresistas que padecieron las dos guerras mundiales del siglo XX.

La Primera Guerra Mundial radicalizó a Virginia Woolf, y lo dice indirectamente en *Una habitación propia*: “La guerra endureció las ideas de las mujeres sobre sus gobernantes masculinos” (Lee, 1999, p. 339). La

7. La biografía de Victoria Glendinning (2006) ofrece un retrato muy completo de la actividad política e intelectual Leonard, así como de la estrecha colaboración entre ambos.

guerra le parecía una ficción absurda y absolutamente masculina. Junto con sus muy queridos amigos de Bloomsbury estuvo en la vanguardia del movimiento pacifista, defendiendo a los objetores de conciencia, y recibiendo la hostilidad nacional en contra, sobre todo hacia quienes eran objetores por razones políticas más que por razones religiosas. Leonard, activo socialista, estuvo contra la Primera Guerra Mundial, y no fue enlistado porque lo incapacitó su famoso temblor en las manos. Lytton Strachey y Bertrand Russell eran pacifistas notables, y como muchos otros que desafiaron los tribunales y se resistieron a ir al frente, aceptaron hacer trabajo de apoyo (de oficina y labores agrícolas). Durante la Primera Guerra Mundial resultó relativamente fácil sostenerse dignamente como pacifista, pero en 1935 fue derrotada esa postura en el partido Laborista y la Guerra Civil española redujo a una minoría a los socialistas que persistieron en ella: del grupo Bloomsbury solo Woolf y Huxley se sostuvieron en su pacifismo.

Durante la Segunda Guerra Mundial, con el avance del nazismo, a Virginia Woolf le resultó muchísimo más difícil defender su postura, pues el hecho de ser pacifista adquirió un tinte equívoco y suscitó respuestas hostiles. Así como el debate sobre la guerra dividió a la izquierda, en la misma forma se partió el grupo de Bloomsbury. También el matrimonio Woolf estaba dividido, aunque no se hablaba de ello. La amenaza del fascismo influyó en que muchos amigos pacifistas modificaran sus ideas. Ella no. Incluso manifestó que estaría dispuesta a morir sin pelear si los alemanes invadieran Inglaterra.

Aunque no asistía regularmente a reuniones feministas o pacifistas, Virginia Woolf participaba políticamente pensando y escribiendo. Sus posiciones infiltraban lo que componía y fue muy prolífica, pues escribió nueve novelas, dos biografías, una comedia y más de 500 ensayos y reseñas. Carlos Monsiváis decía que el feminismo de Virginia Woolf estaba entretejido en su literatura. Incorporó posturas y actitudes feministas en sus novelas *El cuarto de Jacob* y *La señora Dalloway*, pero sin integrar discursos ni hacer comentarios explícitos. Sus batallas políticas están en sus letras, pero como no creía en las obras de arte “políticamente correctas”, no usaba su literatura como panfleto. Solo se vislumbraban su feminismo y su pacifismo en los diálogos y actitudes de sus personajes,

por ejemplo, uno de pregunta: “¿Dejarías que los alemanes invadieran Inglaterra sin hacer nada?” (Lee, 1999, p. 665).

Su dilema existencial fue su exclusión como mujer, pero su interés intelectual estaba más bien ubicado en la interrogante de si el arte debería seguir los dictados o necesidades de la política, o si se podía sostener como algo aparte. Sin embargo, su aversión a cualquier participación oficial o distinción la mantuvo lejos de las discusiones públicas y nutrió su fama de antisocial. La invitaron a ser parte de la delegación británica del Congreso Internacional de Escritores en Defensa de la Cultura que organizó Malraux, pero no aceptó. Se negó a unirse al PEN Club, aunque asistió a la invitación de Vigilance, organización francesa antifascista, para crear un grupo similar, al que Leonard dio el nombre de For Intellectual Liberty. También renunció a la Sociedad Internacional de Escritores, supuestamente por razones de salud. Sin embargo, en diciembre de 1936 escribió “Why Art Today Follows Politics” para el *Daily Worker*, a petición de la Artists’ International Association, una alianza plural de artistas comunistas, socialistas y liberales contra el fascismo y la guerra.

Pero Virginia Woolf defendía su vocación de escritora y al ominoso ambiente proguerra se sumaron las preocupaciones por su novela *Los años*, que le resultó tan difícil y doloroso escribir. Surgida también de la famosa conferencia sobre “Profesiones de mujeres”, que dio pie a *Tres guineas*, hizo en ella una denuncia sutil y radical a una sociedad patriarcal, imperialista, clasista y guerrera. Su actitud antipanfletaria derivó en una ruptura formalista en su literatura: no hay un héroe, no hay una trama climática, no hay resolución ni certezas; hay apertura, varias voces, dudas, un sentir colectivo. Y sin sermonear ni llenar a sus personajes de opiniones políticas, las voces femeninas en *Los años* diagnostican sutilmente los vínculos machistas entre la educación, el gobierno y la guerra que en *Tres guineas* Woolf denunciaría acremente.

Es en el largo ensayo *Tres guineas* donde su feminismo y su antibelicismo se concretan con una fuerza inusitada. Desde 1931 en que lo concibe hasta 1938 en que se publica, Virginia Woolf compartió con Leonard una sensación de desvalimiento creciente que desembocó en una ira contenida. Además, durante la escritura de ese libro ocurrió la muerte

del hijo mayor de su hermana, con el que tenía una relación muy cercana. Seducido por la causa de la república española, Julian se sumó a la unidad médica británica que, del lado republicano, ayudó a transportar a los heridos en el campo de batalla a dos hospitales que se montaron en El Escorial. Un trozo de metralla se le clavó en el pecho y murió tras una agonía de seis horas. Aunque ella no menciona a su sobrino en *Tres guineas*, la desesperó que el joven al que más quería hubiera perdido la vida de manera tan deplorable. Luego reconoció en forma privada que al escribir sobre la guerra “siempre pensaba en Julian” (1977 V, p. 148).

El 6 de septiembre de 1939, al iniciarse la Segunda Guerra Mundial, escribió que “la guerra es la peor de todas mis experiencias de vida” (1977 V, p. 234). Aunque Woolf se refería a *Tres guineas* como “mi panfleto contra la guerra” (1986 VI, p. 159) ella aprovechó su reflexión sobre el belicismo para mostrar lo que le preocupaba profundamente: el trato cotidiano que los hombres daban a las mujeres. Con un título que no se entiende hasta que se empieza a leer, *Tres guineas* es un libro menos seductor, más feministamente militante, y un tanto denso. Tal vez por eso ha sido menos leído y aclamado que *Una habitación propia*. El texto está dividido en tres partes, cada una de las cuales corresponde a la guinea, una moneda inglesa equivalente a 21 chelines que hoy está en desuso, excepto en las carreras de caballos, donde se sigue utilizando por razones de tradición. La guinea tiene cierto tufo elitista y no es gratuito que Woolf la haya utilizado en lugar de hablar de libras (*pounds*), pues así, desde el título, sugiere el vínculo entre el estatus y el poder.

Las tres guineas son tres donativos que la narradora,⁸ una hija sin educación de un hombre ilustrado, piensa dar ante la solicitud de un hombre culto que le pide firmar un manifiesto a favor de la libertad intelectual, otorgar un donativo a su asociación e ingresar en ella; la joven reinterpreta la petición como si este hombre le pidiera su opinión acerca de cómo prevenir la guerra, acepta firmar el manifiesto y hace el donativo de una guinea. Pero en lugar de ingresar a su asociación habla de fundar una propia y manda las otras dos guineas a dos causas que

8. Virginia Woolf recibió muchas peticiones, pero no para dar dinero, sino para prestar su prestigio. En una carta a Pippa Strachey (7 de marzo de 1937) se queja de que la importunen sobre asuntos políticos: “Tengo que firmar casi seis cartas diariamente” (1986 VI, p. 112).

también le han solicitado su apoyo: a una universidad para mujeres y a una asociación que apoya a las mujeres profesionistas. Estas contribuyen a frenar la guerra en la medida en que facilitan que las mujeres ingresen a la vida pública como iguales a los hombres y que desde ahí transformen la sociedad.

Aunque el libro está dividido en tres partes, su estructura es mucho más compleja de lo que parece a simple vista, pues las tres peticiones no corresponden a las tres secciones: en su interior se hallan doce cartas: cinco que ella recibe y siete que escribe, incluyendo los borradores. En cierto sentido, *Tres guineas* es una reflexión en voz alta sobre lo que puede hacer una mujer como ella, “hija de un hombre ilustrado”, pero sin educación formal, para prevenir la guerra. Y desde ese punto de partida, su alegato analiza la discriminación de las mujeres por la falta de oportunidades educativas, los obstáculos en las profesiones y su ausencia en los lugares de toma de decisiones. De manera irónica y erudita, Woolf da rienda suelta a su indignación por la situación de sus contemporáneas en un mundo dominado por los varones. Pero no solo eso. Además, los critica burlescamente por su infantilismo y narcisismo, que los conducen a pelear como chiquillos, aunque con las devastadoras consecuencias que acarrearán los enfrentamientos bélicos.

En *Tres guineas* Virginia Woolf documentó con detalle el sexismo que veía, y en las 124 notas reunió un increíble cúmulo de información que había ido juntando a lo largo de años. Aunque decide poner todas las notas al final, y no a pie de página, la cantidad de referencias resulta agotadora y con frecuencia no se leen, pese a que gran parte de ellas es necesaria y memorable. Citar es su estrategia para legitimar una información tan brutal que se podría pensar que proviene de la mente calenturienta de una feminista iracunda y no de los dichos y hechos patriarcales que quería exhibir.

Pero más allá de lo abrumadora que puede resultar la información, es espectacular el rango de temas que ventila: cuestiones relacionadas con la antropología, la educación, la crítica literaria, la psicología, la historia, la medicina, el arte, los clásicos, la teología, todos tratados con rigor y fundamento. Es impresionante la manera en que mezcla cuestiones aparentemente superficiales para mostrar la gravedad de lo que quería

criticar; por ejemplo, la forma en que exhibe con minuciosidad la existencia de lo que hoy se llama “techo de cristal” (el obstáculo invisible que impide a las mujeres que trabajan llegar a los puestos más altos) a partir de una revisión de la lista de los salarios de los funcionarios públicos.

Tres guineas resulta una revelación política para quienes solamente han leído sus novelas e ignoran la actitud radical que siempre asumió Woolf con su rechazo a la autoridad patriarcal, a la cháchara de los políticos, a los nombres inscritos en el British Museum, a las estatuas celebratorias de mármol. Invariablemente, manifestó que dicha megalomanía le resultaba ridícula, y en *Tres guineas* desarrolla su crítica con un despiadado rigor: pone en evidencia las facetas abominables y ridículas de la masculinidad en una sociedad que excluye educativa y laboralmente a las mujeres.

Muchas personas consideran este ensayo solamente como un texto antibélico, sin registrar que lo central es la forma en que exhibe el vínculo entre el machismo y la guerra, en especial, el aspecto narcisista y ridículo de los hombres del poder. En ese sentido, es muy significativo que aunque Woolf menciona en el texto ciertas fotografías devastadoras sobre las atrocidades de la guerra⁹ no las reproduzca, y en cambio, incluya cinco fotos que son ejemplo del infantilismo megalómano de los patriarcas: sus atuendos fastuosos y absurdos, como las capas de armiño y las pelucas postizas de los jueces, los trajes púrpuras de seda y los crucifijos enjorjados de los obispos, los uniformes con charreteras, medallas, plumas y bandas de los militares.¹⁰ Esas cinco fotos retratan al *establishment* patriarcal en pleno: un general, unos heraldos, una procesión de académicos, un juez y un arzobispo (aunque las fotos no consignan los nombres de los personajes, en esa época eran bastante conocidos).¹¹

9. Describe las fotos de cadáveres en un bombardeo de Franco a la población civil en España; especialmente habla de los cuerpos mutilados de unos niños que le dan la imagen de una carnicería.

10. Ni en la edición argentina de Sudamericana ni en la española de Lumen se incluyen las fotografías. ¿Cómo interpretar tan significativa ausencia?

11. En su erudito ensayo introductorio a *Three Guineas*, Jane Marcus (2006) aclara que los cuatro hombres que aparecen han sido identificados por Alice Staveley: el general es Lord Baden-Powell, un héroe militar y fundador de los Boy Scouts; quien encabeza la procesión de académicos es Stanley Baldwin, que fue primer ministro y rector de la Universidad de Cambridge; el juez es Lord Hewart, en ese tiempo el lord canciller; y el obispo es Cosmo Gordon Lang, arzobispo de Canterbury. Los heraldos no han sido identificados.

Junto con esas imágenes, que usa subversivamente dentro de su sólida y documentada investigación sobre la discriminación femenina en Inglaterra, Virginia Woolf establece comparaciones escandalosas, que irritan, como la que hace entre San Pablo y Hitler. Tanto su brutal crítica a la religión, y en concreto, al cristianismo, al cual caracteriza como un agente de la represión, como la manera en que rechaza la glorificación del militarismo y se burla de los trajes guerreros, le acarrearón muchas críticas negativas. Si todavía hoy en día es tan riesgoso burlarse de la Iglesia y del Ejército, en el ambiente de pre-guerra de los años treinta la ironía y el sarcasmo de Woolf deben haberse vivido como insultos agresivos. No sorprende, pues, la mala acogida que recibió su ensayo.

La recepción de su libro fue horrible: pocos críticos lo comentaron, y la prensa se centró en el lado amarillista al cuestionar la ferocidad con que criticaba los ropajes de los curas y los militares. Hubo quienes hilaron más fino y detectaron el vínculo del internacionalismo de Woolf con una postura de izquierda, como Queenie Leavis, cuya reseña tuvo por título “Gusanos del Reino Unido, uníos”, parodiando el lema del Manifiesto Comunista.¹² Denostada por su feminismo radical y su izquierdismo, Woolf también fue muy atacada y ridiculizada por su antibelicismo, aunque ni Russell ni Huxley lo fueron, sino que se los consideró unos utópicos. Pero las críticas negativas no solo vinieron de los conservadores; tampoco la mayoría de sus amigos entendió el ensayo, o se avergonzaron del tono iracundo que traslucía. Leonard lo consideraba su peor libro, Keynes lo calificó de tonto, y a Vita Sack-Ville West no le gustó. A Quentin Bell, su sobrino y biógrafo, le irritó de tal forma que lo criticó duramente.

Si bien *Tres guineas* indignó y decepcionó a muchos lectores, sumó también muchas lectoras entusiastas, desde las directoras de escuelas para jovencitas hasta las escritoras y sufragistas del momento, como Emmeline Pethick Lawrence, Ethel Smyth y Pippa Strachey. Las mujeres entendieron con mayor claridad que lo central de *Tres guineas* era la crítica al régimen patriarcal y su derivado, el fascismo de todos los días. Para

12. En inglés “*Caterpillars of the Commonwealth, Unite*” tiene resonancias que aluden tanto a los gusanos de seda como a Ricardo II, de Shakespeare (Black, 2004).

ellas la postura de Woolf ante la guerra era más compleja que el mero horror que muchas personas pacifistas mostraban ante la muerte. Virginia Woolf retoma el discurso de que había que defender a la civilización de la barbarie del fascismo y ofrece una visión crítica de la sociedad inglesa, donde las clases educadas resultan perpetradoras y aceptadoras de la barbarie cotidiana. Vincular las actitudes patriarcales cotidianas al horror del nazismo de Hitler fue un acto temerario, que explica en parte el porqué del rechazo tan generalizado a esta obra. Pero no fue pura audacia, sino precisamente una lectura cuidadosa de su época, lo que llevó a Virginia Woolf a encontrar que lo que Hitler encarnaba de manera brutal también se encontraba en Inglaterra en esas actitudes cotidianas que llamó el “hitlerismo inconsciente”. Esta reflexión resultó indigerible para los ingleses. Además, lo novedoso de su método de documentación y lo visionario y vanguardista de su postura política llevaron a que se despreciara o se malentendiera su posición. Paradójicamente, fue acusada de escribir sobre cuestiones irrelevantes e inútiles acerca de las mujeres cuando había que enfrentar la amenaza del fascismo.

Virginia Woolf sabía que si decía lo que realmente pensaba sobre la guerra recibiría mucha hostilidad. ¿Qué pensaba? En sus cartas y diarios es muy explícita sobre sus sentimientos sobre la guerra:

[...] es un despliegue idiota, superficial y violento, y odioso, y estúpido, e innoble, y malo. Diría que me aburren totalmente los libros de guerra, que detesto el punto de vista masculino, que me aburre su heroísmo, su virtud y su honor. Que lo mejor que pueden hacer los hombres es no hablar de ellos más (Lee, 1999, p. 592).

Obviamente, estas opiniones se conocieron después de su suicidio, cuando sus cartas, diarios y papeles personales fueron publicados.

Tres guineas no es un panfleto feminista típico, no convoca a las mujeres a juntarse para hacer la revolución, sino que insta a hacerla permaneciendo al margen, como *outsiders*. Justamente su conciencia de exclusión la lleva a proponer una sociedad de *outsiders*: “las de afuera”, en la traducción argentina de Román J. Jiménez de Sudamericana, “las extrañas”, en la traducción española de Andrés Bosch de Lumen (tal vez

hoy habría que decir “las marginadas” o, siguiendo a Spivak (1988) “las subalternas”). Woolf plantea preguntas irónicas de forma retórica, y entra luego a responder con ejemplos e imágenes sugerentes. Esta estrategia de denuncia la expuso no solo a las burlas previsibles, sino también a duras críticas: que era autorreferente, pues no hablaba de las mujeres de otras clases sociales; que no reconocía la agresividad femenina; que no enfrentaba el dilema concreto de cómo reeducar a la sociedad si acababa siendo invadida por los alemanes.

Su denuncia radical de *outsider* en una sociedad patriarcal, imperialista, clasista y guerrera mezcla provocadoramente hechos y pensamientos, datos y metáforas. Es impresionante que Woolf formulara planteamientos que las feministas de la segunda ola enarbolaron 40 años después, como que los varones se aprovechan del trabajo doméstico gratuito de las mujeres, por el cual las amas de casa y las madres deberían recibir un salario.¹³

Sus propuestas, en especial su llamado a bailar como brujas frente a la hoguera, fueron calificadas de aterradoras expresiones de rabia. Sin embargo, su argumentación, irónica y maliciosa, es mucho más sutil. A lo largo del ensayo envuelve al lector en un discurso crítico sobre el feminismo que incluso la lleva a eliminar la palabra “feminista”, para luego reivindicar que ese feminismo denostado plantea lo mismo que anhela el hombre con educación: la igualdad de todos los seres humanos. Muchas personas tomaron literalmente, sin detectar su ironía, su incitación a eliminar la palabra “feminismo”. Por eso considero indispensable citar de manera extensa esa parte de la sección de la tercera guinea, porque, a más de ser una joya, ejemplifica a la perfección la estrategia discursiva de Woolf.

Luego de argumentar arias cuestiones, la narradora le concede su interlocutor, ese hombre con educación:

La guinea es suya; es una donación libre, libremente efectuada.

Pero la palabra “libre” se usa tan a menudo y, como todas las palabras muy usadas, ha llegado a significar tan poco, que quizá sea

13. Lo interesante es que las feministas que desarrollaron esa veta llegaron por su propio razonamiento a la misma conclusión de Woolf.

aconsejable explicar con exactitud, incluso con pedantería, lo que la palabra “libre” significa en este contexto. Aquí significa que no se pide a cambio derecho o privilegio alguno. La donante no le pide que la admita usted al sacerdocio de la Iglesia de Inglaterra, o a la Bolsa, o al Cuerpo Diplomático. La donante no desea ser “inglesa” en los mismos términos que usted es “inglés”. La donante no reclama ser admitida, a cambio de la donación, en profesión alguna; no quiere ningún honor, título ni medalla; no quiere ninguna cátedra o conferencia; no quiere ser socia de asociaciones, comités ni juntas directivas. La donación está libre de todas esas condiciones, debido a que el único derecho de importancia primordial para todo ser humano ya ha sido conquistado. No puede usted quitarle a la donante el derecho a ganarse la vida. Ahora, por primera vez en la historia de Inglaterra, la hija de un hombre con educación puede darle a su hermano una guinea ganada por ella, a pedido de este, para el fin anteriormente especificado, sin solicitar nada a cambio. Es una donación libre, dada sin miedo, sin adulación y sin condiciones. Esta, señor, es una ocasión tan trascendental en la historia de la civilización que merece cierta celebración. Pero dejemos de lado las viejas ceremonias. El Lord Mayor, en compañía de sus tortugas y sus alguaciles, golpea con su maza nueve veces una piedra, mientras el Arzobispo de Canterbury, con todas las vestiduras canónicas, imparte una bendición. Inventemos una nueva ceremonia para esta nueva ocasión. ¿Habrán algo más pertinente que destruir una vieja palabra, una palabra viciosa y corrompida que hizo mucho daño en su tiempo y que ahora es obsoleta? La palabra “feminista” es la indicada. Según el diccionario, esta palabra significa “quien defiende los derechos de las mujeres”.

Y como el único derecho, el derecho a ganarse la vida, ha sido ya conquistado, la palabra ha dejado de tener significado. Y una palabra sin significado es una palabra muerta, una palabra corrupta. En consecuencia, celebremos esta ocasión cremando el cadáver. Escribamos esta palabra en grandes letras negras sobre una hoja de pergamino y apliquemos, con toda solemnidad, un cerillo al papel. ¡Mire cómo arde! ¡Qué luz baila sobre el mundo! Después,

pulvericemos las cenizas en un mortero, con una pluma de ganso, y declaremos, cantando al unísono, que en el futuro todo aquel que utilice esa palabra es de esos que se dedican a tocar el timbre de las casas y salir corriendo,¹⁴ un alborotador, un individuo que escarba entre viejos huesos, con la prueba de su indignidad manifiesta en una mancha de agua sucia en su cara. El humo ha desaparecido; la palabra está destruida. Observe, Señor, lo que ha ocurrido como resultado de nuestra celebración. La palabra “feminista” ha quedado destruida, el aire se ha despejado. Y en este aire claro ¿qué vemos? Hombres y mujeres que trabajan juntos por la misma causa. También se ha dispersado la nube que cubría el pasado. ¿Para qué luchaban en el siglo XIX aquellas extrañas mujeres muertas, con sus gorros y sus chales? Por la misma causa por la cual luchamos ahora. “Nuestro reclamo no era solamente por los derechos de las mujeres” –es Josephine Butler quien habla– “sino que era más amplio y más profundo; era el reclamo por los derechos de todas las personas –todas las mujeres y todos los hombres– a que se respetaran en ellas los grandes principios de la Justicia, la Igualdad y la Libertad”. Esas son las mismas palabras de usted, Señor, su mismo reclamo. Las hijas de los hombres con educación que fueron llamadas “feministas”, con su consiguiente resentimiento, eran de hecho la vanguardia de su movimiento, Señor. Combatían al mismo enemigo contra el que usted lucha, y por las mismas razones. Combatían la tiranía del Estado patriarcal, de la misma manera que usted lo hace contra la tiranía del Estado fascista.¹⁵

Así, en su defensa del derecho de las mujeres a ganarse la vida, Virginia Woolf se desmarca del victimismo. Se vuelve evidente que ella pensaba

14. “Tocar el timbre de las casas y salir corriendo. Esta expresión ha sido acuñada con la finalidad de designar a aquellas personas que utilizan palabras con el deseo de herir y, al mismo tiempo, no ser descubiertas. En una época de transición en la que muchas cualidades cambian de valor, se necesitan nuevos términos que expresen nuevos valores. La vanidad, por ejemplo, que parece llevar a graves complicaciones de crueldad y tiranía, a juzgar por las pruebas que se ven en el extranjero, todavía se enmascara con una locución que solo tiene asociaciones triviales. El *Diccionario de Oxford* necesita un suplemento” (Woolf, 2006, p. 208, n. 11).

15. La traducción es mía, al igual que las demás frases de Woolf en español.

que derrocar al patriarcado era algo que no solo competía a las mujeres, sino también a los hombres, que se beneficiarían de ello. En ese sentido, Woolf se deslinda de las posturas sectarias de las feministas mujeristas y reivindica claramente la necesidad de conseguir la igualdad entre las mujeres y los hombres por medio de la educación de ellas y su ingreso al mundo asalariado. Por eso, más allá de criticar el ominoso panorama bélico, la propuesta de Virginia Woolf consiste en manifestar la necesidad de un proceso de reeducación y nuevas leyes relativas a una cooperación social y económica que pudiera transformar la sociedad. Y puesto que las mujeres apoyan al patriarcado sin remedio cuando dependen económicamente de los varones, aboga por que tengan responsabilidades políticas y económicas, con igualdad de trato y de oportunidades. Su anhelo era una transformación social radical. En ocasiones su ironía no era detectada, como cuando puso el irónico título “Las mujeres deben llorar, o unirse contra la guerra” a la versión periodística que escribió sobre *Tres guineas*, y se publicó en el *Atlantic Monthly* en 1938.¹⁶

Han transcurrido más de 75 años de la publicación de *Tres guineas*, y su repercusión en los feminismos posteriores ha sido notable.¹⁷ No solo su pacifismo contagió a los grupos de mujeres, sino que su rechazo a las celebraciones, sus protestas contra la censura y su desprecio por las actitudes pomposas marcaron un estilo del feminismo ilustrado, interesado en alentar discusiones sobre la civilización y la barbarie. Woolf siempre insistió en las causas domésticas y educativas de la guerra, y las feministas actuales han retomado ese eje de reflexión.

En la actualidad, ¿cuál es la vigencia de su reflexión? Es evidente que el panorama que pintó Woolf ha cambiado en algo esencial: el acceso de las mujeres a la educación superior. Ya son mayoría los países en que se aprecia una mayor presencia y permanencia de las mujeres en el sistema educativo, especialmente en el sector terciario. Pese a los altos niveles de educación de éstas, no se han eliminado las desigualdades en el mercado del trabajo y en el ámbito doméstico. Las diferencias salariales entre los

16. Jane Marcus refiere que “Women Must Weep - Or Unite Against War” apareció en dos números, el de mayo de 1938 y el de junio de 1938 (2006, p. 161).

17. Es amplísima la bibliografía de estudios sobre Woolf, y en concreto sobre *Tres guineas*. Véase especialmente las bibliografías que aparecen en Black (2004) y Marcus (2006).

sexos se sostienen, e incluso en varios rubros no se otorga igual salario por igual trabajo. Asimismo, el trabajo doméstico, no asalariado, sigue siendo responsabilidad casi exclusiva de las mujeres, que siguen sin percibir una retribución económica por realizarlo.

Además, si miramos a nuestro alrededor, constatamos que por varias razones *Tres guineas* se sostiene como una crítica vigente de las relaciones entre las mujeres y los hombres. Tal vez el aspecto más radical de la crítica de Virginia Woolf sea que muestra el vínculo entre la cultura y la política. Especialmente sobrecogedora es su idea de que el fascismo está a la vuelta de la esquina y que va de la mano con el machismo. En América Latina, las dictaduras militares han comprobado dolorosamente lo acertado de su observación respecto de que los regímenes fascistas tienden a marcar las divisiones entre los sexos, y a que el fascismo está alimentado por el machismo de todos los días. Pero tal vez lo más importante, y lo que más nos cuestiona a las mujeres, es que en *Tres guineas* Virginia Woolf no solo establece una analogía entre la tiranía del Estado patriarcal y la tiranía del estado fascista, sino, sobre todo, argumenta que no hay tiranía sin complicidad. Este señalamiento coincide con lo que Pierre Bourdieu define como “violencia simbólica”, y es un eje fundamental que devela el vínculo entre el impulso a la guerra y las actitudes de género.¹⁸ Woolf saca a la luz la complicidad de muchas mujeres en la reproducción y promoción de los sentimientos nacionalistas y bélicos, y su conclusión antiesencialista es tajante: ni todas las mujeres son pacifistas, ni todos los hombres belicistas. Por cierto, Bourdieu cita la idea de Woolf en *Tres guineas* sobre el “poder hipnótico de la dominación” (Bourdieu, 2000, p. 12) y en varias ocasiones le reconoce su talento para hacer evidente, o sea, para objetivar “la operación propiamente simbólica cuyo producto es la división entre los sexos” (Bourdieu, 2000, p. 13)

Pero si todavía hoy la lectura de *Tres guineas* sigue siendo tan estimulante es no solo por la maravillosa malicia con la que está escrito, sino fundamentalmente por la vigencia de su análisis, que sugiere que los mundos público y privado están inseparablemente conectados: “Las

18. Para Bourdieu (2000) la violencia simbólica es aquella que se ejerce con el consentimiento y/o la complicidad de quien la sufre, ya que al tomarla como “natural”, es incapaz de decodificarla.

tiranías y las servidumbres de uno son las tiranías y las servidumbres del otro”. Además, junto a la dolorosa observación del vínculo entre el fascismo y la subordinación de las mujeres, que ella definió como “fascismo cotidiano”, se encuentra lo que ha sido considerado su argumento más potente, que ejemplifica la forma como Virginia Woolf comprendía la actividad política de las mujeres como *outsiders*: su alegato antinacionalista. Con tres frases lanza la provocación de que las mujeres no pueden ser patriotas en un país que las discrimina y excluye: “As a woman, I have no country. As a woman I want no country. As a woman my country is the whole world” (Woolf, 2006, p. 129).¹⁹

Tal vez lo más polémico de su ensayo sea justamente su internacionalismo, que hoy, de cara a la dolorosa situación de las personas que se ven obligadas a migrar, cobra una vigencia impresionante. Todos los seres humanos somos habitantes del mundo y, como bien expone Virginia Woolf, el mundo es el país de todos.

Al igual que esta escritora lo hizo en su tiempo, hoy tenemos necesidad de expresar nuestro profundo desacuerdo político contra la guerra y la marginación, en todas sus expresiones. El estallido de conflictos étnicos, religiosos y nacionalistas parece ser el horizonte del futuro y, ante la multiplicación de las diferencias y el surgimiento de nuevos antagonismos, los seres humanos tendríamos que encontrar la manera de aceptar la diversidad, sin que eso conduzca a enfrentamientos sangrientos. Además, ante las aberrantes restricciones a los *outsiders* de hoy –indígenas, migrantes, transexuales, herejes de todo tipo– convendría poner en circulación, reformulándola, la emocionante frase internacionalista de Virginia Woolf: como ser humano, no tengo país. Como ser humano no quiero país; como ser humano, el mundo entero es mi país.

Bibliografía

Black, Naomi (2004). *Virginia Woolf as Feminist*. Nueva York: Cornell University Press.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

19. “Como mujer, no tengo país. Como mujer no deseo tener país. Como mujer mi país es todo el mundo”.

Glendinning, Victoria (2006). *Leonard Woolf. A Biography*. Nueva York: Free Press.

Lee, Hermione ([1996] 1999). *Virginia Woolf*. Nueva York: Vintage Books.

Marcus, Jane (2006). Introduction. En Virginia Woolf, *Three guineas*. Orlando: Harcourt Books.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1988). Can the Subaltern Speak? En Cary Nelson and Lawrence Grossberg (eds.), *Marxism and the Interpretation of Culture*. Champaign: University of Illinois Press.

Woolf, Virginia ([1938] 2006). *Three guineas*. Orlando: Harcourt Books.

Woolf, Virginia ([1938]1979). *Tres guineas*. Buenos Aires: Sudamericana.

Woolf, Virginia ([1938] 1999). *Tres guineas*. Barcelona: Editorial Lumen.

Woolf, Virginia (1977-1984). *The Diary of Virginia Woolf*. 5 vols. Londres: Hogarth Press.

Woolf, Virginia (1975-1986). *Letters*. 6 vols.. Londres: Chatto & Windus.

Rosario Castellanos, feminista a partir de sus propias palabras*

Rosario Castellanos fue una gran feminista.¹ La mayoría de quienes lo afirmaron antes, lo hicieron a partir del análisis de la rica obra literaria de esta chiapaneca universal; y hay quienes lo concluyen con base en la tesis de Maestría en Filosofía que la autora presentó a los 25 años de edad, el 23 de junio de 1950, tres años antes de que las mexicanas obtuvieran el derecho de votar. Elena Poniatowska asegura que con esa tesis, titulada “Sobre cultura femenina”, Castellanos “establece el punto de partida intelectual de la liberación de las mujeres en México” (Pacheco, 1974, p. 7).² Es de notarse que la joven Rosario escribió su tesis sin haber leído *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, publicado en París un año antes.³ La historiadora Gabriela Cano (2012) considera que la tesis es un claro ejemplo de lo que Mary Louise Pratt (2000) llama el “ensayo de género”, o sea, una reflexión crítica que discute el estatuto de las mujeres en sociedad y que confronta la pretensión masculina de monopolizar la autoridad intelectual. Medio siglo después de presentada la tesis, el Fondo de Cultura Económica la publicó a instancias de Cano, con un prólogo de la historiadora que ubicaba el momento histórico en que se

* Extraído de Lamas, Marta (2017). Rosario Castellanos, feminista a partir de sus propias palabras. En *LiminaR. Estudios Sociales y Humanísticos*, XV(2), 35-47.

1. Este no es un análisis literario sino, como su título indica, un acercamiento al feminismo de Rosario Castellanos a partir de algunos de sus textos.

2. En el prólogo a la recopilación de artículos periodísticos que José Emilio Pacheco preparó pocos meses antes de la muerte de Castellanos.

3. Este dato lo consigna Andrea Reyes, en su entrevista con Dolores Castro, la gran amiga de Rosario (2013, p. 165).

presentó la tesis y sus influencias intelectuales. *Sobre cultura femenina* es una tesis sólida desde un punto de vista académico. En ella Castellanos desmonta eficazmente el pensamiento machista y androcéntrico de diversos filósofos y escritores en torno a lo que han dicho sobre las mujeres. Con su célebre ironía, Castellanos expone en qué consiste la cultura femenina, y el salón de examen se “inunda de risas” (Cano, 1992, p. 253).⁴ Algunas personas no captan la sutileza de su crítica, y piensan que Rosario avala las consideraciones machistas sobre la inferioridad de las mujeres. ¡Craso error! Luego de desnudar el sexismo y la misoginia de varios autores, ella señala que no le queda más remedio que recurrir a “la propia tentativa, a la propia labor, al propio hallazgo” (Castellanos, 2005, p. 79). Rosario dice que le intriga que:

La mayor parte de las mujeres están muy tranquilas en sus casas y en sus límites sin organizar bandas para burlar la ley. Aceptan la ley, la acatan, la respetan. La consideran adecuada. ¿Por qué entonces ha de venir una mujer que se llama Safo, otra que se llama Santa Teresa, otra a la que nombran Virginia Woolf, alguien (de quien sé en forma positiva que no es un mito como podrían serlo las otras y lo sé porque la he visto, la he oído hablar, he tocado su mano) que se ha bautizado a sí misma y se hace nombrar Gabriela Mistral, a violar la ley? (2005, p. 84).

Ella no quiere, “como hacen las y los feministas, defenderlas a todas mencionando a unas pocas” (2005, p. 84). Por eso, a la pregunta que ella misma se formula: “¿Hay un modo de pensar específico de nosotras?” (2005, p. 86), responde: “Los más venerables autores afirman que es una intuición directa, oscura, inexplicable y, generalmente, acertada. Pues bien, me dejaré guiar por mi intuición” (2005, p. 86).

Esa tarea que Castellanos emprende con eso que califica de “intuición”, la acompaña de un ejercicio irónico de erudición, y así coincide con lo que también señala Simone de Beauvoir: la diferencia que vemos

4. Amigos de Castellanos y estudiosos de su obra coinciden en destacar su característica ironía (ver como ejemplos, Megged, 1984 y Amador, 2006).

socialmente entre las mujeres y los hombres no se deriva de la biología o de una incapacidad congénita, sino de un encauzamiento distinto de la energía y el espíritu. Para los varones, la producción de cultura es la vía para trascender en el mundo, mientras que la maternidad lo es para las mujeres. Su perspicacia feminista guía su pluma y la lleva a elaborar una reflexión que gira principalmente en torno a los efectos del mandato cultural de la feminidad en las mujeres. Rosario Castellanos escribe mucho sobre mujeres, sobre sus emociones, sobre cómo viven el amor, el matrimonio, la maternidad, la soledad; y, en sus textos, ella recuerda su infancia de soledad, rechazo y discriminación, exhibe sus heridas amorosas y expresa su anhelo de maternidad. La escritora aborda así los temas centrales de la crítica feminista. Junto con las mujeres que pueblan su obra literaria –novelas, cuentos y poesías– y sus ensayos, Castellanos analiza la obra de otras autoras, y las vuelve figuras cercanas y entrañables. Coincide con De Beauvoir en que el estudio de los mitos en una cultura es una vía para decodificar las actitudes sociales ante las mujeres, y analiza críticamente las tres figuras míticas de la mujer en México: la Malinche, la Virgen de Guadalupe y sor Juana (Castellanos, 1998c).

Todo autor es la suma de sus obsesiones. La vida, las pasiones y los dolores de Rosario Castellanos resuenan en sus poemas, en sus narraciones literarias y en sus colaboraciones periodísticas. Según cierta crítica literaria, lo que distingue la escritura de Rosario Castellanos es que integra una intelectualidad femenina con una textualidad femenina (Zamudio y Tapia, 2006). Maureen Ahern apunta que Castellanos creó un discurso intrínsecamente femenino (1988, p. 36), y que la forma en que nuestra escritora aborda su tratamiento de las mujeres en México es no solo una vía eficaz para explicar los mitos culturales, sino también para escribir un tipo nuevo de literatura (1988, p. 43). Este proceso de escribir asumiéndose como mujer, sin resbalar al estereotipo, no fue fácil ni indoloro pues, como señaló Carlos Monsiváis, ella tuvo que “librar un combate explícito por su derecho a no confinarse en una literatura profesionalmente ‘femenina’” (1992, p. 321). El autor considera que, a partir del sarcasmo y la distancia crítica, Rosario “destruye memorablemente muchas de las trampas y prisiones de la ‘sensibilidad femenina’ y escribe una poesía admirable, despojada de cualquier velo retórico, directa,

crítica... una poesía claramente autobiográfica, pero no poesía ‘confesional’” (1992, p. 322). Según Elena Poniatowska (s.f.), Rosario protesta del único modo que sabe: escribiendo; y así se va convirtiendo en una gran poeta y una narradora impresionante. Los amplios estudios en torno a sus textos confirman esa justa apreciación. Pero además de su espléndida obra literaria, Rosario Castellanos escribe en periódicos y revistas, y precisamente ahí se encuentran diáfanos ejemplos de su feminismo. Ella registra con agudeza eso que el feminismo contemporáneo denomina la construcción del “género” (Lamas, 2016); o sea, ese conjunto de creencias culturales sobre “lo propio” de las mujeres y “lo propio” de los hombres, que se expresa en “usos y costumbres”, y lo critica de manera nada complaciente. Gracias a la valiosa labor de Andrea Reyes al investigar y recopilar sus escritos periodísticos, hoy contamos con abundantes e indiscutibles pruebas de su feminismo. Reyes buscó, desenterró y, como ella misma dice, “rescató” un amplio número de documentos que no habían sido incluidos en ninguna de las antologías y bibliografías previas: muchos de los que Castellanos publicó en *Excélsior* y otros más desperdigados en suplementos y revistas literarias. Al inicio de su labor, Reyes buscaba alrededor de cien ensayos, y al final encontró 338 que, sumados a los 179 ya publicados en antologías, hacen de la producción de Rosario Castellanos un total de 517 artículos periodísticos.⁵ Esta recolección en tres tomos –publicados en 2004, 2006 y 2007– congrega 399 textos bajo el título *Mujer de palabras. Artículos rescatados de Rosario Castellanos*. Nunca dejaré de agradecerle a Andrea Reyes su valiosísimo trabajo pues permite visualizar este aspecto menos conocido del pensamiento feminista de Rosario Castellanos. El título que Reyes le puso a su compilación, *Mujer de palabras*, lo tomó del poema “Pasaporte”:

¿Mujer de ideas? No, nunca he tenido una.
Jamás repetí otras (por pudor o por fallas mnemotécnicas)
¿Mujer de acción? Tampoco
Basta mirar la talla de mis pies y mis manos.

5. De ellos, algunos más largos fueron publicados en el “Diorama de la Cultura” de *Excélsior*, en la *Revista de la Universidad Nacional Autónoma de México* y en *Suma Bibliográfica*.

Mujer, pues, de palabra, No, de palabra no,
 Pero sí de palabras,
 muchas, contradictorias, ay, insignificantes,
 sonido puro, vacuo, cernido de arabescos,
 juego de salón, chisme, espuma, olvido.
 Pero si es necesaria una definición
 para el papel de identidad, apunte
 que soy mujer de buenas intenciones
 y que he pavimentado
 un camino directo y fácil al infierno (Castellanos, 1998b, p. 221).

Ahora bien, sin olvidar que el feminismo de Rosario Castellanos se expresa en toda su obra, en su poesía y literatura, destaca lo manifiesto en sus potentes artículos de crítica cultural y política. Ahí, ella mezcla su preocupación por la marginación de las mujeres, por su sumisión a conductas autodevaluatorias, por la enajenación de una maternidad mistificada y chantajista, y por las consecuencias negativas de la abnegación, con escenas de su propia vida cotidiana, en relatos divertidos donde se burla de sí misma.

Deslumbra la lucidez con que analiza la condición de las mujeres y las expresiones de eso que hoy calificamos como el mandato cultural de la feminidad. Tal lucidez recorre toda su obra y, como bien señaló Margarita García Flores (1979), es la materia misma de su vida. Justo esa lucidez la lleva a interpretar, sin conmisericordia alguna, su propia conducta y la de sus congéneres femeninas.

Eduardo Mejía (1998) relata que Raúl Ortiz y Ortiz, uno de los mejores amigos de Rosario, publicó *El eterno femenino* a la muerte de Castellanos. Ese texto generó mucha incomodidad, pues:

[...] en pleno auge del feminismo, pinta unas mujeres conformistas, a lo largo de la historia, con la supremacía masculina, impulsoras del machismo, contentas de no tomar decisiones, fascinadas de que las elogiara por su físico y no por sus méritos, encantadas con las torturas a las que deben someterse para agradecer al macho (Mejía, 1998, p. 9).

No es de extrañar la incomodidad y rechazo que esa obra suscitó entre quienes asumen el “mujerismo”.⁶

Aunque *El eterno femenino* reúne muchas de las críticas que Rosario ya venía realizando, su feminismo es más frontal en sus artículos periodísticos. En agosto de 1968 publica “La mujer, ¿ser inferior?” (Reyes, 2006, pp. 153-155), donde describe la feminidad como una forma de violencia simbólica. Se recordará que la violencia simbólica es la que las propias personas se aplican a ellas mismas. Según Bourdieu, es “violencia amortiguada, insensible, e invisible para sus propias víctimas, que se ejerce esencialmente a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y del conocimiento” (2000, p. 12). Rosario Castellanos percibe ese ejercicio de violencia de las propias mujeres contra sí mismas y señala:

[...] hasta qué punto se ha puesto en manos de las mujeres la defensa de un tipo de valores que las perjudican y las colocan en situación de inferioridad, y de cómo ellas han cumplido con un celo digno de mejor causa el papel de guardianas de la pureza de la tradición (Reyes, 2006, p. 153).

Nuestra escritora denuncia la manera en que la cultura va haciendo que el varón se convierta en victimario y la mujer, en víctima. Habla de la rivalidad entre la madre y la hija, de la ausencia de solidaridad entre mujeres, de la individualidad irreductible del narcisismo femenino. Todas esas cuestiones siguen vigentes, sin asumirse ni resolverse entre la mayoría de nuestras conciudadanas, incluso entre las propias feministas.

Además de sus duras apreciaciones sobre la forma en que tradicionalmente se asume la feminidad tradicional, desde muy temprano Rosario

6. “Por mujerismo entendemos la idea de que las mujeres, por el hecho de serlo, poseen ciertas virtudes que las hacen mejores que los hombres. No es mujerismo el hecho de dar prioridad política a las mujeres, sino concepciones reduccionistas y sectarias según las cuales solo las mujeres son capaces de cierto tipo de acción y por eso solo hay que trabajar con mujeres, ‘las verdaderas portadoras del cambio revolucionario’. Esta diferencia, por sencilla que parezca, es fundamental. Puesto que las mujeres, como grupo social –como género–, están en condiciones singulares de discriminación, opresión y explotación, es correcto plantearse un trabajo específico con ellas [...] al rechazar la idea de la ‘esencia femenina’ [del mujerismo] pensamos que el tema del feminismo no son las mujeres, sino las relaciones entre el género femenino y [el] masculino” (Lamas, 1990, pp. iii-iv).

Castellanos habla del feminismo, de las feministas, de la emancipación femenina e incluso se autodenomina feminista. Doy algunos ejemplos. Con 32 años de edad –en “Presencia de Concha Urquiza”, de 1957–, analiza la obra poética de la michoacana y suelta la idea de que: “en México la protesta femenina no ha sido nunca descarada y franca”, para además señalar: “No esperemos pues encontrar proclamas rebeldes de feministas emancipadas con deseos de hacer prosélitos” (Reyes, 2004, p. 70).

Se requiere de un amplio libro para dar cuenta de la cantidad de señalamientos, guiños y críticas feministas que se encuentran en los artículos periodísticos reunidos en *Mujer de palabras* (Reyes, 2004, 2006 y 2007). En estas páginas voy a referirme solo a algunos muy significativos. Rosario empieza a escribir en *Excélsior* en junio de 1963, y el 7 de diciembre de ese año publica una reseña de un estudio sobre la *Personalidad de la mujer mexicana*, que titula “Feminismo a la mexicana” (Reyes, 2004, pp. 247-250).⁷ En ese texto conjuga muchas de las preocupaciones feministas a las que dedicará su atención una y otra vez: la diferencia del trato familiar hacia las niñas y los niños, el desinterés por la educación de la niña, el terror a la soltería, la maternidad como realización social y el rechazo de los varones, que describe así: “la mujer que intenta ejercitar su voluntad, hacer uso de su inteligencia, realizar una vocación, sabe que corre un riesgo: la soledad. Los hombres huirán de ella por sus complejos” (Reyes, 2004, p. 249). Sin embargo, la crítica más dura que formula no se dirige a los varones, sino a las mujeres. Ella remata preguntando:

¿Quién es tu peor enemigo? El de tu oficio, dice el refrán. Y el oficio de mujer en México, que quizás es uno de los más duros, cuando ha pretendido un equilibrio mayor de las relaciones entre los sexos, ha encontrado la resistencia más enconada, no entre los hombres, sino entre las mismas mujeres. Ellas, aun las emancipadas, las creadoras, no aprovechan sus medios de expresión para una rebeldía franca sino apenas para un débil gemido, cuando no para predicar la abnegación, la humildad y la paciencia. Todavía los “hombres

7. Cuyo autor o autora es M. Loreto H., de quien Rosario asegura no tener idea de si se trata de una mujer o de un hombre (Reyes, 2004, p. 247).

necios que acusáis” de Sor Juana sigue siendo nuestra protesta más audaz. Habría que preguntarse por qué el feminismo, que en tantos otros países ha tenido sus mártires y sus muy respetadas teóricas, en México no ha pasado de una actitud larvaria y vergonzante. ¿Es masoquismo? ¿Es temor al ridículo? (Reyes, 2004, p. 250).

¡Esto lo escribe en 1963!, cuando todavía no se perfilaba siquiera lo que vendría a ser la segunda ola del feminismo, también llamada “movimiento de liberación de la mujer”. Durante varios años Castellanos publica artículos filosos sobre escritoras y acontecimientos políticos y culturales, dejando caer sus señalamientos feministas. Por ejemplo, en “Un bosquejo de Balaguer: las gobernadoras”, de 1966, relata el “caso insólito” del presidente dominicano a quien califica de “esa rarísima ave caribeña que abre, de par en par, las puertas de la vida pública para que tengan acceso a ellas quienes tradicionalmente habían permanecido, como con la pierna quebrada, en casa” (Reyes, 2004, p. 552). Y ante los nombramientos de gobernadoras de las provincias, que otorgó este político a mujeres que habían participado activamente en su campaña electoral, Rosario exclama: “¿Qué haremos las feministas autóctonas?” (2004, p. 552).

De 1969 sobresalen dos artículos –“El queso y la ratonera: la emancipación femenina” (Reyes, 2006, pp. 325-328) y “Feminismo 1970: curarnos en salud” (2006, pp. 378-381)– en los que critica tanto los esquemas de la cultura como la acción de algunas feministas. En el primero se burla ácidamente de la demagogia política sobre la “emancipación”, y dice que:

[...] la emancipación significa hasta ahora, fundamentalmente, no una hazaña de la voluntad, no una prueba de la aptitud, no un alarde de la inteligencia sino algo más difícil y más peligroso que todo eso: una proeza del equilibrio. Porque la mujer mexicana tiene que ser, de manera simultánea y ubicua, el cimiento inconmovible del hogar y uno de los pilares de la fábrica, de la oficina, del aula. Tiene que dedicar su atención –con la misma intensidad– al cuidado físico, moral e intelectual de sus hijos en proceso de desarrollo y a los problemas que le plantea su trabajo, su participación en la vida comunitaria, su examen de la realidad política en la que se supone

que es un factor determinante. Tiene que dividir su tiempo entre la consagración al esposo del que, según la fórmula sacramental, es compañera y no sierva. Por lo tanto debe actuar como interlocutora, como caja de ahorros, como objeto decorativo en las reuniones sociales, amén de proporcionar la ropa limpia, de mantener los botones en su lugar, de presentar la mesa puesta y cumplir, integra y satisfactoriamente, los deberes conyugales que por sabidos se callan (Reyes, 2006, pp. 325-326).

En el segundo, analiza los primeros grupos del nuevo feminismo en Estados Unidos, con muchos señalamientos acertados; solamente retomo aquel donde sostiene que estas feministas:

En su lucha rompen la imagen seductora que de la feminidad ha elaborado nuestra época (y que en esto se asemeja a todas las épocas anteriores). Destruyen tabúes que no han perdido aún el prestigio de lo sagrado y arrostran el riesgo de ser excesivas, de ser injustas y, sobre todo, de ser impopulares entre aquellas que deben constituir el núcleo de sus seguidoras (Reyes, 2006, p. 380).

¡Hay que leerlos completos!

En 1970, en una nota que titula “Casandra de huarache: la liberación de la mujer, aquí” (Reyes, 2006, pp. 561-564), Rosario se responde sobre la ausencia en México de feministas. El argumento es genial. Autonombrándose como profetisa autóctona, toma como referencia la gran marcha que se llevó a cabo el miércoles 26 de agosto de 1970 en varias ciudades de Estados Unidos, para celebrar los cincuenta años del voto obtenido por las ciudadanas norteamericanas en 1920, y formula una valoración sobre la ausencia de movilización feminista en nuestro país. Con su registro, se adelanta dos semanas al reportaje que otra pionera del feminismo mexicano, Marta Acevedo, publicó en *La Cultura en México*, con una pequeña introducción de Elena Poniatowska.⁸ El artí-

8. Acevedo viajó a California para atestiguar la marcha en San Francisco. Su reportaje se publicó con el título “Nuestro sueño está en escarpado lugar” el 30 de septiembre 1970, y se republicó en la revista *Debate Feminista* (1995).

culo de Castellanos inicia con el relato de la marcha, para seguir con un análisis político del feminismo en Estados Unidos, comentando la gama de las reacciones en México: “desde el choteo burdo y aún los juegos de palabras procaces, hasta el desgarramiento de las vestiduras ante este nuevo signo apocalíptico que anuncia la decadencia y quizá la muerte de nuestra cultura y de nuestra civilización” (Reyes, 2006, p. 562). Luego señala que todos esos comentarios tienen una característica común: se refieren a ese movimiento de liberación de la mujer en Estados Unidos como si estuviera “ocurriendo en el más remoto de los países o entre los más exóticos e incomprensibles habitantes del menos explorado de los planetas. Esto es, como si lo que está aconteciendo del otro lado del Bravo no nos concerniera en absoluto” (2006, p. 563); y finaliza con una demoledora crítica a las mujeres de su clase social:

A mí no me gusta hacerla de profetisa pero esta es una ocasión en que se antoja fungir como tal. (Aparte de que la profecía es uno de los pocos oficios que se consideran propios para señoras histéricas como su segura servidora). Y yo les advierto que las mujeres mexicanas estamos echando vidrio acerca de lo que hacen nuestras primas y estamos llevando un apunte para cuando sea necesario. Quizá no ahora ni mañana. Porque el ser un parásito (que es eso lo que somos, más que unas víctimas) no deja de tener sus encantos. Pero cuando el desarrollo industrial del país nos obligue a emplearnos en fábricas y oficinas, y a atender la casa y los niños y la apariencia y la vida social y, etcétera, etcétera, etcétera, entonces nos llegará la lumbre a los aparejos. Cuando desaparezca la última criada, el colchoncito en que ahora reposa nuestra conformidad, aparecerá la primera rebelde furibunda (Reyes, 2006, pp. 563-564).

Precisamente uno de los impulsos en la movilización política de las mujeres que conformaron la segunda ola feminista fue la confrontación con el trabajo del hogar, sobre todo para quienes ya trabajaban fuera de casa. Si el movimiento feminista tuvo tanta fuerza en Estados Unidos y en Europa fue, indudablemente, porque las mujeres como Rosario Castellanos –universitarias, profesionistas o funcionarias– no tenían

empleadas del hogar. Así, la confrontación con la carga de ocuparse de las labores del hogar fue un disparador del activismo entre esas mujeres de clase media. En su conclusión –“Cuando desaparezca la última criada, el colchoncito en que ahora reposa nuestra conformidad, aparecerá la primera rebelde furibunda”– condensa el análisis político que elabora el nuevo feminismo sobre la importancia del trabajo llamado doméstico (Costa y James, 1975). Al marcar la relevancia política de ese trabajo “invisible” coincide con Marta Acevedo (1995a), cuyo reportaje en el suplemento cultural de la revista *Siempre!* funcionó como un dispositivo alrededor del cual un grupo de mujeres empezó a reunirse con el modelo del pequeño grupo de autoconciencia para discutir el tema.

Este primer grupo de la segunda ola feminista en México salió a las calles con el nombre de Mujeres en Acción Solidaria el 10 de mayo de 1971, en una protesta por la celebración del Día de la Madre.⁹ Pero, una vez más, Rosario Castellanos se adelantó a esa expresión pública, pues su discurso de tres meses antes –15 de febrero– se convirtió en el punto de referencia de ese nuevo feminismo en México. Ese día, el PRI conmemoraba el Día *Nacional* de la Mujer, y se desmarcaba del festejo del 8 de marzo, Día *Internacional* de la Mujer. Rosario Castellanos pronunció un discurso en el Museo Nacional de Antropología frente a un numeroso grupo de mujeres destacadas y funcionarias, junto al presidente Luis Echeverría y su esposa, María Esther Zuno.¹⁰ Hoy sus palabras la consagran como la indudable precursora intelectual de la liberación de las mujeres mexicanas. Unos días antes, el presidente Echeverría había hecho que la nombraran embajadora en Israel por la gran admiración que provocaba en la pareja presidencial. Ella comunicó públicamente su designación cinco días después del acto en el museo en su columna editorial de *Excelsior*, con esa actitud burlona y menospreciativa que la caracterizó: “de pronto ¡zas! que me nombran embajadora” (Reyes, 2006, p. 661). El discurso que cimbró a los asistentes se publicó el 21 de febrero

9. Marta Acevedo relata ese episodio en “Lo volvería a elegir” (1995b).

10. Las otras tres oradoras participantes fueron Margarita Lainé de Zubiría, la senadora Aurora Ruvalcaba y la sinaloense Aurora Arrayales Sandoval. A Rosario Castellanos la nombran “la poetisa” (*El Universal*, 16 de febrero 1971).

en el suplemento “Diorama de la Cultura” de *Excélsior*, un día después del artículo donde contaba que había sido nombrada embajadora.

En ese discurso, titulado “La abnegación: una virtud loca” (Reyes, 2006), encontramos a una feminista que ha madurado y pulido ideas que venía germinando desde los años cincuenta. Eran ya cuatro lustros de una aguda observación de su entorno, a la que se agregaba una intensa reflexión y una labor escritural incesante, y todo ello acompañado de su consabida lucidez, que cuajaron en unas palabras que conmovieron o irritaron profundamente a las presentes. En sus líneas plantea, de manera radical, un vínculo entre la situación de las mujeres, el mandato de la feminidad y los problemas nacionales. Su estrategia es impecable. Empieza señalando que: “La aportación de la mujer a la cultura en México ha sido muy importante si la consideramos únicamente desde el punto de vista cualitativo” (Reyes, 2006, p. 663), o sea, el genio de sor Juana logra equilibrar el raquítrico panorama de las aportaciones femeninas. Pero como no son las excepciones las que sirven para dar cuenta del nivel cultural de la población, sino las estadísticas, ofrece una radiografía de la desoladora situación educativa de las mexicanas, incluso de las profesionistas. Ella señala que ese patético fenómeno debe tener una explicación, que no es la “de los antifeministas que decretan una inferioridad atribuible al sexo” (Reyes, 2006, p. 664), y propone otra explicación que despliega con gracia y agudeza.

Ante el interrogante sobre la razón por la cual es patente la ausencia de mujeres destacadas, Castellanos responde que:

El sexo, lo mismo que la raza, no constituye ninguna fatalidad biológica, histórica o social. Es solo un conjunto de condiciones, un marco de referencias concretas dentro de las cuales el género humano se esfuerza por alcanzar la plenitud en el desarrollo de sus potencialidades creadoras (Reyes, 2006, p. 664).

Esto es justo lo que hoy sostiene la gran mayoría de investigadores y científicos.

Para transmitir la audacia y la brillantez de sus palabras cito textualmente varios párrafos del discurso.

El primer argumento que acude a los labios de las feministas más airadas que reflexivas –al comparar su situación propia con la del hombre– es la exigencia de la igualdad. Una exigencia que en tanto que es metafísica, lógica y prácticamente imposible de satisfacer, proporciona un punto de partida falso y arrastra consigo una serie de consecuencias indeseables. Además de que, en última instancia, no es más que un reconocimiento del modelo de vida y de acción masculinos como los únicos factibles, como la meta que es necesario alcanzar a toda costa. No. Si nos proponemos construir un feminismo auténtico pero, sobre todo, eficaz, tenemos que partir de otros postulados, el primero de los cuales sería la investigación acuciosa, el conocimiento lo más exacto y puro que pueda alcanzarse del complejo de cualidades y defectos, de carencias y de atributos, de aspiraciones y limitaciones que definen a la mujer. Esta investigación va a conducirnos a un descubrimiento muy importante: el de que no existe la esencia de lo femenino. Porque lo que en una cultura se considera como tal, en otra o no se toma en cuenta o forma parte de las características de la masculinidad. Pero entonces, si no existe la esencia de lo femenino tendremos que admitir que lo que existe son las encarnaciones concretas de la feminidad (Reyes, 2006, p. 664).

Esta postura antiesencialista tiene coincidencias claras con el pensamiento de Simone de Beauvoir, y prefigura la postura que posteriormente asumirá la mayoría de las autoras feministas.

Rosario Castellanos aborda cuestiones centrales de hoy como el debate entre los feminismos que discuten sobre si hay que luchar por la igualdad o por la equidad. También acota que, en la problemática social, se encuentra una gran variedad de mujeres, por los diferentes estratos económicos, culturales y temporales existentes. Así desmonta el consabido recurso de hablar de “la mujer” y plantea que hay que distinguir entre las diversas situaciones y desarrollos de las mujeres. Ella contrapone algunos ejemplos, que van desde la indígena que pastorea ovejas a la estudiante de la Facultad de Ciencias, de la situación inhibida de la muchacha provinciana a la desenvuelta de la deportista, de la sirvienta que acaba de descubrir la licuadora a la de la azafata que recorre rutinariamente el mundo. Y subraya:

Pero todas están ligadas entre sí, por lo pronto, de las siguientes maneras: todas están sujetas a los derechos y obligaciones de una misma legislación; todas han heredado el mismo acervo de tradiciones, de costumbres, de normas de conducta, de ideales, de tabúes; todas están dotadas del mismo grado de libertad como para reclamar sus derechos si se les merman; como para cumplir o no con las obligaciones que se les imponen; como para optar entre la repetición de los usos ancestrales o la ruptura con ellos; como para aceptar o rechazar los arquetipos de vida que la sociedad les presenta; como para ampliar o reducir los horizontes de sus expectativas; como para no aceptar las prohibiciones o como para acatarlas (Reyes, 2006, p. 665).

De esta manera, al mismo tiempo que reconoce la fuerza del mandato de la feminidad y de sus usos y costumbres, también concibe una reivindicación de la igualdad ciudadana.

Luego toma al toro por los cuernos y expone:

En México, cuando pronunciamos la palabra “mujer” nos referimos a una criatura dependiente de una autoridad varonil. Ya sea la del padre, la del hermano, la del cónyuge, la del sacerdote. Sumisa a las decisiones ajenas, que regulan desde su aspecto personal hasta la elección del estado civil o de la carrera que va a estudiar o del trabajo al que se va a dedicar; adiestrada desde la infancia para comprender y tolerar los abusos de los más fuertes, pero también para restablecer el equilibrio interior tratando con mano fuerte a quienes se encuentran bajo su potestad, la mujer mexicana no se considera a sí misma –ni es considerada por los demás– como una mujer que haya alcanzado su realización si no ha sido fecunda en hijos, si no la ilumina el halo de la maternidad (Reyes, 2006, p. 665).

Y con su proverbial ironía plantea que el amor al hijo permite a quien lo siente: “Ascender, entre nubes de incienso, hasta las más altas cumbres de la abnegación” (2006, p. 666). Abnegación es una palabra que viene del latín, *ab negare*, y que significa negarse a sí misma. Rosario Castellanos

reflexiona sobre ello y suelta entonces su atinada provocación: “La abnegación es la más celebrada de las virtudes de la mujer mexicana. Pero yo voy a cometer la impertinencia de expresar algo peor que una pregunta, una duda: la abnegación ¿es verdaderamente una virtud?” (2006, p. 666).

Su respuesta a esa inquietante pregunta pone en evidencia las consecuencias negativas de la abnegación, no solo en la criatura sino también en otros integrantes de la familia:

Mas para la abnegación de la mujer mexicana no bastan los hijos. Se propina también a los demás miembros de la familia: al marido al que se convierte en un tirano doméstico quien, si no acierta a defenderse, se encuentra de pronto despojado hasta de la más mínima responsabilidad (Reyes, 2006, p. 667).

Al calificar de “loca” esa supuesta virtud Castellanos previene que:

[...] para su locura no existe entre nosotros otra camisa de fuerza más que la ley [...] Todas las disposiciones legales que hemos ido elaborando a lo largo de nuestra historia tienden a establecer la equidad –política, económica, educativa, social– entre el hombre y la mujer. Y no es equitativo –y por lo tanto tampoco es legítimo– que uno de los dos que forman la pareja dé todo y no aspire a recibir nada a cambio. No es equitativo –así que no es legítimo– que uno tenga la oportunidad de formarse intelectualmente y al otro no le quede más alternativa que la de permanecer sumido en la ignorancia. No es equitativo –y por lo mismo no es legítimo– que uno encuentre en el trabajo no solo una fuente de riqueza sino también la alegría de sentirse útil, participe de la vida comunitaria, realizado a través de una obra, mientras que el otro cumple con una labor que no amerita remuneración y que apenas atenúa la vivencia de superfluidad y de aislamiento que se sufre; una labor, que por su misma índole precedera, no se puede dar nunca por hecha. No es equitativo –y contraría el espíritu de la ley– que uno tenga toda la libertad de movimientos mientras el otro está reducido a la parálisis. No es equitativo –luego no es legal– que uno sea dueño de su cuerpo

y disponga de él como se le dé la gana mientras el otro reserva ese cuerpo, no para sus propios fines, sino para que en él se cumplan procesos ajenos a su voluntad. No es equitativo el trato entre hombre y mujer en México (Reyes, 2006, p. 667).

La equidad es, justamente, la igualdad con reconocimiento de las diferencias. Resulta innovador y visionario el uso de Castellanos del término “equitativo”. Ella denuncia: “Pero nos damos el lujo de violar la ley para seguir girando, como las mulas de noria, en torno a la costumbre. Aunque la ley se haya hecho, y lo sepamos, para corregir lo que la costumbre tiene de obsoleto, de viciado y de injusto” (2006, pp. 667-668). No resbala al victimismo y, muy en su línea de criticar la complacencia femenina, lanza otra provocación:

Si la injusticia recae aún en las mujeres mexicanas, no tienen derecho a quejarse. Ellas lo han escogido así. Ellas han despreciado las defensas jurídicas que tienen a la mano. Ellas se niegan a asumir lo que los códigos les garantizan y la Constitución les concede: la categoría de personas (Reyes, 2006, p. 668).

Para terminar, cierra su discurso con un giro hacia un horizonte positivo:

Pero no hay por qué desesperar. Cada día una mujer –o muchas mujeres– (¿quién puede saberlo, puesto que lo que ocurre, ocurre en el anonimato, en la falta de ostentación, en la modestia?) gana una batalla para la adquisición y conservación de su personalidad. Una batalla que para ser ganada, requiere no solo de lucidez de la inteligencia, determinación en el carácter, temple moral, que son palabras mayores, sino también de otros expedientes como la astucia y, sobre todo, la constancia. Una batalla que al ganarse está gestando seres humanos más completos, uniones más felices, familias más armoniosas y una patria integrada por ciudadanos conscientes para quienes la libertad es la única atmósfera respirable y la justicia el suelo en el que arraigan y prosperan, y el amor el vínculo indestructible que los une (Reyes, 2006, p. 668).

La ovación estalla. El presidente Echeverría la felicita. María Esther Zuno la abraza, visiblemente conmovida. El secretario de Educación, Víctor Bravo Ahuja, y el rector de la UNAM, Pablo González Casanova, se muestran un tanto desconcertados. Las mujeres asistentes al acto siguen aplaudiendo a rabiar y Rosario Castellanos, que acaba de poner una bomba expansiva en los cerebros de muchas de ellas, sonrío plácidamente.

Hoy en día sorprenden la vigencia y la radicalidad de su discurso, pero también abruma pensar que lo que ella analizó y denunció hace ya casi medio siglo, persiste todavía en las formas de actuar y de pensar de millones de mexicanas. La lectura de “La abnegación, una virtud loca” (Reyes, 2006, pp. 663-668) es muy aleccionadora, pues con su tradicional lucidez, Rosario Castellanos rechaza el victimismo, reivindica la necesidad de terminar con la autocomplacencia femenina y propone que las mujeres se responsabilicen por sus vidas, que dejen de ser “parásitos”. Ahora bien, después del discurso, la reflexión feminista de Rosario Castellanos se sigue expresando abiertamente en sus artículos periodísticos. Desde Tel Aviv –donde muere tres años después, en agosto de 1974– persiste en su crítica a la forma tradicional y enajenada de la feminidad. Una muestra: al develar los ejes argumentativos de sus tres cuentos y una novela corta que se encuentran en *Álbum de familia*. Satisfacción no pedida, aprovecha al personaje de Justina para discurrir una despiadada descripción de las mujeres enajenadas. Justina:

[...] lo ignora todo en relación consigo misma y con quienes la rodean. Habita esa especie de limbo que constituye el ideal que persigue la educación femenina en nuestros días. La mujer que abandona ese limbo es para entrar en el infierno de la lucidez. Una lucidez que hay que graduar, que hay que disminuir, que hay que, definitivamente, aplastar. Pero que a veces insiste en renacer. Y de pronto hace el balance de una existencia entera en una sola palabra: fracasada, fracasada, mediocre (Reyes, 2007, p. 62).

Castellanos concluye su lapidaria descripción al recordar que, ya lo ha dicho Sartre, “el hecho de salvarse no es un asunto individual, es un asunto

colectivo. Y dentro de una sociedad enajenada una de las criaturas más enajenadas, como lo es la mujer, no tiene acceso a la autenticidad, ni siquiera por la vía de la creación” (Reyes, 2007, p. 62).

Rosario Castellanos se desespera ante las abnegadas mujercitas mexicanas, a las cuales dirige sus saetas. En “Casa y potro... La señora avestruz hace su nido”, con humor, se ríe de ella misma, y sigue asumiéndose feminista. Ya en su cargo de embajadora relata la incomodidad que siente ante las preguntas sobre asuntos domésticos que los otros diplomáticos le formulan: “Con una susceptibilidad hipersensibilizada por la experiencia yo empecé a sospechar que mis colegas reservaban, exclusivamente para mí, estos temas de conversación en vista de que soy mujer y... claro. ¿Antifeministas? Me pregunté afilando mis garras” (Reyes, 2007, p. 162). Luego comprueba que también entre los embajadores varones lo doméstico era un tema importante de conversación.

Desde Israel siguió preguntando por la ausencia de activismo feminista en nuestro país, e increpó a sus congéneres: “Usted, señora, abnegada mujercita mexicana; o usted, abnegada mujercita mexicana en vías de emancipación: ¿qué ha hecho por su causa en los últimos meses?” (Reyes, 2007, p. 195). En 1972, en “Bandera femenina: la liberación del amor”, narra lo que está ocurriendo con las feministas en Estados Unidos, y pone en boca de una supuesta abnegada mujercita mexicana la creencia de que probablemente:

[...] el ejemplo de las norteamericanas sea imposible de seguir en México. ¡Nuestra idiosincrasia es tan diferente! Y también nuestra historia y nuestras tradiciones. El temor al ridículo nos paraliza y entendemos muy bien al poeta francés cuando confiesa que “por delicadeza, ha perdido la vida” (2007, p. 195).¹¹

Su percepción tiene indudables resonancias con el ya mencionado “Feminismo 1970: curarnos en salud”, donde dice: “Nosotras, al sur de la frontera del río Bravo, contemplamos la aventura desde lejos, como si el

11. Alude al poema “*Chanson de la plus haute tour*” (“Canción desde la torre más alta”), de Arthur Rimbaud (1854-1891): “*Oisive jeunesse/A tout asservie,/Par délicatesse/J’ai perdu ma vie* (Juvenil perezosa/a todo sujeta,/por delicadeza,/he perdido mi vida)”.

asunto no nos concerniera. Nos instala en esta certidumbre el hecho de que pertenecemos a otro país, a otro estilo de vida ¿pero tenemos razón en suponernos tan diferentes?” (Reyes, 2006, p. 380).

Por eso, luego señala que vale la pena pensar en lo que estaba pasando en Estados Unidos y comenzar a “curarse en salud” (2006, p. 381). La abnegada mujercita mexicana es su interlocutora imaginaria, e incluso Rosario Castellanos –en “Ni odio ni histeria: el estéril estallido emocional”, de 1972– arroja otra de sus típicas provocaciones al confesar: “A mí me tentaba la imagen, nunca bien realizada, de abnegada madrecita mexicana” (Reyes, 2007, p. 219).

Antes de su etapa como embajadora en Israel, Rosario Castellanos ya encarnaba la representación nacional de la mujer pensante y la escritora. La lejanía de nuestro país le regaló una mayor libertad pues, como sugiere Monsiváis, ella “termina harta de los papeles y de las imposiciones culturales, decidida a la libertad a partir de la conducta y los gestos espontáneos” (1992, p. 323).

Durante su labor como embajadora ella siguió mandando artículos rebosantes de aventuras personales y confesiones chuscas. Las referencias a sí misma persistieron, como en el texto “Entre pedir y dar: los caminos de la providencia”, donde recapitula sobre su destino y escribe: “Yo era niña y vivía en Comitán, Chiapas, en pleno siglo XVI. Lo que daba por resultado que en mi futuro no había más que una sopa. Cuando yo fuera grande yo iba a ser mujer” (Reyes, 2007, p. 267). En sus reflexiones feministas bullen sus vivencias personales, y Monsiváis, que comprende el valor de sus percepciones, la reivindica diciendo que “ella no confiesa, se limita a dar fe de que la intimidad no es vergonzosa ni inexpresable” (1992, p. 322). Pero además de mostrar aspectos de su intimidad, Castellanos elabora consideraciones políticas de una sutileza deslumbrante, como en “Juan Charrasqueado: tal día como hoy”, cuando disipa cualquier duda sobre su postura respecto de los varones y señala que “[...] la posibilidad de igualar –desde el punto de vista no biológico, sino puramente humano, por supuesto– a las mujeres con los hombres. Antes de meterme a averiguar si es posible, me gustaría estar segura si es deseable” (Reyes, 2007, p. 283). Ella rechaza tratar de parecerse a ese modelo de “hombre” cuyo sinónimo es el macho “porque es una empresa

titánica que consume las energías enteras de la existencia y las vuelca íntegramente en el vacío” (2007, p. 283). Esa reflexión también es muy de avanzada, y hace una crítica justo a lo que hoy señalan los estudiosos sobre el costo que tiene para los varones cumplir con los mandatos de la masculinidad hegemónica.

En 1973, en un artículo sobre el feminismo en Israel, relata un desayuno con Golda Meir y otras mujeres diplomáticas, y vuelve a consignar su obsesión con la imposible conciliación de dos formas de vida: la del “hada del hogar” –las amas de casa, las abnegadas y sufridas madrecitas universales– y la del ser humano libre que elige una carrera para “realizarse y cumplirse” (Reyes, 2007, p. 343). Ahí mismo –“Feminismo en Israel: las golondrinas y el verano”– recuerda lo dicho por Betty Friedan sobre la sujeción doméstica y la mística de la feminidad, pero cuando analiza la situación de las mujeres en ese país, sus avances y sus obstáculos, y la compara con el nuestro, dirá que en Israel “se respira mejor” (2007, p. 345). Sí, en Israel Rosario Castellanos vive un momento de plenitud. Luego de un susto terrible por una rara enfermedad infecciosa que tuvo a su hijo al borde de la muerte, en “Gabriel en el hospital: el valor de la vida” enuncia sucintamente su concepción de la felicidad y detalla: “la felicidad consiste en la coincidencia de lo que se quiere con lo que se debe y con lo que se puede” (Reyes, 2007, p. 286). No le duraría mucho esa afortunada coincidencia. De manera escalofriantemente premonitoria, un mes antes de morir electrocutada en su residencia diplomática al tratar de conectar una lámpara, escribe una frase estremecedora en “Decíamos ayer... Otra vuelta de tuerca”: “Me quedé prendida de la lámpara” (Reyes, 2007, p. 381).

Rosario Castellanos es el paradigma de un ser humano brillante y crítico, encerrado en un cuerpo que lo limita socialmente, de la misma forma en que describe a sor Juana en “Agnon en Nepantla” (Reyes, 2007), como una de esas “criaturas que han sido registradas en una fecha pero que se mueven y son otras dimensiones temporales. A quienes constriñen un espacio y reclaman otro espacio diferente” (2007, p. 55). En uno de sus poemas más famosos, “Meditación en el umbral”, Rosario hablará de su aspiración de alcanzar “otro modo de ser, humano y libre” (Castellanos, 1998a). Pero mientras llega a realizarse ese “otro modo

de ser”, ella oscila entre la señora decente y la feminista lúcida, entre la mujer desgarrada y la escritora famosa. Por eso, tal vez, en “De cómo hacerse famosa: a pesar de proponérselo” acepta: “Ya me acostumbré a permanecer en los umbrales” (Reyes, 2007, p. 377).

Elena Poniatowska comenta que uno de los entierros más tristes fue el de Rosario Castellanos en la Rotonda de los Hombres Ilustres del Panteón de Dolores, al cual acudieron Luis Echeverría y María Esther Zuno de Echeverría para acompañar al muy joven Gabriel Guerra Castellanos, hijo de la poeta con Ricardo Guerra. En agosto de 2017 se cumplirán 43 años de su muerte y su pensamiento sigue vivo, con palabras e ideas que nos conmueven e iluminan. Desde su tesis de la Facultad de Filosofía, Rosario Castellanos se propuso entender a esas pocas y excepcionales mujeres que optan por “otro modo de ser”, para:

[...] comprenderlas, averiguar por qué se separaron del resto del rebaño e invadieron un terreno prohibido y, más que ninguna otra cosa, qué las hizo dirigirse a la realización de esta hazaña, de dónde extrajeron la fuerza para modificar sus condiciones naturales y convertirse en seres aptos para labores que, por lo menos, no les son habituales (2005, pp. 85-86).

Probablemente no imaginó que ella también sería excepcional, que se “separaría del resto del rebaño” y que realizaría una hazaña literaria, de una riqueza y fuerza descomunal.

Hoy el legado crítico de Rosario Castellanos se perfila también como un punteo necesario en la agenda ético-política del feminismo mexicano. Entre las varias tareas que ella esbozó destacan dos: la de la autocrítica implacable para evitar la abnegación, el mujerismo y el victimismo, y la de la asunción de un feminismo lúcido y radical –que va a la raíz– y que, al visualizar los costos que tiene la masculinidad, es capaz también de incluir a los varones. Y si bien en la actualidad su nombre concita respeto y asombro, no dejo de lamentar que Rosario Castellanos debió de haberse sentido sola, muy sola, en su lúcido e inteligente feminismo.

Bibliografía

Acevedo, Marta (1995a). Nuestro sueño está en escarpado lugar. *Debate Feminista*, 12, 355-370.

Acevedo, Marta (1995b). Lo volvería a elegir. *Debate Feminista*, 12, 3-15.

Ahern, Maureen (1988). Introduction. En M. Ahern (ed.), *A Rosario Castellanos Reader*. Austin: University of Texas.

Amador, Diana (2006). Las grandes calumnias no se hacen sin fundamento. Ironía y extrañamiento en *El eterno femenino* de Rosario Castellanos. En R. Zamudio, Luz Elena y Margarita Tapia Arizmendi (eds.), *Rosario Castellanos. De Comitán a Jerusalén*. México: ITESM-Campus Toluca, FONCA-CONACULTA, UAEM, Bonobos Editores.

Bourdieu, Pierre (2000). *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.

Cano, Gabriela (1992). Rosario Castellanos: entre preguntas estúpidas y virtudes locas. *Debate Feminista*, 6, 253-259.

Cano, Gabriela (2012). Sobre cultura femenina de Rosario Castellanos. En Rosario Castellanos, *Sobre cultura femenina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Castellanos, Rosario (1989). Álbum de familia. En *Obras I* (narrativa). México: Fondo de Cultura Económica.

Castellanos, Rosario (1998a). Meditación en el umbral. En *Otros poemas, Obras II*. México: Fondo de Cultura Económica.

Castellanos, Rosario (1998b). Pasaporte. En *Viaje redondo, Obras II*. México: Fondo de Cultura Económica.

Castellanos, Rosario (1998c). Otra vez sor Juana. En *Juicios sumarios, Obras II*. México: Fondo de Cultura Económica.

Castellanos, Rosario (2005). *Sobre cultura femenina*. México: Fondo de Cultura Económica.

Dalla Costa, Mariarosa y Selma James (1975). *El poder de la mujer y la subversión de la comunidad*. México: Siglo XXI.

Franco, Jean (1994). *Las conspiradoras. La representación de la mujer en México*. México: Fondo de Cultura Económica.

García Flores, Margarita (1979). Rosario Castellanos: la lucidez como forma de vida. En *Cartas marcadas*. México: Difusión Cultural-UNAM.

Lamas, Marta (1990). Editorial. En *Debate Feminista*, 1, iii-vi.

Lamas, Marta (2016). Género. En Hortensia Moreno y Eva Alcántara (coords.), *Conceptos clave en los estudios de género*, tomo 1 (pp. 151-171). México: Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM.

Megged, Nahum (1984). *Rosario Castellanos. Un largo camino a la ironía*. México: COLMEX.

Mejía, Eduardo (1998). Rosario Castellanos, la voz del extranjero. Prólogo al T. II de *Obras* (poesía, teatro y ensayo). México: Fondo de Cultura Económica.

Monsiváis, Carlos (1992). La enseñanza del llanto. *Debate Feminista* 6, 319-324.

Pacheco, José Emilio (1974). La palabra [prólogo]. En Rosario Castellanos, *El uso de la palabra*. México: Ediciones de Excélsior.

Poniatowska, Elena (1980). Yo soy de nacimiento cobarde. He temido muchas cosas, pero lo que he temido más es la soledad. En *La Cultura en México*, 947, suplemento de la revista *Siempre!*, 1° de mayo. Reproducido en *Debate Feminista*, 6, 1992, 293-318.

Poniatowska, Elena (2004). Castellanos, precursora del feminismo en México. I y II. En *La Jornada*, 12 y 13 de septiembre.

Poniatowska, Elena (s. f.) Escribir; *mea culpa, mea culpa* [documento inédito].

Pratt, Mary Louise (2000). No me interrumpas: las mujeres y el ensayo latinoamericano. *Debate Feminista*, 21, 70-88.

Reyes, Andrea H. (comp.) (2004). *Mujer de palabras. Artículos rescatados de Rosario Castellanos*, tomo I, México: CONACULTA.

Reyes, Andrea H. (2006). *Mujer de palabras. Artículos rescatados de Rosario Castellanos*, tomo II, México: CONACULTA.

Reyes, Andrea H. (2007). *Mujer de palabras. Artículos rescatados de Rosario Castellanos*, T. III. México: CONACULTA.

Reyes, Andrea H. (2013). *Recuerdo, recordemos. Ética y política en Rosario Castellanos*. México: Universidad Autónoma de Chiapas.

Zamudio, Luz Elena y Margarita Tapia A. (eds.) (2006). *Rosario Castellanos. De Comitán a Jerusalén*. México: ITESM-Campus Toluca, FONCA-CONACULTA, UAEM, Bonobos Editores.

Leonard Woolf*

Hace medio siglo, el 14 de agosto de 1969, murió Leonard Woolf, a los 89 años. Muy admirado y respetado en su tiempo por su trayectoria como escritor político, socialista y pacifista, hoy se lo recuerda principalmente por haber sido el marido de Virginia. Ambos constituyeron un matrimonio muy poco convencional, como también lo fue la larga relación amorosa que Leonard sostuvo con Trekkie Ritchie Parsons posterior al suicidio de Virginia.

Leonard Woolf, que nació en Londres en 1880, era el tercer hijo de nueve en una familia judía que llevaba tres generaciones viviendo en Inglaterra. Estudió en Cambridge, y luego ganó un horrendo puesto de funcionario público en Ceilán (hoy Sri Lanka), donde permaneció de 1904 a 1911. Su trabajo lo llevó a desarrollar funciones de juez, agrónomo, agente aduanal, policía, e incluso veterinario. Encargado de mantener el orden de 40 mil tamiles y árabes, aprendió a hablar cingalés y tamil. Enfrentó brotes de fiebre biliosa hematórica en la población (*rindepest*), luchó contra traficantes de opio y se movió en bicicleta por kilómetros de selva. La brutal injusticia del sistema colonial lo volvió un antiimperialista, y después de seis años y medio le provocó tal crisis que aprovechó un permiso y regresó definitivamente a Inglaterra. Buscó en Cambridge a su gran amigo, Lytton Strachey, quién lo invitó a la Cambridge Conversazione Society, un elitista y secreto grupo de discusión político-literaria, que era apodado Los Apóstoles pues solamente

* Extraído de Lamas, Marta (1° de agosto de 2019). Leonard Woolf. *Nexos*.

aceptaba tener 12 integrantes. Cuando Lytton fue secretario, en octubre de 1902, Woolf se sumó a ese grupo de mentes selectas, como Bertrand Russell, E. M. Forster, G. H. Hardy, Desmond MacCarthy, G. E. Moore, John Maynard Keynes, Rupert Brooke y Thoby Stephen, el hermano mayor de Virginia. A partir de entonces se interesó por la hermana de Thoby, y empezó a cortejarla.

La joven Virginia se convertiría en la señora Woolf en 1912, cuando ya muchos pensaban que no se casaría. Ella vivió mucha presión familiar y social con el tema de que debía encontrar marido, en especial desde la muerte de su padre cuando ella tenía 22 años, edad más que apropiada para estar casada en esa época. Tuvo varios romances platónicos y algunos pretendientes, pero hasta sus 30 años encontró lo que ella buscaba: “El hombre a quien le pueda decir ciertas cosas” (Lee, 1996, p. 244)

Virginia Stephen era hermosa, mordaz, muy lectora, y venía de una familia con prestigio social e intelectual. Pero también era una mujer solitaria y triste, que hacía largas caminatas hablándose a sí misma. Tenía un historial de “enfermedad mental”, por una serie de depresiones y *breakdowns* (truenos emocionales), en los que los abusos sexuales por parte de sus medios hermanos mayores jugaron un papel. Ella escribió: “Los abrazos de George y el hecho de que mi padre nos dejó leer todo lo que queríamos, me enseñaron todo lo que se puede saber del sexo” (Lee, 1996, p. 153)

Leonard era un comprometido socialista, amante de los animales y apasionado de la literatura, que hizo una labor importantísima a favor de la paz mundial como impulsor de la Liga de las Naciones, un mecanismo de diálogo y concertación para prevenir la guerra, que fue el antecedente de la ONU. Además, fue la eminencia gris del partido laborista en Inglaterra, integrante del grupo Bloomsbury, gran amigo de John Maynard Keynes y un crítico implacable del imperialismo. Gran editor, también escribió más de una docena de libros de análisis sobre la cooperación internacional, el socialismo y la gobernanza de las naciones, una larga reflexión autobiográfica en cinco tomos, un libro de cuentos –*Stories of the East*– y dos novelas semiautobiográficas –*La Villa en la Jungla* y *Las vírgenes sabias*– la primera inspirada en su estancia en Ceilán y la segunda, un *roman à clef* sobre su noviazgo con Virginia.

Profundamente conmovida por su entorno, preocupada por la política, y con opiniones que defendía y que deseaba transmitir, Virginia Woolf fue una mujer excepcional. La lectura de su obra, sus diarios y su correspondencia nos devuelven a una feminista indignada por lo que vivía y veía. A pesar de que maldecía la política, no ignoraba lo que ocurría políticamente. Junto a Leonard seguía día a día los acontecimientos políticos, leía con avidez los periódicos y escuchaba las noticias en la radio. Ellos tuvieron una extraordinaria relación de apoyo y estímulo intelectual, todavía hoy rara. Se conocen varias historias de amor donde las mujeres renuncian a mucho en aras de la vida profesional de sus maridos. La de los Woolf es una historia paradigmática del caso contrario, donde el hombre hace una renuncia sustantiva en aras de la vida profesional de su esposa.

La biografía de Victoria Glendinning acerca de Leonard muestra el cuidado que él tuvo para ir protegiendo a Virginia, la forma en que decidió establecer la Hogarth Press, supuestamente como un *hobby*, pero también como una forma de terapia ocupacional para ella. Leonard consigna en sus memorias la decisión en 1915 de comprar una imprenta para “darle a Virginia una ocupación manual que la distraiga totalmente de su escritura” (Woolf, 1963, p. 233). Posteriormente diría que lo que les interesó al hacer una casa editorial fue “el aspecto inmaterial del libro, lo que el autor tenía que decir y cómo lo decía”. Hoy se reconoce la inmensa contribución de los Woolfs a la cultura literaria y artística del siglo XX, en especial al modernismo. A lo largo de los primeros 24 años, hasta la muerte de Virginia, publicaron 450 títulos. Empezaron con el propósito de publicar lo que las editoriales comerciales no podían o no querían publicar. Además, como tenían sus propias ideas acerca de qué hacía “atractivo” también por fuera a un libro, abandonaron el preciosismo de los diseños y el encuadernamiento típicos del momento. Sin embargo, consistente con la postura política de Leonard, la Hogarth Press no fue una editorial elitista para producir ediciones limitadas de un grupo íntimo de amigos.

Leonard subraya, una y otra vez en sus Memorias, la condición híbrida de la Hogarth Press, a la que nombra su *hippogriff* (animal mítico, mitad grifo y mitad caballo). Bajo su dirección, la Hogarth Press desarrolló

prácticas editoriales desconcertantes al mezclar amateurismo y profesionalismo. La autonomía era una prioridad para él y valoraba ofrecerles a los autores una alternativa a las editoriales comerciales. Al elegir a sus autores con un criterio agudo y riguroso, Leonard Woolf construyó una vía novedosa que tuvo la fuerza para competir en ventas: ni el tipo de pequeña editorial de amigos, ni las comerciales. John Lehman, su posterior socio, declara que él aprendió lo esencial del trabajo editorial de un hombre (Leonard) que creó su propio negocio, y que nunca permitió que se volviera tan grande como para que acabara con departamentos separados unos de los otros. Según Lehman, Woolf “tenía el punto de vista tanto de un autor como de un impresor que debía que ganarse la vida” (Southworth, 2010, p. 10).

Después de los primeros cinco años Leonard recibió muchas ofertas de compra o de asociación con otras editoras. Pero nunca aceptó. Su socialismo se expresó en la publicación de libros, folletos y colecciones acerca de asuntos políticos y sociales como una manera no solo de publicar textos modernistas que eran rechazados por otras editoriales sino también como una forma de terapia ocupacional para su mujer. Hombre atípico y sensible, Leonard Woolf comprendió muy pronto la genialidad de su frágil esposa, y no solo armó con rigor las condiciones de vida para que ella desplegara su talento como escritora, sino que además renunció a muchas cosas –entre ellas a una vida sexual activa– para acompañarla y cuidarla.

Virginia se suicidó a los 59 años, arrojándose al río Ouse, con el abrigo lleno de piedras. Habían estado casados 29 años y en la nota que le dejó decía estar segura que estaba enloqueciendo de nuevo, y que no quería ser una carga para él. También le declaraba que le debía toda la felicidad de su vida, y concluía: “No creo que ninguna otra pareja pueda haber sido más feliz que lo que nosotros hemos sido” (Glendinning, 2006, p. 324).

Leonard, que la sobreviviría 28 años más, continuó con su trabajo intelectual y político en el partido laborista y la Fabian Society, siguió siendo un agudo editor del *New Statesman* y *Political Quarterly*, recibió premios y reconocimientos, y afortunadamente no tuvo una viudez desconsolada. Dos años después del suicidio, a sus 62 años, se enamoró

perdidamente de Trekkie Ritchie, una pintora casada con Ian Parsons, un editor de Chatto & Windus, con el que Leonard mantuvo una relación profesional. Los Parsons eran un matrimonio bien avenido, que llevaba una divertida vida social en la que destacaban, pues bailaban juntos con gran estilo. Leonard cayó perdido por Trekkie, cuya personalidad era lo opuesto a Virginia: apolítica, alegre y deportista. En 1943 Leonard se mudó a la casa pegada a la de los Parsons, en Victoria Square, y ambos desarrollaron una rutina doméstica compartiendo mucho tiempo y muchas otras cosas. No hay que olvidar que tanto Leonard como los Parsons eran parte de ese sector que la sociedad inglesa consideraba bohemio, y que antes de la Segunda Guerra Mundial escandalizó por sus actitudes libertarias respecto del sexo.

El grupo Bloomsbury, al que Virginia y Leonard pertenecieron, fue considerado subversivo y extravagante por atreverse a experimentar no solo en el campo artístico sino también en sus modelos de relación, en sus propias vidas. Muchos de sus integrantes fueron pioneros sexuales y ostentaron el carácter “ilícito” de sus relaciones. El grupo Bloomsbury fue descrito como *“a circle of people who lived in squares and loved in triangles”* (Nicholson, 2002, p. 41). Aunque asumían una ética de trabajo, defendían la honestidad intelectual y tenían gran compromiso social, los integrantes del grupo Bloomsbury fueron considerados unos excéntricos radicales. Ellos se pensaban a sí mismos simplemente como “modernos”.

La relación entre Leonard y Trekkie se dio dentro de esos parámetros de “modernidad” y “bohemia”. Cuando en 1944 Ian fue enviado a combatir a Francia, Trekkie se fue a vivir a la emblemática Monks House con Leonard. Al regreso de su marido, ella volvió a la casa de Victoria Square. Leonard le escribió “Regresa, regresa, no puedo estar sin ti queridísima” (Adamson, 2001, p. 166). Trekkie estableció entonces una rutina: la semana la pasaba con Leonard y los fines de semana con Ian. Sin separarse de su marido, quien en paralelo inició una relación con Norah Smallwood, Trekkie sostuvo a lo largo de 25 años la relación con Leonard. Ella era 22 años más joven, y estaba llena de vida. Él se dedicó a promoverla como artista, la acompañó a exposiciones en galerías de arte, la llenó de regalos (entre ellos, un boceto de Rembrandt), y viajaron muchas veces

juntos. En 1946 pasaron sus primeras vacaciones en Wiltshire y Dorset, en 1948 en Penzance, y en 1949 en el norte de Francia. Rompiendo los códigos de discreción usuales de la burguesía victoriana, Trekkie llegaba de un viaje con Leonard y al día siguiente salía con Ian a otro. En 1957 viajaron a Israel y en 1960 Leonard, a sus 80 años, cumplió su sueño de regresar a Ceilán. La prensa registró la presencia de la señora Parsons como “su secretaria”, y mencionó que él la buscaba constantemente con la mirada.

En el último tomo de su autobiografía, Leonard escribe discretamente sobre ella, y apenas es posible entrever qué tipo de relación tenían. Sin embargo, sus cartas, publicadas hasta después de la muerte de ambos, son un conmovedor testimonio de su intensa pasión amorosa. La correspondencia con Trekkie, a la que llamaba *Tiger*, lo muestra como un amante juguetero, que intercambiaba mensajes eróticos con quien fue su pasión otoñal. Ella lo cuidó y acompañó hasta su muerte, y él le heredó todos sus bienes, excepto algunos legados para sus sobrinos.

Hombre tierno en lo íntimo y feroz en la política, Leonard Woolf tenía un lema con el cual guiaba sus acciones: *Justice and mercy*. Consideraba que la justicia y la clemencia eran el fundamento de toda sociedad civilizada, e incluía a la tolerancia dentro de la clemencia. Parecería que el destino le hizo justicia al regalarle la compañía amorosa de Trekkie esos cinco lustros finales de su vida. En *The Journey Not the Arrival Matters*, el quinto y último tomo de su autobiografía, Leonard Woolf enumeró los placeres de su vida: “comer y beber, leer, caminar y montar. Cultivar un jardín, los juegos de todo tipo, los animales de toda especie, la conversación, los cuadros, la música, la amistad, el amor, la gente” (Woolf, 1975, p. 182) y también señaló que “es posible encontrar enorme felicidad en el amor y el afecto mucho después de haber aceptado el hecho de que la pasión se acaba” (Woolf, 1975, p. 183).

Según una gran amiga de Leonard, Dadie Rylands, Trekkie “le dio los años más felices de su vida” (Adamson, 2001, p. xviii). Sin embargo, la propia Trekkie decía que Leonard se hubiera podido enamorar de cualquiera, porque “él tenía el hábito del amor” (Glendinning, 2006, p. 340).

Trekkie Ritchie Parsons murió 26 años después de Leonard, en 1995, a los 93 años.

Bibliografía

Adamson, Judith (ed.) (2001). *Love Letters. Leonard Woolf y Trekkie Ritchie Parsons (1941-1968)*. Londres: Chatto & Windus.

Glendinning, Victoria (2006). *Leonard Woolf. A Biography*. New York: Free Press.

Lee, Hermione (1996). *Virginia Woolf*. New York: Vintage Books.

Nicholson, Virginia (2002). *Among the Bohemians. Experiments in Living 1900-1939*. New York: William Morrow.

Southworth, Helen (2010). *Leonard and Virginia Woolf. The Hogarth Press and the Networks of Modernism*. Edimburgo: Edinburgh University Press.

Woolf, Leonard (1975). *The Journey not the Arrival Matters. An Autobiography of the Years 1939 to 1969*. Londres: Harcourt Brace Jovanovich.

Las creencias del feminismo*

Toda militancia choca contra una dificultad:
tomar en cuenta lo diverso de la realidad.

(Elisabeth Badinter).

La gran mayoría de las personas considera al feminismo como una lucha de mujeres que, a lo largo de distintas épocas y con especificidades locales, desarrollan protestas individuales y resistencias colectivas ante la injusticia de su subordinación social y política.¹ Para hablar hoy sobre las creencias del feminismo asumo que hay muchos feminismos, con variadas tendencias dentro del movimiento social, distintos postulados del pensamiento político y diversos enfoques de la crítica cultural, por lo cual resulta imposible hablar de “las creencias del feminismo” como

* Extraído de Lamas, Marta (2020). Las creencias del feminismo. En María del Carmen Servitje (ed.), *Genealogía crítica de la violencia. Hacia la liberación del espacio político-religioso del cuerpo de las mujeres*. México: Universidad Iberoamericana.

Agradezco a Regina Larrea, Leticia Cufre, Hortensia Moreno, Raquel Serur, Ana Luisa Liguori Y María Consuelo Mejía la lectura crítica que hicieron de este manuscrito. En especial, la perspectiva de Regina como abogada enriqueció mi reflexión y afinó aspectos de mi argumentación. Obviamente que las descargo de cualquier error o malinterpretación que yo haya hecho de sus señalamientos.

1. Algunos testimonios escritos dan cuenta del antiguo anhelo de justicia de las mujeres, como el famoso “Hombres necios que acusáis” de Sor Juana (1689). Pero será hasta finales del siglo XVIII que las mujeres cuestionarán la injusticia de su exclusión o su subordinación social, yendo más allá del lamento, la queja o la indignación, con argumentos políticos. En ese sentido, los dos antecedentes que marcan la aparición de un pensamiento que reclama derechos políticos, ciudadanos, educativos y laborales para las mujeres son la *Declaración de los Derechos de la Mujer y la Ciudadana* (1791), de Olympe de Gouges y la *Vindicación de los Derechos de las Mujeres* (1792), de Mary Wollstonecraft. Véase Freedman (2003) y Offen (2015).

una unidad. En estas páginas reflexiono sobre cómo dos creencias feministas –el mujerismo y el victimismo– impactan el actual entretejido discursivo respecto de la sexualidad y la violencia hacia las mujeres. Centro mi reflexión en un ejemplo paradigmático: la actual mezcla conceptual, política y legal que se hace entre comercio sexual y trata. Esta imprecisión conceptual, política y legal no es inocua ya que genera más violencia. Concluyo estas páginas con la esperanza de que las feministas seamos capaces de ver la diversidad que existe entre las mujeres y desmontemos tanto el mujerismo como el victimismo inscritos en muchas de nuestras conceptualizaciones e intervenciones. Solo así podremos tomar decisiones con más responsabilidad e incluso podremos acercarnos a un objetivo que compartimos con otros grupos sociales: el de reparar el tejido social de nuestro país, tan desgarrado hoy día.

El mujerismo

“Mujer” es un concepto que implica diferencias entre hembras y machos biológicos, pero que también encubre las diferencias que existen entre las mujeres. Esa es, justamente, la denuncia que hicieron desde los años ochenta y a lo largo de los noventa las feministas llamadas “de color” y las de los países del Tercer Mundo.² ¿Por qué hablar de “las mujeres”, como si tuvieran los mismos problemas, intereses y necesidades? O más bien, ¿qué implica hablar de “la Mujer” como simultáneamente el objeto y el sujeto de la política feminista? Las diversas tendencias feministas conciben a ese ente que socialmente llamamos *mujer* a partir de ciertas creencias que dan pie, a su vez, a discursos y prácticas contrapuestas. Las dos creencias que analizo aquí –mujerismo y victimismo– tienen que ver con uno de los debates más acuciantes dentro del feminismo: el del esencialismo. Dentro de este debate, el mujerismo sostiene que existe una esencia en las mujeres distinta de la de los hombres, y que dicha esencia está en el cuerpo, específicamente en la sexuación. Muchas feministas creen que es sustantivamente mejor que la esencia de los hombres.

2. Un buen panorama de la crítica al etnocentrismo feminista se encuentra en Mohanty (2003a y 2003b).

Indudablemente el cuerpo es la materia donde existe del ser humano, una entidad simultáneamente física y simbólica, y es el lugar donde se dan las vivencias, los intercambios afectivos y los pensamientos. Todos los razonamientos y las pulsiones, los deseos y las angustias, los placeres y los dolores, se experimentan en el cuerpo. Pero una cosa es saber que existe una sexuación diferenciada, y otra distinta es creer que hay sentimientos o capacidades asociadas con tal diferencia biológica.³ Los seres humanos somos entes bio-psico-sociales y no podemos ser comprendidos solamente por la sexuación de nuestros cuerpos. Biología, psiquismo y cultura fundan la condición humana, y el Yo es la instancia donde confluyen el cuerpo, la mente y la psique.

Al analizar el mundo y las relaciones de poder entre los hombres y las mujeres, desde la perspectiva que ve a la sexuación como una esencia, se cometen equívocos inquietantes, como el de afirmar, por ejemplo, que el pensamiento de los hombres es distinto al de las mujeres porque se lleva a cabo en un cuerpo sexuado de forma diferente (Boccia, 1990). Esta creencia esencialista ha dado pie a formulaciones culturales binarias, como la de que los hombres son racionales y las mujeres emocionales. Una reflexión no esencialista sobre los seres humanos toma en cuenta no solo su condición biológica sino también la diversidad de su estructuración cultural y la complejidad de su funcionamiento psíquico. Aquí el desafío intelectual radica en reconocer las implicaciones de la diferencia sexual al tiempo que se la despoja de sus connotaciones deterministas.⁴

La relevancia de este debate, más allá de la discusión académica, es que las feministas construyen su posicionamiento político y hacen sus intervenciones a partir de los enfoques –esencialistas o no– con los que conceptualizan a la mujer. El *mujerismo* que cree que la esencia de las mujeres las hace mejores que los hombres o más vulnerables que ellos,

3. Aunque la especie humana tiene una estructura sexuada (determinada por los cromosomas) hoy se sabe que los comportamientos masculinos y femeninos no están determinados por los hechos biológicos sino por una compleja dinámica psíquica y cultural. Una interesante puesta al día de la investigación científica sobre los límites biológicos de la sexuación se encuentra en Fine (2010).

4. Este desafío lleva, por ejemplo, a establecer condiciones jurídicas que reconozcan la diferencia que existe en el proceso de gestación, que se desarrolla exclusivamente en el cuerpo de las mujeres, por lo que se les debería otorgar el derecho a interrumpir un embarazo no deseado. La argumentación de ese derecho de la diferencia sexual la desarrolla el jurista Luigi Ferrajoli (1999).

resulta la perversión más insidiosa del feminismo. Al olvidar la diversidad sociocultural y la complejidad psíquica y centrarse en un solo determinante, yerra tanto en el diagnóstico como en las propuestas que plantea. Hay que aclarar que no es *mujerismo* el hecho de dar prioridad política a las mujeres pues, como grupo social, ellas están en condiciones singulares de discriminación, opresión y explotación. El planteamiento feminista de la necesidad de realizar un trabajo político específico con las mujeres es correcto y hay que deslindarlo del *mujerismo*.

Comprender la complejidad que constituye al ser humano es fundamental tanto para abordar el análisis de la situación de las mujeres como para construir un discurso político movilizador, siempre abierto a revisión. Pero como para promover un despertar políticamente distinto y mover subjetividades se necesita por lo menos una idealización mínima, de ahí la utilidad estratégica de hablar de “la mujer” como un sujeto político homogéneo. Ahora bien, cuando gran parte del movimiento feminista se plantea la necesidad de hacer política “como mujeres” ¿está haciendo un llamado esencialista? Las feministas hemos invertido muchísima energía (emocional y política) en debatir qué implica apelar a ese sujeto político universal: la Mujer (Riley, 1988). En su brillante análisis de las formas en que las mujeres legitiman su lenguaje público, Catherine Gallagher nos recuerda que lo que sacó a las mujeres a las calles, lo que las empujó a las distintas manifestaciones de la lucha feminista, desde las huelgas de hambre de las sufragistas hasta los enfrentamientos con la policía, fue “su sentimiento de lealtad hacia una comunidad de compañeras en el sufrimiento: en otras palabras, la solidaridad con un sujeto colectivo” (1999, p. 55). Por eso los llamados a una toma de conciencia con frecuencia visten ropajes esencialistas, con expresiones del tipo “tú, como mujer” o “nosotras”. Pero pasado ese primer momento, se requiere de una reflexión teórica para distinguir algo crucial: una mujer no puede representar a todas las mujeres. Ante esa creencia, que es una de las más comunes, Alessandra Bocchetti exclama: “¿Cómo es posible que se pueda hablar en nombre de todas las mujeres? Las mujeres son muchas, sobre todo son distintas entre sí, no son una categoría ni una clase. No es posible la delegación. No es posible la representación” (1990, p. 224). Una mujer habla marcada por una cultura, una clase social, una pertenencia

étnica, cierta sexualidad, una ideología política, una religión, en fin, una historia y una posición específicas.⁵ Entonces, ¿qué implica hablar de las mujeres como unidad política, con los mismos intereses y necesidades? Aunque el poder retórico del término “mujer” tiene que ver con ese sujeto colectivo, su uso acrítico conlleva un riesgo para la acción política, pues estrecha la perspectiva estratégica al concentrarse en un aspecto identitario. El “mujerismo” mistifica, y generaliza la creencia en que solo una mujer puede saber realmente qué le ocurre a otra mujer. Dicha suposición es errónea, no solo por “esencialista”, sino porque plantea la posibilidad de comprensión en la identidad, y no en el conocimiento.⁶ Por eso hay que vigilar el lenguaje: no es lo mismo hablar “como mujer” que hablar “desde un cuerpo de mujer”. Esta tenue distinción, plena de significado, resulta crucial para la forma en que se aborda la política y se evita el esencialismo mujerista.

Gayatri Chakravorty Spivak introduce una distinción muy atinada entre un esencialismo sustancialista y un esencialismo estratégico. Interpreto su idea de “el uso estratégico de un esencialismo positivista en un interés político escrupulosamente visible” (1989, p. 126, mi traducción) en el sentido de que, para movilizar políticamente a un sector de mujeres es válido convocarlas a hacer política “como mujeres”. Ahora bien, ¿cómo diferenciar entre un esencialismo estratégico y uno sustancialista, o sea, mujerista? La respuesta de Spivak es que, por un lado, para que verdaderamente se trate de un manejo estratégico, el uso político de la palabra “mujer” debe estar acompañado de una crítica persistente; si no hay crítica constante, entonces la estrategia se congela en una posición sustancialista. Por otra parte, no da igual quién emplea la palabra “mujer”; no es lo mismo una académica diciendo “yo, como mujer” que una vecina de barrio; la distancia entre una mujer que se atreve a decir “yo, como mujer” en el despertar de su conciencia ante los poderes establecidos, y una feminista con años de lecturas y discusiones, es la que media entre una declaración estratégica y una sustancialista (Spivak,

5. Angela Harris hace una aguda reflexión al respecto. Véase Harris (1990).

6. Y, como me señaló Hortensia Moreno, también excluye la posibilidad de que un hombre comprenda lo que le ocurre a una mujer.

1989). El punto a dilucidar es dónde están situadas las personas que hablan, y para qué fines se usa el concepto. El quién, el cómo y el para qué definen el qué. Ahí aparece la distinción de Spivak entre el esencialismo como un recurso retórico, y el esencialismo como punto de vista teórico y prescriptivo. Por eso, admitir que se requiere de un supuesto estratégico del cual partir –del tipo “todas las mujeres estamos oprimidas”– para facilitar procesos de apertura y comunicación, no es lo mismo que *creer* verdaderamente que todas las mujeres tienen las mismas vivencias.

El victimismo

El feminismo de la segunda ola hizo visible la naturalización social que había en relación a la violencia contra las mujeres. Las feministas que asistimos al Primer Encuentro Feminista Latinoamericano y del Caribe, en 1981 en Bogotá, decidimos establecer un día de lucha para visibilizar esa violencia de la que no se hablaba, y para la cual no había políticas públicas. Así designamos el 25 de noviembre como Día mundial de lucha contra la violencia hacia las mujeres, y años después la ONU retomaría esa fecha y la haría oficial.⁷ A medida que las feministas empezaron a denunciar los casos de mujeres violadas, mujeres golpeadas, mujeres asesinadas, y esos casos se empezaron a sumar, surgió ante los ojos de la sociedad la magnitud de un problema social que se padecía de manera individual. Celia Amorós nombra a este proceso “pasar de la anécdota a la categoría”, y plantea que “conceptualizar es politizar” (2009, p. 3). Esta filósofa explica que la conceptualización se produce cuando se activa un mecanismo crítico, como el que visualizó la inmoralidad y magnitud de dicha violencia. Desde entonces, la denuncia y el combate a la violencia contra las mujeres se ha convertido en la gran batalla de la mayoría de las feministas, las mexicanas incluidas. Esta lucha ha tenido gran visibilidad política y social, y ha contado con un fuerte apoyo de todas las posiciones políticas, de todos los gobiernos y de todas las Iglesias. Ninguna

7. En recuerdo de las hermanas Mirabal, asesinadas en República Dominicana a causa de su activismo político.

otra causa feminista ha logrado más leyes, recursos y propaganda que la lucha contra la violencia hacia las mujeres. Esta lucha se ha enfocado no solo en los brutales feminicidios,⁸ sino también en las distintas expresiones de la violencia intrafamiliar (también llamada doméstica) e institucional,⁹ en la violación y el acoso sexual, y más recientemente, en el comercio sexual y la trata.

Por todo ello, como bien señala Elisabeth Badinter, hay que “rendir homenaje al feminismo actual que le dio a la violación su verdadero significado, que se movilizó ampliamente para sacar a las víctimas de su soledad y de su silencio” (2003, p. 30). También hay que alabar a las feministas que investigan asesinatos de mujeres, se arriesgan a denunciarlos –y a “contarlos” como señaló Amorós– y así logran que se reconozca el feminicidio como una trágica y espeluznante realidad social. Y finalmente hay que estar profundamente agradecidas con los grupos de activistas que, de manera comprometida y valiente, se dedican a acompañar a las mujeres víctimas de violencia en la búsqueda de justicia, protección y reparación del daño.¹⁰ Pero simultáneamente a estos reconocimientos, también hay que llevar a cabo una crítica sobre las consecuencias negativas que han producido las creencias mujeristas y victimistas en el abordaje al problema de la violencia.

Empecemos por recordar qué pasó después de esa necesaria visibilización. Varios grupos feministas exigieron una mayor atención a la violencia dirigida específicamente contra las mujeres, y se sumaron a una corriente que plantea con fuerza la distinción entre la “victimización derivada de un delito” y la “victimización social” (Elias, 1986). Esta corriente señala que existen multitud de conductas socialmente admitidas y jurídicamente no prohibidas que presuponen la desigualdad entre hombres y mujeres, que postulan la superioridad social de aquellos sobre

8. En nuestro país, muchas feministas han encauzado sus energías políticas e intelectuales a investigar, denunciar y tratar de comprender la violencia hacia las mujeres, en especial, su expresión más brutal que es el feminicidio (Gutiérrez, 2004; Monárrez, 2007, 2009 y 2011; Belausteguigoitia y Melgar, 2007; Melgar, 2011; Huacuz, 2011; Saucedo y Huacuz, 2011).

9. Para ese tipo de violencia véanse autoras como Torres Falcón (2001); Saucedo (2002), Castro y Casique (2008); Izquierdo (2011); Saucedo (2011) y Agoff *et al.* (2013).

10. Es relevante el trabajo de la organización Católicas por el Derecho a Decidir con el Observatorio Ciudadano Nacional del Feminicidio.

ellas y que reproducen el sexismo. Las denuncias feministas mostraron la existencia de esa victimización social fundamentada en el abuso y la prepotencia social patriarcal e inscrita en leyes acordes con este código normativo social.¹¹ Al principio esto generó escozor, pues desde un punto de vista jurídico no se puede hablar de “víctimas” cuando la conducta que crea la victimización no es un delito, ya que los “victimizadores” actúan cumpliendo las normas del mandato cultural que les corresponde y sin violar ley alguna (Meloy y Miller, 2011). Por eso, muchas situaciones de injusticia social son consecuencia de la permisividad misma de la sociedad ante determinadas conductas tradicionales (usos y costumbres), que atentan contra derechos humanos básicos. Esta tendencia feminista calificó de “victimización social” la adjudicación de lugares, tareas y comportamientos “femeninos” que supuestamente conllevan la subordinación social de las mujeres, y que están respaldados por toda una gama de rituales, costumbres y símbolos (Meloy y Miller, 2011). Sin embargo, no conceptualizó de la misma manera el conjunto de ventajas, gratificaciones y privilegios que se derivan de la misma posición femenina, y tampoco consideró si los varones padecían algún tipo de victimización social derivada del mismo código social. Así se generalizó un discurso en el que todas las mujeres tienen categóricamente la condición de “víctimas” potenciales y todos los hombres de perpetradores o victimarios.¹²

A lo largo del tiempo, el término “víctima” ha venido a cobrar significados adicionales al original, que es el de una persona (o animal) que se sacrifica a los dioses, y en la actualidad se ha pasado a nombrar como víctima a la persona que resulta perjudicada por cualquier acción o suceso. En 1987 la Asamblea General de la ONU en su *Declaración sobre los principios básicos de justicia para víctimas del crimen y el abuso de poder*, definió a las víctimas como: “personas que, individual o colectivamente, han sufrido daño, incluyendo daño físico o mental, sufrimiento emocional, pérdida económica o menoscabo sustancial de sus derechos fundamentales, a través de actos u omisiones que violan la ley, incluidas aquellas

11. Por ejemplo, aquellas que no tipificaban la violación dentro del matrimonio pues tenían la creencia de que el ámbito familiar es coto privado del *paterfamilias*.

12. Janet Halley (2006) plantea que con frecuencia las feministas plantean una triada que afecta a las mujeres y por la cual lucha el feminismo: daño femenino + inocencia femenina + inmunidad masculina.

que prescriben el abuso de poder”. Hoy en día el concepto “víctima” se usa de manera indiscriminada para nombrar a cualquier persona que sufra un daño, una pérdida o una dificultad derivada de una multitud de causas: un delito, un accidente, una enfermedad, un ataque a sus derechos humanos, un desastre natural, etc. Así tenemos que hay víctimas del cáncer, víctimas del racismo, víctimas de una injusticia, víctimas de un huracán, víctimas de un secuestro o víctimas de las circunstancias. La victimología surge como una respuesta de política pública para garantizar los derechos de las víctimas, que incluyen su defensa, la reparación del daño, la protección de la identidad y el tratamiento terapéutico especializado (Elias, 1986). Con la victimología, la persona víctima (o el grupo al que pertenece esa persona) adquiere visibilidad de que está siendo objeto de persecución, violencia o discriminación.

Elisabeth Badinter (2003) plantea que el feminismo es una de las puntas de lanza de un proceso social de victimización de la condición femenina, que ha alentado actitudes victimistas. Esta feminista encuentra algo de lo que se habla poco: para las mujeres, ser consideradas víctimas conlleva ventajas. “La víctima siempre tiene razón y provoca una conmiseración simétrica al odio que se dispensa a su verdugo” (2003, p. 14). Esto ya lo anticipó Freud, con la noción del “beneficio de la enfermedad”.¹³ Ahora bien, son cosas distintas –aunque estén vinculadas– la victimización y el victimismo. Este último se define como la actitud que consiste en pensarse prioritariamente como víctima. Según Carlos Monsiváis, el victimismo es la pretensión de centrar toda la identidad en la condición de víctima. El victimismo instala una actitud acrítica hacia la víctima, y pervierte una exigencia legítima de reparación al persistir, todo el tiempo, en el lamento y la exigencia (comunicación personal con Carlos Monsiváis, 2000). Un problema grave, señala Badinter, es la creencia en que, por su condición de víctima una persona dice forzosamente la verdad (2003, p. 51).

En conjunto, el mujerismo y el victimismo provocan que se conciba la condición de víctima como parte integral de la condición femenina. Sin duda hay muchas mujeres que son víctimas, y sin duda hay riesgos que

13. El propio Freud (1926) reconoce que dicho beneficio es una frágil ganancia.

mayoritariamente afrontan las mujeres. Pero también es cierto que hay mujeres victimarias, y hombres víctimas, aunque el discurso social sobre la victimización femenina dificulte visualizar el panorama completo.¹⁴

Las “guerras feministas” en torno a la sexualidad

Al principio señalé que hay muchos feminismos, con variadas tendencias políticas y distintas perspectivas teóricas. Más allá de esas diferencias, hay un tema que ha enfrentado a las diversas posturas feministas en una dura confrontación: la sexualidad. No obstante, la libertad sexual de las mujeres fue una reivindicación sustantiva de la segunda ola feminista desde finales de la década de 1960 e inicios de la de 1970, muy pronto agudas discrepancias abrieron una brecha dentro del movimiento. No hay que olvidar además que las posturas de grandes sectores de la sociedad sobre la sexualidad estaban –y siguen estando– atravesadas por una doxa de raigambre religiosa que tiñe con arcaicas valoraciones culturales la conceptualización del intercambio sexual.¹⁵ La doxa se expresa en la doble moral,¹⁶ que condensa las concepciones sociales en torno a lo que significa ser hombre o mujer y, en especial, valora de manera diferenciada su actividad sexual. La doble moral es clara: lo que vale para los hombres no vale para las mujeres. En México, como en las demás sociedades judeocristianas, el ideal cultural de la feminidad consiste en una conducta sexual virtuosa: castidad, fidelidad y recato.¹⁷ Por eso el

14. Cada vez hay más conciencia del estremecedor panorama de violencia que existe y que también supone una variedad enorme de formas de vulneración, agresión y crueldad contra los varones (Valencia, 2010); pero aunque los hombres pueden padecer horribles violencias no se asumen como víctimas pues eso los coloca en una postura vulnerable, y por ende “femenina”, lo que dificulta que denuncien las agresiones (Segato, 2015).

15. La doxa designa el conjunto de las creencias en un universo social determinado. La doxa hace creer en la naturalidad y legitimidad de un orden social establecido (Bourdieu, 1997).

16. Para comprender las raíces mediterráneas de la doble moral véase Peristiany 1968. Para el caso concreto de España véase Pitt-Rivers (1968) y Caro Baroja (1968). Para formas de intercambio sexual distintas, más libres, entre los antiguos mexicanos véase Moreno de los Arcos (1966) y Dávalos (2002). Para un panorama de cómo el modelo hispano de prostitución se extendió en México durante todo el periodo virreinal, véase Atondo (1992).

17. El eje estructurador de la valoración de la feminidad es el conjunto de virtudes asociadas con la maternidad, lo cual paradójicamente deja fuera la sexualidad. Por eso, en la tradición judeocristiana,

uso del cuerpo femenino en una actividad sexual fuera de los marcos de la “decencia”, o sea, de una relación “estable y amorosa”, produce rechazo y escándalo. En la cultura judeocristiana la negación del deseo sexual femenino se contraponen con la creencia de que los varones requieren “variedad sexual” para su salud, por lo que tradicionalmente ha sido aceptable que tengan múltiples encuentros sexuales no solo antes del matrimonio sino también después; y también que no sean estigmatizados por comprar servicios sexuales o tener “aventuras”. Así, en nuestro país, la simbolización heteronormativa de la sexualidad es la de un servicio que requieren los hombres y que las mujeres otorgan, en el ámbito privado las novias y esposas lo hacen amorosa y gratuitamente, mientras que en el ámbito público las trabajadoras sexuales cobran. Como los hombres “necesitan” sexo, las mujeres lo regalan, lo venden o llevan a cabo una amplia gama de arreglos intermedios donde se intercambian “favores” sexuales por otro tipo de “favores”: regalos, viajes, promociones laborales, etc.. Y ya que la doble moral sostiene que las mujeres no desean ni necesitan el sexo en la misma medida que los varones, esa creencia oculta el grave problema de represión sexual de las mujeres, con su expresión cultural de frigidez. Dentro de ese esquema, el tipo de sexualidad que las mujeres ejercen opera como un dispositivo de control y, en el marco de la doble moral, se vuelve la vara para medir si una mujer es *decente* o *puta*.¹⁸

Inserto en el contexto de doble moral, en México ya circula socialmente el discurso de que todo comercio sexual es violencia contra las mujeres. Esa es la postura de las hoy abolicionistas quienes dicen, además, que el comercio sexual indefectiblemente conduce a la trata.¹⁹ Así, además de que el trabajo sexual produce reacciones adversas,

el ideal femenino está presente en la secuencia feminidad/maternidad/amor/servicio/altruismo/abnegación/sacrificio.

18. El insulto de *puta* también se dirige a mujeres que no son trabajadoras sexuales: es *puta* la que tiene sexo casual o recreativo, la que se acuesta libremente con varios hombres, sin cobrar.

19. El abolicionismo significó inicialmente, a finales del siglo xix y principios del xx, la retirada del involucramiento del Estado en el registro, otorgamiento de permisos e inspección de las trabajadoras sexuales (Day, 2010). En la actualidad el abolicionismo pretende erradicar totalmente la compra venta de servicios sexuales, con un discurso que califica toda forma de comercio sexual como violencia contra las mujeres (Bernstein, 1999 y 2014; Weitzer, 2005, 2007, 2012).

pues atenta contra el ideal cultural de la feminidad (Leites, 1990), ahora se lo rechaza pues, según dicen las abolicionistas, conlleva violencia o degradación. Este es uno de los puntos candentes de las llamadas “guerras en torno a la sexualidad” (*sex wars*) en las que se han enzarzado las feministas desde los años setenta.²⁰ Si bien estas *sex wars* se hicieron más públicas en el movimiento feminista estadounidense, su influencia teórica y política ha enmarcado la disputa feminista en todo el mundo. Esto se debe a lo que Bolívar Echeverría (2008) calificó como la “americanización de la modernidad”, en virtud de la cual la tendencia principal de desarrollo en el conjunto de la vida económica, social y política es la que impone Estados Unidos. Y justamente por el rotundo papel que han tenido las teorizaciones y el activismo de las feministas estadounidenses también se ha dado una *americanización* del debate feminista mundial.

La disputa entre las feministas que condenan el comercio sexual como una forma de violencia hacia las mujeres y las que abogamos a favor del reconocimiento de derechos laborales para las personas que llevan a cabo trabajo sexual, ha sido alimentada por fuerzas políticas y religiosas, preocupadas por la liberalización de las costumbres sexuales y la expansión del comercio sexual. La política antisexualidad de Reagan (1981-89), que se prolongó con Bush padre (1989-93), iba no solo en contra del comercio sexual sino también contra la educación sexual, los servicios anticonceptivos, la despenalización del aborto, la autonomía sexual y el derecho a la privacidad de los adolescentes. Los conservadores religiosos, que condenaban la sexualidad fuera del matrimonio por considerarla pecaminosa, respaldaron esa política pues veían la libertad sexual como una amenaza para la institución de la familia y, por lo tanto, como una fuente de decadencia moral en la sociedad. Lo asombroso es que muchas feministas se unieron a las organizaciones religiosas en la batalla contra el comercio sexual. Incluso las feministas criticaron la postura liberal de Clinton (1993-2001) ante esos temas. Y cuando la administración del demócrata terminó su periodo, la de Bush hijo

20. Varias autoras han documentado los inicios de dichas “guerras”. Véase Snitow *et al.* (1983); Vance (1984); Duggan y Hunter (1995).

(2001-2009) recibió un apoyo inmenso para volver al esquema punitivo anterior, no solo de los grupos religiosos sino también de las feministas llamadas radicales.

Esa tendencia feminista llamada “radical”, en especial la de Catharine MacKinnon (1987; 1993) y Andrea Dworkin (1997), es la que ha dado un encuadre teórico a la postura neoabolicionista.²¹ Estas autoras consideran que las mujeres son una clase oprimida, que la sexualidad es la causa de dicha opresión y que la dominación masculina descansa en el poder de los hombres para tratar a las mujeres como objetos sexuales. Desde tal perspectiva, la violencia sexual, la violación, la pornografía, el acoso sexual, la *prostitución*²² y la trata constituyen un todo (MacKinnon, 1987). La influencia teórica, política y jurídica de estas autoras ha sido inmensa, y desde sus creencias se ha ido potenciando un discurso mujerista y victimista respecto de la sexualidad, la violencia y la ley, con términos que definen como “sobrevivientes” a las mujeres víctimas de algún acto de violencia sexual. Una importante activista de esa perspectiva es Kathleen Barry,²³ quien en su manifiesto abolicionista *Esclavitud sexual de la mujer* (1979), sostiene que “los valores que las mujeres siempre le han atribuido a la sexualidad han sido distorsionados y destruidos conforme han sido *colonizadas* a través tanto de la violencia sexual como de la supuesta liberación sexual”. Esta postura se sostiene en la creencia de que hay una sexualidad *apropiada* para *todas* las mujeres, lo que coincide en gran medida con la tradición religiosa judeocristiana y explica en parte la alianza de las feministas radicales con los grupos puritanos para emprender una cruzada moral dirigida a *abolir* el comercio sexual.

La actual mezcla conceptual, política y legal que se hace entre comercio sexual y trata proviene de dicha alianza y produce violencia contra las personas que realizan trabajo sexual. La trata de personas es un horrendo crimen que indudablemente debe ser combatido con mucha

21. Hoy se califica de neoabolicionistas a quienes suscriben el reclamo de “abolir” o erradicar totalmente el comercio sexual.

22. No me gusta hablar de *prostitución* porque es un término que únicamente alude de manera denigratoria a quien vende servicios sexuales, mientras que *comercio sexual* da cuenta del proceso de compra-venta, que incluye también al cliente. Por eso en estas páginas cuando uso el término *prostitución* lo pongo en cursivas.

23. Fundadora de la organización abolicionista Coalition Against Trafficking in Women (CATW).

más determinación e inteligencia.²⁴ La trata incluye el trabajo en la maquila, el doméstico y el del campo, aunque los casos que generan mayor atención –política y mediática– son los de trata con fines de explotación sexual. En México desde hace tiempo ha existido la captación de mujeres con engaños, amenazas o violencia. Existen sobrecogedoras historias sobre mujeres que fueron secuestradas y forzadas a dar servicios sexuales en condiciones atroces. Pero esos casos no son el común de la situación de las trabajadoras sexuales en nuestro país.²⁵ Las feministas abolicionistas abordan el fenómeno del trabajo sexual sin reconocer sus matices y complejidades, y mezclan conceptualmente comercio sexual y trata como si ambos fueran lo mismo. Esto sucede porque a ellas les resulta inconcebible que una mujer pueda “voluntariamente” elegir el trabajo sexual, ya que lo consideran degradante, asqueroso o violento. El mujerismo y el victimismo se juntan en la postura de las abolicionistas y les dificulta visualizar las distintas formas de trabajo sexual que existen, y la diversidad de maneras de ejercerlo.

En la actualidad, la confrontación feminista en las “guerras en torno a la sexualidad” se ha agudizado debido a la gran influencia en este tema de lo que varias autoras califican de “feminismo de gobernanza” (Halley *et al.*, 2006).²⁶ Para estas autoras, la gobernanza es el buen gobierno que se lleva a cabo con la intervención de la sociedad civil.²⁷ Uno de los objetivos de la gobernanza es evitar el conflicto entre ciudadanos y obtener avances sociales significativos, por lo cual se requiere gobernar con la participación de las asociaciones ciudadanas. Con el concepto de “feminismo de gobernanza”, Halley, Kotiswaran, Shamir y Thomas (2006) se

24. Las acciones contra la trata deberían dirigirse más eficazmente hacia las finanzas de las redes de tratantes, en lugar de centrarse en realizar operativos policíacos que compiten por alcanzar cifras de víctimas rescatadas, y así recibir el premio que otorga el gobierno de Estados Unidos (Weitzer, 2007 y 2014).

25. También contra los trabajadores hombres, pero mi investigación y mi trabajo de acompañamiento político solamente lo he hecho con trabajadoras mujeres. Hay una especificidad diferente entre unas y otros.

26. El documento que producen las cuatro autoras es resultado de una serie de intercambios escritos y telefónicos que se llevó a cabo entre diciembre de 2005 y abril 2006 (Halley *et al.*, 2006).

27. Robert Rotberg (2016) define la gobernanza como el sistema de valores, políticas e instituciones a través de los cuales una sociedad administra sus asuntos económicos y sociales, y señala que el término se usa para calificar la actuación de los gobiernos, en especial su capacidad burocrática y legislativa para entregar los servicios que requiere la ciudadanía.

refieren a las redes y ONG feministas que han intervenido con su activismo en las decisiones gubernamentales y en la construcción de leyes, nacionales e internacionales. Estas autoras analizan la forma como algunas feministas insertas en los procesos de gobernanza han logrado diseñar e instalar protocolos de criminalización de la violación como arma de guerra y del tráfico sexual, así como instaurar medidas para la atención de las víctimas.²⁸ En su análisis, Halley *et al.* (2006) develan la lógica mujerista y victimista (aunque no la nombren así) que ha guiado ciertas acciones feministas, y cómo se ha pasado de condenar la violencia sexual a criminalizar el comercio sexual. Estas autoras subrayan los efectos negativos que tiene catalogar una conducta como delito, pues no lo inhibe ni elimina las causas que lo generan, sino que, por el contrario, la criminalización hace que un amplio rango de actores negocie a “la sombra de la ley” (2006, p. 338), mientras el Estado concentra sus esfuerzos y recursos en la persecución y el encarcelamiento.

El giro punitivo feminista

Al concebir toda forma de comercio sexual siempre bajo el rubro de “violencia sexual” las feministas llamadas radicales, muchas de ellas desde el feminismo de la gobernanza, han alentado un lamentable giro punitivo y carcelario. Varias autoras han descrito cómo las campañas feministas contra la violencia sexual han sido ingredientes fundamentales para el endurecimiento de la justicia penal (Larrauri, 2007; Bumiller, 2008; Núñez, 2011). En esas campañas es la sexualidad masculina la que se perfila como la mayor amenaza para las mujeres, y así el Estado despliega “la protección a las mujeres” reforzando el estereotipo de su vulnerabilidad (Marcus, 2002). El objetivo de esta perspectiva es forzar a los hombres a cambiar su conducta sexual y las herramientas para lograrlo son la criminalización de toda conducta vinculada con la sexualidad, la modificación de leyes y la aplicación de castigos penales, como el

28. El caso más notable de intervencionismo del feminismo abolicionista es el del Protocolo de Palermo en 2000 (Halley *et al.*, 2006; Torres, 2016).

encarcelamiento. Todo esto refuerza prejuicios sexistas, amplía el “residuo tolerado de abuso” (Kennedy, 2016), produce un duro giro punitivo y una vulneración de derechos laborales.²⁹

En el campo de la criminología crítica hace tiempo que varias feministas vienen elaborando una reflexión sobre cómo la excesiva intervención del sistema penal ante problemas sociales termina criminalizando a quienes más los padecen (Larrauri, 1991 y 2007; Ferrajoli, 1999; Birgin, 2000; Zaffaroni, 2000; Laurenzo, 2009; Maqueda, 2009). Pero justo esta excesiva intervención judicial es la que otras feministas le exigen al gobierno para abordar la violencia contra las mujeres. Una de las voces más destacadas de la criminología crítica iberoamericana, Elena Larrauri, cuestiona la “plena confianza en el derecho penal” que tienen esas feministas (2007, p. 66). Asimismo, Larrauri critica la reacción de ciertas feministas ante opiniones discrepantes en el manejo de la violencia contra las mujeres:

Parece existir la convicción de que quien duda de alguna de las medidas sugeridas para atajar la violencia doméstica, es porque no se toma suficientemente en serio el dolor de las víctimas; y así cualquier discusión pretende zanjarse apelando a la extrema gravedad del problema o al número de mujeres muertas, recurriendo con ello a la equívoca identificación de que solo quien está a favor de penas más severas defiende los intereses de las mujeres (2007, p. 68).

Exigir penas “más severas” implica reorientar los objetivos políticos del feminismo hacia endurecer la política, lo cual coincide con pautas punitivas más generales en la dinámica neoliberal. Esto ha provocado un fortalecimiento del esquema patriarcal, con una perspectiva que visualiza a todas las mujeres como víctimas que deben ser protegidas y en la que instituciones del Estado, como la policía, aparecen como aliados y salvadores de las mujeres. Justo esta política neoliberal punitiva es lo que Loïc Wacquant denomina una “remasculinización del Estado” (2013, p. 410).

29. Kristin Bumiller (2008) documenta cómo en Estados Unidos la política neoliberal ha aprovechado la lucha del movimiento feminista contra la violencia hacia las mujeres en su giro punitivo contra los varones negros y morenos, siempre los primeros sospechosos de actos de violencia sexual.

Así, el uso creciente del discurso sobre “la mujer víctima” es un elemento clave en el proceso en el que la lucha feminista contra la violencia hacia las mujeres se ha vuelto funcional para el neoliberalismo y su política carcelaria al fortalecer un paradigma político conservador sobre el género y la sexualidad. Nancy Fraser (2013) califica dicho paradigma como una “amistad peligrosa” del movimiento feminista con el Estado neoliberal. El discurso feminista que habla de que, en todas partes, todo el tiempo, hay violencia sexual, perfila a todos los hombres como sospechosos, y a todas las mujeres, como víctimas potenciales. Si, como alega Dworkin (1997), la sexualidad masculina oprime a todas las mujeres en este sistema social, entonces hay que condenar al sexo masculino, o sea, a la mitad de la humanidad. Así tenemos, por un lado, a la Mujer, víctima impotente y oprimida; por el otro, al Hombre, victimario violento y dominador. Esencialismo puro. Mujerismo puro. Victimismo puro. Como dice Badinter, de un plumazo se borra la complejidad, la historicidad y la evolución humana respecto de la relación entre los hombres y las mujeres (2003, p. 49). Estas creencias están muy lejos de lo que alguna vez fue la visión libertaria del feminismo sobre las relaciones humanas.

Al discurso sobre la violencia masculina, se suma la valoración negativa de la liberalización de las costumbres sexuales y la creencia en que la venta de servicios sexuales “degrada” la dignidad de la mujer. Esto ha conducido a un fenómeno que se califica de pánico moral. Este tipo de pánico es la forma extrema de la indignación moral (Young, 2009, p. 7) y lo caracterizan dos elementos: su irracionalidad y su conservadurismo. La indignación moral produce una reacción ante lo que se vive como una amenaza a los valores o a la propia identidad; de ahí que los pánicos morales suelen transformarse después en batallas culturales, como ha ocurrido con el comercio sexual. Quienes visualizan la violencia sexual como el “gran problema” de las mujeres ven el trabajo sexual con la indignación y el horror que caracterizan al “pánico moral”. Este pánico alienta la demanda de endurecer el sistema de justicia penal para “abolir” el comercio sexual, y representa a los clientes como “depredadores” y “prostituyentes”. Los medios de comunicación y el cine juegan un papel importante en la formación de la opinión pública y la representación distorsionada y tremendista de *todas* las trabajadoras sexuales como

víctimas va de la mano con llamados para que el Estado ejerza un mayor control social sobre vida sexual de la ciudadanía. Así, una batalla legítima e indispensable contra la trata se ha ido convirtiendo en represión indiscriminada contra todas las personas vinculadas con el comercio sexual. Esto se ha traducido en operativos policíacos (*razzias*) que para “rescatar víctimas” detienen no solo a trabajadoras sexuales, sino a bailarinas, meseras, ayudantes, afanadoras y demás trabajadores.³⁰

Algo que también está en juego en la contraposición entre abolicionistas y defensoras de los derechos laborales de las trabajadoras sexuales es la definición de en qué consiste una conducta sexual apropiada. Un dilema que se plantea es el de quién debe definir la conducta sexual de los ciudadanos: ¿el Estado, los grupos religiosos, las feministas? Este dilema debería llevar a realizar un análisis más riguroso sobre la sexualidad de las mujeres, sobre su deseo, su represión sexual, y sobre las distintas circunstancias en las que acceden a un intercambio sexual. Aunque no puedo extenderme sobre este asunto, quiero dejar cierta interrogante asentada. ¿Qué tan diferentes son entre sí las mujeres que se venden abiertamente de quienes acceden a distintas formas de intercambio de servicios sexuales por seguridad, por una posición, por regalos o promociones laborales? Aunque la llamada “prostitución” es la actividad exclusiva de un grupo determinado de mujeres, no hay que olvidar que también es una actividad complementaria de un grupo muy amplio de amas de casa, estudiantes y trabajadoras que se “ayudan” económicamente o colaboran con el ingreso familiar de esa manera. Ahora bien, si una mujer vende servicios sexuales por necesidad económica o por cualquier otra razón, ¿debe el Estado “rescatarla”? ¿Por qué el Estado no se propone “rescatar” a otras mujeres obreras o empleadas, también forzadas a trabajar en cosas que no les gustan o que incluso son peligrosas? ¿Y por qué no también a los hombres que se hallan en las mismas

30. Estos operativos se cobijan en la ambigüedad legal. La abogada Claudia Torres (2016) ha hecho un riguroso análisis donde compara las regulaciones sobre el trabajo sexual, entendido como actividad voluntaria y entre adultos, y la Ley de Trata. Torres muestra las ambigüedades y las complejidades de la Ley de Trata y describe la forma en que obstaculiza el reconocimiento al trabajo sexual. Las normas sobre trata constituyen un régimen más amplio y avasallador, en comparación con las normas sobre trabajo sexual, lo cual amenaza el estatuto legal del trabajo sexual.

circunstancias? En el capitalismo, todas las personas que trabajan viven una presión económica tanto por cubrir su subsistencia como por acceder a cierto tipo de consumo. Comparto la propuesta de la “renta mínima”, con la cual el Estado debería garantizarles a todas las personas un piso de seguridad social y empleo para que ninguna trabaje coaccionada, amenazada u obligada. Pero incluso si el Estado llegara a garantizar ese mínimo de sobrevivencia, ¿debería prohibirse el comercio sexual?

Trabajo sexual y violencia económica

La venta consentida de servicios sexuales está vinculada a tres cuestiones: 1) a un contexto de precariedad laboral, desempleo y falta de oportunidades; 2) a la obtención de ingresos extraordinarios; y 3) a necesidades psíquicas. Las dos últimas cuestiones rara vez son tomadas en consideración, pero explican las causas por las cuales muchas mujeres que podrían trabajar en otro giro laboral, eligen el trabajo sexual. Precisamente el hecho de que otras mujeres que sí tienen opciones lo elijan es una prueba de que no todas son víctimas. Ahora bien, la primera cuestión –el contexto de precariedad y falta de oportunidades– más que un fenómeno transitorio, es una condición estructural que se perfila como “el elemento que cohesiona el nuevo capitalismo como modo de producción no solo eficiente sino coherente” (Alonso y Fernández Rodríguez, 2009, p. 230). Por ello va a ser difícil, si no es que imposible, cambiar dicho contexto en el corto plazo. Y los seres humanos necesitan alimentarse todos los días. De ahí que indudablemente muchas trabajadoras elijan el menor de los males dentro del duro y precario contexto en que viven: el trabajo con la mayor retribución económica y con gran flexibilidad de horario.³¹

Como las mujeres están ubicadas en lugares sociales distintos, con formaciones diferentes y con capitales sociales diversos, en ciertos casos el trabajo sexual puede ser una opción elegida por lo empoderante y liberador que resulta ganar dinero, mientras que en otros casos se

31. Este es un punto en el estudio que realizó Amnistía Internacional (2015) para definir su postura a favor de los derechos de las trabajadoras sexuales.

reduce a una situación de una precaria sobrevivencia que les causa culpa y vergüenza. Existen, simultáneamente, formas de trabajo más libres y formas más forzadas, que en el mercado del sexo se expresan como un *continuum* de relativa libertad y relativa coerción. Así, al tiempo que existe el problema de la trata aberrante y criminal, con mujeres secuestradas o engañadas, también existe un comercio donde las mujeres entran y salen libremente, y donde algunas llegan a hacerse de un capital, a impulsar a otros miembros de la familia e incluso a casarse. Es decir, quienes sostienen que es un trabajo que ofrece ventajas económicas tienen razón, aunque no en todos los casos; y quienes declaran que es violencia contra las mujeres también tienen razón, pero no en todos los casos (Bernstein, 1999, p. 117). Esta complejidad y diversidad debe tomarse en cuenta en la formulación de leyes y políticas públicas.

Igual ocurre del otro lado de la industria del sexo. Los padrotes y madrotas funcionan como los empresarios: hay buenos y hay malos. Lo mismo pasa con los clientes: hay clientes malos –los violentos, los drogados– y clientes buenos, generosos y amables. Por todo lo anterior, de nada sirve declarar que *todas* las trabajadoras sexuales son víctimas que hay que salvar y, en vez, hay que analizar los costos y consecuencias que tendría cualquier decisión legislativa sobre la vida concreta de ellas.

Ahora bien, reconocer que el trabajo sexual es la actividad que eligen cientos de miles de mujeres en nuestro país no significa considerarlo como un trabajo igual que los otros. El estigma expresa claramente esa desigualdad, por eso Deborah Satz (2010) califica al mercado del sexo como un “mercado nocivo”. Al evaluar las relaciones políticas y sociales que el comercio sexual sostiene y respalda, y al examinar los efectos que produce en las mujeres y los hombres, en las normas sociales y en el significado que imprime a las relaciones entre los sexos, Satz encuentra que el comercio sexual refuerza una pauta de desigualdad sexista y contribuye a la percepción de las mujeres como objetos sexuales y como seres socialmente inferiores a los hombres. Sin embargo, ella misma dice que aunque los mercados nocivos tienen efectos importantes en quiénes somos y en el tipo de sociedad que desarrollamos, prohibirlos no es siempre la mejor respuesta. Al contrario, si no se resuelven las circunstancias socioeconómicas que llevan al comercio sexual, prohibirlo o

intentar erradicarlo hundiría o marginaría aún más a quienes se dedican a vender servicios sexuales.

Para tomar posición ante el dilema de abolir o regular el comercio sexual, se requiere de entrada, reconocer la diversidad de situaciones y realizar un análisis de las opciones y alternativas de las mujeres pobres. Coincido con Martha Nussbaum (1999) en que no nos debería preocupar el hecho de que una mujer con otras opciones laborales elija el trabajo sexual. Es la ausencia de opciones para las mujeres pobres lo que convierte al trabajo sexual en la única alternativa posible, y eso es lo verdaderamente preocupante (1999, p. 278). Lo grave es que para las mujeres de escasos recursos no haya trabajos con una remuneración equivalente a la que se obtiene con el comercio sexual. Y frente a dicha problemática a Nussbaum le preocupa –y a mí también– que la perspectiva de las abolicionistas esté demasiado alejada de la realidad de las condiciones laborales, como si se pudiera olvidar el contexto donde las mujeres pobres recurren al trabajo sexual. Por eso Nussbaum considera que la legalización del trabajo sexual mejora las condiciones de aquellas mujeres que, para empezar, tienen muy pocas opciones, y plantea que el objetivo debería ser promover la expansión en las posibilidades laborales, a través de la educación, la capacitación en habilidades y la creación de empleos.

Un término recurrente en el discurso de las abolicionistas es el de “explotación sexual” para calificar al trabajo sexual. ¿En qué consiste la explotación? No es fácil definirla. En su *Modelo Integral de Intervención contra la Trata Sexual de Mujeres y Niñas*, el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA) hace una importante aclaración: “la explotación de la prostitución (que) se da cuando el dinero ganado mediante la prostitución llega a manos de cualquier persona que no sea la que se prostituye, es intrínsecamente abusiva y análoga a la esclavitud” (2013, p. 47). Ese no suele ser el caso de las trabajadoras sexuales que se quedan con un porcentaje –suele ser el 50%– de lo que cobran por servicio, porcentaje que ninguna mesera, vendedora o incluso profesora recibe cuando realiza su trabajo. Al igual que en cualquier otro empleo, oficio o profesión, del trabajo sexual se extrae plusvalía. Solo que la explotación de una actividad de servicios que se encuentra al margen de la regulación laboral se da sin derechos laborales. El término “explotación” tiene

una connotación más negativa cuando se une con “sexual”, aunque en muchos casos sea menor la extracción de plusavía (o mayor la ganancia) que lo que ocurre en los demás trabajos, donde existe una mayor explotación laboral (con una menor ganancia). Una trabajadora sexual de La Merced me dijo: “¿Explotada? Sí, cuando trabajaba ocho horas al día limpiando oficinas con salario mínimo de 70 pesos. Aquí en unas horas me hago 500 pesos”.

Es notorio, y lamentable, que el término “explotación sexual”³² produzca reacciones encendidas e interesadas pero que la explotación económica concreta, y a menudo más aguda, de las obreras, de las empleadas del hogar, las afanadoras, las maquiladoras, las barrenderas y tantas otras trabajadoras, no genere la misma preocupación e interés. Las trabajadoras sexuales están en el comercio sexual porque ahí ganan mucho más que en otro lugar, y muchas de ellas lo hacen para mantener a una familia o pagar un tratamiento médico especializado. Por eso me espanta el discurso de quienes quieren abolir el comercio y privar a miles de personas de una fuente de trabajo cuyo ingreso no les sería posible conseguir de otra manera. Ese es, creo yo, el gran *quid* del comercio sexual: que el trabajo sexual es el trabajo mejor pagado que pueden conseguir muchas mujeres. Y aunque a muchas de las trabajadoras sexuales les gustaría ganar lo mismo en otro tipo de trabajo nadie les va a ofrecer ese ingreso. El capitalismo es cruel. No le ofrece un salario base a cualquier persona por el solo hecho de necesitarlo. Nadie “beca” a los seres humanos por existir, y por ello deben trabajar, incluso en tareas desagradables o peligrosas. Habría que luchar porque ya nunca ninguna persona –mujer u hombre– tuviera que verse obligada a recurrir al trabajo sexual si esto les causa asco o rechazo. Pero entonces ¿no habría también que luchar para que ninguna persona se viera obligada a limpiar excusados o trabajar en un camión de basura si les causa asco o rechazo?

32. Hay que distinguir entre la trata y la “explotación de la prostitución ajena” (también calificada de lenocinio). Claudia Torres (2016) aclara que los delitos de lenocinio y explotación de la prostitución ajena son distintos e independientes del delito de trata, pues castigan a los terceros que lucran con la *prostitución*, independientemente de las condiciones en que esta se ejerza, e incluyen casos en los que todos los participantes, de manera voluntaria, ejercen la *prostitución* y se benefician de ella. Por eso es un error confundir explotación sexual con trata.

Es obvio que habría que “abolir” la miseria, el sufrimiento y la sordidez que rodea no solo mucho del ejercicio del trabajo sexual sino también de otros trabajos. Pero ¿qué consecuencias concretas en las vidas de las trabajadoras sexuales tendría hoy “abolir” esa forma de subsistencia? Si imaginamos por un momento que se prohibiera lo que en la actualidad está permitido, ¿qué ocurriría? Para empezar, pondría en riesgo a las trabajadoras más vulnerables, no a las que trabajan en departamentos y hoteles en Santa Fe y Polanco. Al contexto de pobreza, marginalidad, desempleo y migraciones, que llevan a las mujeres a realizar trabajo sexual se agregaría la clandestinidad de la ilegalidad. Abolir el comercio sexual provocaría lo que ha ocurrido en Suecia: un empeoramiento de las condiciones de vida de las trabajadoras sexuales, con más riesgos por la clandestinidad, y menos ingresos (Kulick, 2003; Ostergren, 2004).

El costo de las creencias feministas

Ahora bien, regresando a las creencias feministas del mujerismo y el victimismo ¿qué nos muestra este conflicto en torno al comercio sexual? Por un lado devela la forma en que las representaciones que nos hemos hecho acerca del cuerpo y de la sexualidad de las mujeres, de sus deseos y sus necesidades, está filtrada por nuestra herencia judeocristiana occidental, con su doble moral.³³ Por el otro, que el mujerismo y el victimismo dan lugar a una actitud condescendiente que se niega a aceptar la agencia de las trabajadoras sexuales independientes. Ya lo expresó la filósofa Anne Phillips:

El borramiento de los límites entre la prostitución y la trata, y el deseo aparente de considerar a todas las trabajadoras sexuales como víctimas, resta importancia a la agencia de aquellas que deciden trabajar en el mercado sexual y hace de la coerción la preocupación central, incluso la única (2013, p. 6).

33. Baste revisar los mitos del catolicismo para visualizar la dificultad de la religión ante la sexualidad femenina: María, una virgen que concibe sin tener una relación sexual. Que la “purísima concepción” aluda a la producción de un nuevo ser sin contacto carnal, etc., etc.

Pero, ¿qué es la coerción? La mayoría de las personas que trabaja asalariadamente consiente su explotación, por la coerción económica que impone la sobrevivencia sin becas, ni rentas, ni herencias. La dificultad para reconocer que existe agencia, o sea acción con conciencia reflexiva, en el contexto general de coerción económica, se debe al mujerismo y a la victimización que obturan un pensamiento crítico.

Cuando Elisabeth Badinter señala que “Toda militancia choca contra una dificultad: tomar en cuenta lo diverso de la realidad” nos está dando la pista: el obstáculo radica en no ver la diversidad que existe entre mujeres, la diversidad de sus deseos, de sus situaciones, de sus posibilidades, de su clase social y su extracción cultural. Al escuchar lo que dicen las propias trabajadoras sexuales se encuentra la diversidad: hay las que sufren, las que gozan, las que se aprovechan, las que son timadas, las que victimizan, las que son victimizadas. Sí, la diversidad es eso: hay de todo.

Lo grave de las creencias es que a veces se convierten en prejuicios. La psicoanalista Silvia Bleichmar (2007) reflexiona sobre el tránsito de creencia a prejuicio y señala que al prejuicio “lo que le da el carácter patológico es su inmovilidad, su imposibilidad de destitución mediante pruebas de realidad teóricas o empíricas” (2007, p. 44). Sí, de nada les sirven a las abolicionistas las “pruebas de realidad” que las propias trabajadoras aportan, ni el *corpus* de investigaciones que documentan distintas formas de trabajo sexual (Kempadoo y Doezema, 1998; O’Connell Davidson, 2008 y 2014; Kostiwaran, 2011; Weitzer, 2012). Bleichmar plantea que cuando el prejuicio deviene el organizador de la acción, toma un carácter primordialmente antiético. Por eso concluye subrayando un asunto cardinal: “El prejuicio es, indudablemente, una excelente coartada psíquica para la elusión de responsabilidades y el ejercicio de la inmoralidad” (2007, p. 45). La coartada de creer que se está rescatando a las trabajadoras de la violencia y la degradación elude la responsabilidad ante las consecuencias concretas de tal rescate. Esto lo subrayan también Halley *et al.* (2006) cuando critican la manera en que ciertas feministas descuidan las consecuencias de las reformas legislativas, en especial, la forma en que producen personas que ganan y personas que pierden con ellas. Un compromiso responsable de las distintas posturas feministas tendría que ir más lejos que simplemente desplegar

sus concepciones: analizaría los costos y los beneficios de sus propuestas y de sus acciones en las vidas concretas de las trabajadoras sexuales.

Aferrarse a la creencia, más allá de cualquier “prueba de realidad”, de que *todas* las trabajadoras sexuales son víctimas porque *toda* forma de comercio sexual es violencia hacia las mujeres produce fanatismo.³⁴ Hace años Richard Hare (1982), un filósofo inglés que trabajó sobre las valoraciones morales desde la racionalidad, definió el fanatismo como la actitud de quienes persiguen la afirmación de los propios principios morales dejando que prevalezcan sobre los intereses reales de las personas de carne y hueso. Hare señala que las personas fanáticas permanecen indiferentes frente a los enormes daños que su actuación ocasiona a los demás seres humanos. ¿Se imaginarán las feministas que luchan por erradicar el comercio sexual lo que eso implicaría en la vida concreta de esas trabajadoras? Por eso, desde mi perspectiva, “la liberación del espacio político-religioso del cuerpo de las mujeres” requiere liberarse previamente de las creencias esencialistas del feminismo. Para ello es indispensable más reflexión crítica sobre por qué las ideas feministas, que una vez formaron parte de una visión de emancipación humana, se expresan, cada vez más, en términos victimistas y punitivos.

¿Encontraremos las feministas una creencia compartida que nos permita atravesar el abismo de nuestras diferencias? No tengo respuesta a esta interrogante, pero de cara al objetivo de construir una genealogía crítica de la violencia tal vez un paso necesario sería debatir entre nosotras la reflexión que hace Rita Laura Segato (2015) sobre entender la violencia como expresiva. ¿Qué expresa la violencia contra las mujeres? ¿sólo una misoginia extrema? Segato dice que no es posible comprender la violencia contra las mujeres sin recordar qué tipo de sujetos y de prácticas se generan en la deriva actual del capitalismo neoliberal, que impone nuevas violencias sobre los cuerpos y las subjetividades. Sayak Valencia (2016) coincide con ella en que las personas desaparecidas,

34. Esta creencia neoabolicionista, que afirma que toda forma de *prostitución* explota a las mujeres, independientemente de si hay consentimiento de su parte, quedó consagrada en nuestra la Ley de Trata, cuyo artículo 40 dice: “El consentimiento otorgado por la víctima, cualquiera que sea su edad y en cualquier modalidad de los delitos previstos en esta Ley, no constituirá causa excluyente de responsabilidad penal”. O sea, si las mujeres no pueden consentir, es que no pueden tomar decisiones.

cercenadas, decapitadas o desolladas son el reflejo más nítido del modelo socioeconómico actual, que configura, mediante la “mutilación y desacralización del cuerpo humano” un nuevo campo de sentido simbólico. De este contexto monstruoso, del cual ha emergido una aterradora violencia que se ejerce con una atroz crueldad, surgen sujetos capaces de desarrollar, impasibles, esas estremecedoras prácticas. Y aunque en su gran mayoría estos sujetos son hombres que “utilizan la violencia como medio de supervivencia, mecanismo de autoafirmación y herramienta de trabajo” (Valencia 2016), cada vez se suman más mujeres que los acompañan, los atienden, les sirven, vigilan a las personas secuestradas, llevan las cuentas económicas de la organización y, también, torturan, mutilan y matan. Ante tal panorama ¿de qué sirve interpretar la violencia contra las mujeres como un “crimen de odio machista”? Hay que situar esa violencia en su especificidad, pero también dentro de la variedad enorme que hoy existe de formas de vulneración, agresión y crueldad a las vidas humanas.

Por eso creo que un tema prioritario en esa “genealogía crítica de la violencia” tiene que ser el desgarramiento del lazo social. El lazo social es ese vínculo entre la persona y los otros integrantes de la sociedad, a los que no conoce; es un lazo distinto del lazo familiar o el lazo comunitario, y consiste en una verdadera solidaridad con los demás seres humanos. Cuando se rompe el lazo social, se fractura la cohesión social y se desgarran el tejido social. En México, el lazo social se ha fragmentado y debilitado no solo por las consecuencias de la explotación económica y la dominación política que inciden en –y deterioran– las condiciones de vida y de trabajo, sino también por los procesos de exclusión y discriminación derivados de creencias. Eso remite al objetivo de este Congreso: *la liberación del espacio político-religioso del cuerpo de las mujeres*. ¿Podrán las feministas desarrollar intervenciones políticas, culturales y legales que habiliten una producción distinta de subjetividades femeninas y masculinas cuando gran parte del movimiento comparte el mujerismo y el victimismo? La liberación se tiene que plantear para todas las personas, como decíamos al inicio de la segunda ola: no hay liberación posible de las mujeres si no hay liberación social. Claro que es legítimo, como una postura estratégica a la Spivak, hacer un llamado

a las mujeres. Pero, también a la Spivak, hay que acompañar dicho llamado de una postura crítica.

Todos los seres humanos estamos troquelados por los mandatos de género de nuestra cultura, por lo que no nos resulta fácil cuestionar nuestras simbolizaciones culturales. Eso es evidente en el rechazo, la incomodidad o la indignación que produce el trabajo sexual en amplios sectores de la sociedad. El estigma de la doble moral ha calado de tal forma que encubre la problemática laboral de las trabajadoras sexuales, y la ausencia de sus derechos laborales profundiza el desgarramiento del lazo social. Y aunque los seres humanos hemos logrado desarrollar herramientas tecnológicas notables y realizar avances científicos notables e impactantes, ¡cuánta dificultad tenemos para restaurar el tejido social! ¿Por qué? Justamente porque uno de los desgarres más brutales se produce por las creencias que tenemos y que nos confrontan ante la diversidad de identidades y opciones de vida existentes.

Finalmente, la triste realidad es que en nuestro país llevará mucho, pero mucho tiempo, lograr una cohesión social que evite los desgarramientos violentos. No va a ser fácil, y no se logrará en solitario. Sin embargo, la acción política también tiene una dimensión individual: lo que cada persona puede hacer por sí sola. Para transformar la sociedad es indispensable un cambio personal y esa ha sido parte de la apuesta de muchas feministas al reivindicar que *lo personal es político*. El feminismo no es, como bien señala Janet Halley, “una verdad transhistórica que permanece trascendentemente pura”; el feminismo es “una práctica continuamente condicionada por sus propios actos que la preceden” (2006, p. 30). Y los actos que han precedido a la mezcla conceptual entre comercio sexual y trata, actos en su mayoría llevados a cabo por feministas de la gobernanza, han tenido efectos negativos en la situación de muchas trabajadoras sexuales. Las creencias mujeristas y victimistas respecto a la violencia han dificultado realizar un diagnóstico más certero, y proponer cuestiones preventivas en lugar de punitivas. Pero además, las feministas que no se preocupan ni denuncian la violencia contra los hombres, o no visualizan el daño que muchas mujeres infligen, generan algo más que solo una política equivocada: producen un quiebre ético en la aspiración feminista.

Para acercarnos a construir ese “otro mundo posible” que anhelamos (sin injusticias, desigualdades y violencias) es imprescindible buscar formas de caminar hacia un horizonte compartido, lo que no es fácil pues, como dice Antonio Machado, “el camino pesa en el corazón” (2006, p. 171). Una forma principalísima de ese caminar es la que hoy nos reúne en este Primer Congreso Continental de Teología Feminista, y consiste en pensar críticamente y discutir respetuosamente. La actividad sexual de las mujeres –sea comercial o gratuita– obliga a reflexionar y a debatir sobre la doble moral, sobre los prejuicios y sobre la violencia no intencionada que generan ciertas intervenciones feministas. Y justamente porque el espacio político-religioso del cuerpo de las mujeres está cruzado por creencias relativas a la sexualidad femenina que obstaculizan su liberación, es que debemos enfrentar el desafío de cuestionarnos y criticarnos.

Bibliografía

Agoff, Carolina; Irene Casique y Roberto Castro (coords.) (2013). *Visible en todas partes. Estudios sobre violencia contra mujeres en múltiples ámbitos*. México: CRIM/UNAM.

Alonso, Luis Enrique y Carlos Jesús Fernández Rodríguez (2009). Usos del trabajo y formas de la gobernabilidad: la precariedad como herramienta disciplinaria. En Eduardo Crespo, Carlos Prieto y Amparo Serrano (coords.), *Trabajo, subjetividad y ciudadanía*. Madrid: Editorial Complutense y Centro de Investigaciones Sociológicas.

Amnesty International (2015). *Sex Workers Rights are Human Rights*. <https://www.amnesty.org/en/latest/news/2015/08/sex-workers-rights-are-human-rights/>

Amorós, Celia (2009). Conceptualizar es politizar. En Patricia Laurenzo, María Luisa Maqueda y Ana Rubio (coords.), *Género, violencia y derecho* (pp. 15-26). Buenos Aires: Editores del Puerto.

Atondo, Ana María (1992). *El amor venal y la condición femenina en el México colonial*. México: INAH.

Badinter, Elisabeth (2003). *Hombres/Mujeres. Cómo salir del camino equivocado*. Buenos Aires: Fondo de Cultura Económica.

Barry, Kathleen (1987). *Esclavitud sexual de la mujer*. Barcelona: La Sal, Edicions de les Dones.

Belausteguigoitia, Marisa y Lucía Melgar (coords.) (2007). *Fronteras, violencia y justicia: nuevos discursos*. México: PUEG/UNAM.

Bernstein, Elizabeth (1999). What's Wrong with Prostitution? What's Right with Sex Work? Comparing Markets in Female Sexual Labor. *Hastings Women's Law Journal*, 10(1), 91-117.

Bernstein, Elizabeth (2014). ¿Las políticas carcelarias representan la justicia de género? La trata de mujeres y los circuitos neoliberales del crimen, el sexo y los derechos. *Debate Feminista*, 50, 280-320.

Birgin, Haydeé (comp.) (2000). *Las trampas del poder punitivo. El género del derecho penal*. Buenos Aires: Biblos.

Bleichmar, Silvia (2007). De la creencia al prejuicio. *VERTEX Revista Argentina de Psiquiatría*, XVIII, 42-45.

Bocchetti, Alessandra (1990). Para sí/para mí. *Debate Feminista*, 2, 221-225.

Boccia, Maria Luisa (1990). Equívocos y desacuerdos importantes. *Debate Feminista*, 2, 243-248.

Bourdieu, Pierre (1997). *Meditaciones pascalianas*. Barcelona: Anagrama.

Bumiller, Kristin (2008). *In An Abusive State. How Neoliberalism Appropriated the Feminist Movement Against Sexual Violence*. Durham: Duke University Press.

Caro Baroja, Julio (1968). Honor y vergüenza. En J. G. Peristiany (comp.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Madrid: Labor.

Castro, Roberto e Irene Casique (comps.) (2008). *Estudios sobre cultura, género y violencia contra las mujeres*. México: Centro Regional de Investigaciones Multidisciplinarias de la UNAM.

Dávalos López, Enrique (2002). Templanza y carnalidad en el México prehispánico. Documento de trabajo número 10. *Programa Salud Reproductiva y sociedad*. México: El Colegio de México.

Day, Sophie (2010). The reemergence of "trafficking": sex work between slavery and freedom. *Journal of the Royal Anthropological Institute*, 16, 816-834.

Duggan, Lisa y Nan D. Hunter (1995). *Sex Wars. Sexual Dissent and Political Culture*. Nueva York: Routledge.

Dworkin, Andrea (1997). *Intercourse*. Nueva York: Basic Books.

Elias, Robert (1986). *The Politics of Victimization. Victims, Victimology and Human Rights*. Oxford: Oxford University Press.

Ferrajoli, Luigi (1999). Igualdad y diferencia. En *Derechos y garantías. La ley del más débil*. Madrid: Trotta.

Fine, Cordelia (2010). *Delusions of Gender. How Our Minds, Society and Neurosexism Create Difference*. New York: Norton.

Fraser, Nancy (14 de octubre de 2013). How feminism became capitalism's handmaiden, and how to reclaim it. *The Guardian* [Hay traducción al español por Lola Rivera: De cómo el feminismo se convirtió en la criada del capitalismo, y cómo rectificarlo. *La Línea de Fuego*, 21 de octubre 2013].

Freedman, Estelle B. (2003). *No Turning Back. The History of Feminism and the Future of Women*. New York: Ballantine Books.

Freud, Sigmund ([1926] 1976). Inhibición, síntoma y angustia. En *Obras Completas*, vol. 20. Buenos Aires: Amorrortu.

Freud, Sigmund ([1930] 1976b). El malestar en la cultura. En *Obras Completas*, vol. 21. Buenos Aires: Amorrortu.

Gallagher, Catherine (1999). El sujeto del feminismo o una historia del precedente. En Fernando José García Selgas y José B. Monleón (eds.), *Retos de la postmodernidad. Ciencias sociales y humanas* (pp. 43-58). Madrid: Trotta.

Gutiérrez, Griselda (2004). *Violencia sexista. Algunas claves para la comprensión del feminicidio en Ciudad Juárez*. México: PUEG/UNAM.

Halley, Janet (2006). *Split Decisions. How and Why to Take a Break from Feminism*. Princeton: Princeton University Press.

Halley, Janet; Prabha Kotiswaran, Hila Shamir y Chantal Thomas (2006). From the International to the Local in Feminist Legal Responses to Rape, Prostitution/Sex Work, and Sex Trafficking: Four Studies in Contemporary Governace Feminism. *Harvard Journal of Law and Gender*, 29, 336-423.

Hare, Richard (1982). *Moral Thinking*. Oxford: Oxford University Press.

Harris, Angela P. (1990) Race and Essentialism in Feminist Legal Theory. *Stanford Law Review*, 42, 581-616.

Huacuz, Guadalupe (2011). Reflexiones sobre el concepto de violencia falocrática desde el método de la complejidad. En Ma. Guadalupe

Huacuz Elías (coord.), *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica*. México: UAM-Xochimilco e Itaca.

Hunt, Alan (2011). *Fractious Rivals? Moral Panic and Moral Regulation*. En Sean P. Hier (comp.), *Moral Panic and the Politics of Anxiety*. Londres: Routledge.

Izquierdo, María Jesús (2011). La estructura social como facilitadora del maltrato. En María Guadalupe Huacuz Elías (coord.), *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica*. México: UAM/Itaca.

Kempadoo, Kamala (coord.) (2012). *Trafficking and Prostitution Reconsidered. New Perspectives on Migration, Sex Work and Human Rights*. Londres: Paradigm Publishers.

Kempadoo, Kamala y Jo Doezema (1998). *Global Sex Workers. Rights, Resistance and Redefinition*. Nueva York: Routledge.

Kennedy, Duncan (2016). *Acoso sexual y vestimenta sexy*. Buenos Aires: Siglo XXI.

Kotiswaran, Prabha (2011). *Dangerous Sex, Invisible Labor. Sex Work and the Law in India*. New Jersey: Princeton University Press.

Kulick, D. (2003) Sex in the New Europe. The Criminalization of Clients and Swedish Fear of Penetration. *Anthropological Theory*, 3(2), 199-218.

Larrauri, Elena (1991). *La herencia de la criminología crítica*. México: Siglo XXI.

Larrauri, Elena (1994). *Mujeres, derecho penal y criminología*. Madrid: Siglo XXI.

Larrauri, Elena (2007). *Criminología crítica y violencia de género*. Madrid: Trotta.

Laurenzo, Patricia (2009). La violencia de género en el derecho penal: un ejemplo de paternalismo punitivo. En Patricia Laurenzo et al., *Género, violencia y derecho*. Buenos Aires: Ediciones del Puerto.

Leites, Edmund (1990). *La invención de la mujer casta. La conciencia puritana y la sexualidad moderna*. Madrid: Siglo XXI.

Machado, Antonio (2006). Poema LXXIX. En *Galerías*. Madrid: Alianza Editorial.

Mackinnon, Catharine (1987). *Feminism Unmodified*. Harvard: Harvard College.

Mackinnon, Catharine (1993). Prostitution and Civil Rights. *Michigan Journal of Gender and Law*, 13(1). <http://www.prostitutionresearch.com/mackinnon1.html>

Maqueda, María Luisa (2009). ¿Es la estrategia penal una solución a la violencia contra las mujeres? Algunas respuestas desde un discurso feminista crítico. En Patricia Laurenzo *et al.* (coords.), *Género, violencia y derecho*. Buenos Aires: Ediciones del Puerto.

Marcus, Sharon (2002). Cuerpos en lucha, palabras en lucha: una teoría y una política para la prevención de la violación. *Debate Feminista*, 26, 59-85.

Martínez de la Escalera, Ana María (2013). Consideraciones sobre justicia, violencia de género y política feminista. En Lucía Raphael y María Teresa Priego (coords.), *Arte, justicia y género*. México: Suprema Corte de Justicia y Fontamara.

Melgar, Lucía (2011). Tolerancia ante la violencia, feminicidio e impunidad: algunas reflexiones. En Ma. Guadalupe Huacuz Elías (coord.), *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica*. México: UAM-Xochimilco e Ítaca.

Meloy, Michelle L. y Susan Miller (2011). *The Victimization of Women. Law, Policies and Politics*. Oxford: Oxford University Press

Mohanty, Chandra Talpade (2003a). Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourses. En *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.

Mohanty, Chandra Talpade (2003b). Under Western Eyes Revisited: Feminist Solidarity through Anticapitalist Struggles. En *Feminism without Borders. Decolonizing Theory, Practicing Solidarity*. Durham: Duke University Press.

Monárrez, Julia (2007). Los asesinatos de mujeres en Ciudad Juárez. En Marta Lamas (comp.), *Miradas feministas sobre las mexicanas del siglo XX*. México: Fondo de Cultura Económica.

Monárrez, Julia (2009). *Trama de una injusticia. Feminicidio sexual sistémico en Ciudad Juárez*. México: Colegio de la Frontera Norte y Miguel Ángel Porrúa.

Monárrez, Julia (2011). El continuo de la lucha del feminismo contra la violencia o morir en un espacio globalizado transfronterizo: teoría y práctica del movimiento anti-feminicida en Ciudad Juárez. En Ma. Guadalupe Huacuz Elías (coord.), *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica*. México: UAM-Xochimilco e Ítaca.

Moreno de los Arcos, Roberto (1966). Las ahuianime. En *Historia Nueva. Publicación del Centro Mexicano de Estudios Históricos*, 1, 13-31.

Núñez, Lucía (2011). Contribución a la crítica del feminismo punitivo. En Ma. Guadalupe Huacuz Elías (coord.), *La bifurcación del caos. Reflexiones interdisciplinarias sobre violencia falocéntrica*. México: UAM-Xochimilco e Ítaca.

Nussbaum, Martha (1999). Whether from Reason or Prejudice. Taking Money for Bodily Services. En *Sex and Social Justice*. Oxford: Oxford University Press.

Nussbaum, Marta (2012). *Crear capacidades. Propuesta para el desarrollo humano*. Madrid: Paidós.

O'Connell Davidson, Julia (2008). Trafficking, modern slavery, and the human security agenda. *Human Security Journal*, 6, 8-15.

O'Connell Davidson, Julia (2014). ¿Podría la verdadera esclava sexual dar un paso adelante? *Debate Feminista*, 50, 256-279.

Offen, Karen (2015). *Feminismos europeos, 1700-1950. Una historia política*. Madrid: Akal.

Ostergren, Petra (2004). Sex Worker's Critique of Swedish Prostitution Policy. <http://www.petraostergren.com/upl/files/115326.pdf>

Peristiany, J.G. (1968). *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Madrid: Labor.

Pitt-Rivers, Julian (1968). Honor y categoría social. En J. G. Peristiany (comp.), *El concepto de honor en la sociedad mediterránea*. Madrid: Labor.

Riley, Denise (1988). *Am I That Name? Feminism and the Category "Women" in History*. Minneapolis: University of Minnesota Press.

Rotberg, Robert I. (2016) *Governance: What It Is, What It Means and Its Policy Uses*, Ontario: Centre for International Governance Innovation.

Saucedo, Irma (2002). De la amplitud discursiva a la concreción de las acciones: los aportes del feminismo a la conceptualización de la violencia doméstica. En E. Urrutia (comp.), *Estudios sobre las mujeres y las relaciones de género en México: aportes desde diversas disciplinas*. México: El Colegio de México.

Saucedo, Irma (coord.) (2011). *Violencia contra las mujeres en México*. México: PUEG/ONU-Mujeres.

Saucedo, Irma y María Guadalupe Huacuz Elías (2011). Movimientos contra la violencia hacia las mujeres. En Gisela Espinosa y Ana Lau (coords.), *Un fantasma recorre el siglo. Luchas feministas en México 1910-2010* (pp. 213-243). México: UAM/Ítaca.

Satz, Debra (2010). *Why Some Things Should Not Be for Sale. The Moral Limits of Markets*. Oxford: Oxford University Press.

Segato, Rita Laura (2003). *Las estructuras elementales de la violencia*. Buenos Aires: Prometeo.

Segato, Rita Laura (29 de mayo de 2015). La pedagogía de la crueldad. Entrevista de Verónica Gago. *Página 12*. <https://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9737-2015-05-29.html>

Snitow, Anne; Christine Stansell y Sharon Thompson (1983). *Powers of Desire. The Politics of Sexuality*. Nueva York: Monthly Review Press.

Spivak, Gayatri Chakravorty (1989). In a Word. Entrevista de Ellen Rooney. *Differences*, 2(1), 124-156.

Torres, Claudia (2016). *Ambigüedades y complejidades: la ley de trata con fines de explotación sexual y el no reconocimiento del trabajo sexual en México*. Cuaderno de Trabajo. México: Cátedra Extraordinaria Trata de personas de la UNAM.

Torres Falcón, Marta (2001). *La violencia en casa*. México: Paidós.

Torres Falcón, Marta (2010). *Con sus propias palabras: relatos fragmentarios de víctimas de trata*. México: LXI Legislatura, Cámara de Diputados.

UNFPA (2013). *Modelo integral de intervención contra la trata sexual de mujeres y niñas*. Nueva York: UNFPA.

Valencia, Sayak (2016). *Capitalismo gore. Control económico, violencia y narcopoder*. México: Planeta.

Vance, Carol S. (comp.) (1984). *Pleasure and Danger: Exploring Female Sexuality*. Boston: Routledge & Paul Kegan.

Wacquant, Loïc (2013). *Castigar a los pobres. El gobierno neoliberal de la inseguridad social*. Barcelona: Gedisa.

Weitzer, Ronald (2005). Flawed theory and method in studies of prostitution. *Violence Against Women*, 11(7), 934-949.

Weitzer, Ronald (2007). The social construction of sex trafficking: Ideology and institutionalization of a moral crusade. *Politics and Society*, 35(3), 447-475.

Weitzer, Ronald (2012). *Legalizing Prostitution. From Illicit Vice to Lawful Business*. Nueva York: New York University Press.

Weitzer, Ronald (2014). El movimiento para criminalizar el trabajo sexual en Estados Unidos. *Debate Feminista*, 50, 187-219.

Young, Jock (2009). Moral Panic: Its Origins in Resistance, Resentment and the Translation of Fantasy into Reality. *British Journal of Criminology*, 49(1), 4-16.

Zaffaroni, Eugenio Raúl (2000). El discurso feminista y el poder punitivo. En Haydeé Birgin (comp.), *Las trampas del poder punitivo*. Buenos Aires: Biblos.

El regalo de la suicida*

Virginia Woolf se suicidó a los 59 años, arrojándose al río Ouse. Llevaba casada 29 años y le dejó la siguiente nota a su marido:

Queridísimo:

Estoy segura de que estoy enloqueciendo de nuevo. Siento que no podemos vivir otro de esos tiempos terribles. Esta vez no me recuperaré. Empiezo a oír voces, y no me puedo concentrar. Así que estoy haciendo lo que me parece lo mejor. Tú me has dado la mayor felicidad posible. Tú has sido en todos los sentidos todo lo que cualquiera podría ser. No creo que dos personas hayan podido ser tan felices hasta que llegó este terrible desastre. Ya no puedo luchar más. Sé que estoy arruinando tu vida, que sin mí podrías trabajar. Y lo harás, lo sé. Ves, ni siquiera puedo escribir esto adecuadamente. No puedo leer. Lo que te quiero decir es que te debo toda la felicidad que he tenido en mi vida. Tú has sido totalmente paciente conmigo e increíblemente bueno. Quiero decirlo, y todo mundo lo sabe. Si alguien hubiera podido salvarme, ése eres tú. Todo me ha abandonado excepto la certeza de tu bondad. No puedo seguir echando a perder tu vida más tiempo. No creo que dos personas hayan podido ser más felices de lo que hemos sido tú y yo (Woolf, 1975, p. 94).

* Extraído de Lamas, Marta (2021). El regalo de la suicida. En Arnoldo Kraus (coord.), *Suicidio* (pp. 37-55). México: Debate.

Cuando Virginia conoció a Leonard tenía ya un historial de “enfermedad mental”, de depresiones y *breakdowns* (colapsos mentales), dos intentos de suicidio y había sido internada varias veces en una “casa de descanso”. Hermione Lee, autora de su espectacular biografía, se niega a calificar esa enfermedad como locura y argumenta que Virginia no era una víctima. “Al contrario, era una persona con valor, inteligencia y estoicismo excepcionales, que conocía su condición, y toleraba periódicamente una gran angustia y un dolor físico grave, con una notable escasez de autocompasión” (1996, p. 171).

Virginia Stephen se convertiría en la señora Woolf a los 30 años, en un momento en el que ya muchos pensaban que no se casaría. Vivió mucha presión familiar y social por el tema de que debía encontrar marido, tuvo varios romances platónicos y algunos pretendientes, pero hasta que conoció a Leonard encontró lo que buscaba: “El hombre a quien le pueda decir ciertas cosas” (Lee, 1996, p. 244). Leonard era un hombre vital, comprometido socialista, amante de los animales y apasionado de la literatura, que había sido funcionario público en Ceilán (hoy Sri Lanka), donde se encargó de mantener el orden de 40.000 tamiles y árabes, y desempeñó funciones de juez, agrónomo, agente aduanal, policía e incluso veterinario. Permaneció allá de 1904 a 1911, y cuando regresó a Londres, su amigo Lytton Strachey lo invitó a un grupo de discusión político-literaria en Cambridge, integrado por intelectuales destacados, entre los que estaba Thoby Stephen, el hermano mayor de Virginia. Así la conoció, y se enamoró de ella.

Virginia Stephen era hermosa, y tenía gran agudeza mental; leía mucho, y podía ser muy irónica y también muy divertida. Venía de una familia con prestigio intelectual y social, y desde muy joven descubrió que lo suyo era escribir. Aunque Leonard le pregunta en una carta a Lytton Strachey: “Enamorarme de ella ¿no es un peligro?” (Spotts, 1989, p. 167), finalmente le pide que se case con él en enero de 1912. Virginia vacila, posterga su respuesta, se muestra dudosa, incluso rechazante. El 29 de abril de 1912 él le escribe una carta apasionada:

No hay nada de lo que has hecho que no me parezca absolutamente correcto, lo que me hace amarte aún más. Ni por un instante pensé

que me estuvieras maltratando, y nunca lo pensaré, te cases conmigo o no. Te amo más por no decidirte –sé tus razones. Eres mucho más fina, noble y mejor que lo que yo soy. No resulta difícil amarte y cuando uno ama a alguien como tú, hay que hacerlo sin concesiones, ni reservas (Spotts, 1989, p. 173).

El 1° de mayo, Virginia le confiesa:

Soy tremendamente inestable. Paso de lo caliente a lo frío en un instante, sin razón alguna, excepto que creo que el puro esfuerzo físico y el agotamiento tienen una influencia. Lo único que puedo decir es que a pesar de esos sentimientos que se persiguen todo el tiempo en que estoy contigo, también hay un sentimiento que es permanente, y que va creciendo. Tú quieres saber, claro, si ese sentimiento me llevará a casarme contigo. ¿Cómo saberlo? Creo que sí, puesto que parece que no hay razón para lo contrario. Pero no sé qué pasará en el futuro. Me doy miedo a mí misma (Nicholson y Trautmann, 1975, p. 496).

También en esa misma carta le dice que no quiere ver el matrimonio como una profesión, aunque más adelante reconoce que quiere todo: amor, hijos, aventuras, intimidad, trabajo:

Paso de estar medio enamorada de ti, y desear que estés conmigo siempre, y que sepas todo acerca de mí, a extremos de locura e indiferencia. A veces pienso que si me caso contigo, podría tener todo (Nicholson y Trautmann, 1875, p. 496).

Sin embargo, algo se interpone y ella piensa que es lo sexual. Dice claramente que no siente atracción física por él, y que el día que la besó se sintió como una piedra. Virginia reconoce que la manera en que él la cuida la sobrepasa, y que es precisamente por la forma en la cual a él le importa ella que siente el deber de corresponderle antes de casarse.

Siento que debo darte todo, y si no puedo, pues entonces el matrimonio sería de segunda tanto para ti como para mí. Si todavía quieres continuar, como antes, dejándome encontrar mi propio camino, eso es lo que me gustaría. Y ambos debemos asumir los riesgos. Pero también me has hecho muy feliz. Ambos queremos un matrimonio que sea tremendamente vivo, siempre vital, siempre cálido, no muerto y fácil en pedazos, como lo son la mayoría de los matrimonios (Nicholson y Trautmann, 1875, p. 496).

Se casaron en septiembre de 1912 y al regreso de la luna de miel, Leonard empezó a preocuparse. Desconocía el proceso de la “neurastenia”, como la calificaban los doctores, y le tomó tiempo darse cuenta de la gravedad de los síntomas de su mujer: ese “filo de la navaja en que su mente se encontraba” (Woolf, 1963, p. 148). A lo largo de los primeros siete meses de 1913 su preocupación creció, pues los síntomas de peligro aumentaban. En enero y febrero Virginia terminaba la novela *The Voyage Out*, escribía diariamente con una “intensidad torturada”. Lo que Leonard no sabía, y reconoce que aprendería con el tiempo, es que al terminar un libro Virginia quedaba agotada emocionalmente, a punto de tener un *breakdown*, no solo por la intensidad mental y el perfeccionismo con los que escribía, sino también por “la fragilidad de una hipersusceptibilidad patológica a la crítica, por lo que ella sufría una aprehensión crecientemente angustiada” (Woolf, 1963, p. 149).

En su diario, Leonard registra el progreso de la crisis: desde enero al primero de agosto documenta su estado de ánimo, cómo duerme y si tiene dolor de cabeza. A partir del 1 de agosto lleva dicho registro de manera cifrada, en cingalés y tamil. La psiquiatría de la época era muy limitada, y se redujo a tratarla como una inválida. El médico de Virginia, el famoso sir George Savage, decidió en ese momento que sería mejor que ella nunca se embarazara.

En el tercer volumen de su autobiografía, *Beginning again. An autobiography of the years 1911 to 1918*, Leonard Woolf relata retrospectivamente la pesadilla en que se convirtieron esos días, la confusión de los médicos, la frustración de ver a su amada con síntomas que iban incrementándose: intensos dolores de cabeza, insomnio, apenas comía, no podía escribir y

se deprimió muchísimo. Luego de meses de sufrimiento ocurrió una catástrofe. Mientras Leonard fue a ver al doctor Savage para comunicarle que habían decidido cambiar de médico, dejó a Virginia con una amiga, pero olvidó cerrar la caja donde guardaba el tranquilizante. La amiga la dejó sola para que durmiera y Virginia aprovechó para ingerir todas las tabletas, entró en coma y hubo que llevarla al hospital. Casi muere ese 10 de septiembre. Leonard asume su responsabilidad y señala que aunque durante los dos meses anteriores estuvo vigilando a Virginia noche y día, en esa tarea era humanamente imposible no equivocarse. Tal vez un psicoanalista interpretaría de otra forma su olvido del Veronal, pero a partir de ese momento Virginia tuvo cuatro enfermeras, dos de día y dos de noche.

Cuando Virginia estuvo fuera de peligro, Leonard se negó a seguir el procedimiento usual en la época: certificar a una persona como peligrosamente suicida y encerrarla en un asilo. Los médicos aceptaron no certificar lo ocurrido si llevaba a Virginia a descansar al campo y les garantizaba que ella estaría siempre acompañada de enfermeras. El medio hermano de Virginia, Herbert Duckworth, les ofreció su casa de campo, Dalingridge, y se mudaron allá dos meses.

Durante su estancia en Dalingridge lo más difícil fue obligarla a comer. Antes, cuando estaba bien, Virginia comía y bebía muy a gusto. Enferma, su rechazo a la comida fue absoluto. Leonard registra que tardaba hasta dos horas para lograr convencerla de que comiera lo mínimo. Sentado a su lado, le ponía en la mano una cuchara o un tenedor y le decía suavemente que comiera, al mismo tiempo que le tocaba el brazo. Así lograba que cada cinco minutos deglutiera una cucharada. “Este penosísimo asunto de la comida, entre otras cosas, me dio una lección sobre la *insanity* que encontré muy difícil de aprender: no sirve discutir con una persona insana” (Woolf, 1963, p. 163). La recuperación fue muy lenta, pero las cuatro enfermeras pasaron a dos, luego a una y finalmente se instalaron el 1 de mayo de 1914 en la casa Asham. Los siguientes tres meses vivieron una “vida vegetativa”: Virginia leía, pero no escribía. Y cuando en agosto finalmente decidieron viajar, ¡estalló la guerra!

Ese episodio inicial, que duró del verano de 1913 al otoño de 1915, afectó profundamente las vidas de ambos. Leonard consultó a una docena de

neurólogos y especialistas mentales (psiquiatras) y escribe que, aunque suene arrogante, los médicos no entendían lo que le pasaba a Virginia, y solo repetían que sufría de neurastenia. En su autobiografía, él despotrica contra el magro saber médico de la época, que no comprendía las consecuencias que le provocaba su proceso creativo.

Casi 50 años después (a principios de los 60) Leonard afronta la tarea de hablar de su vida con Virginia. La memoria puede ser traicionera y fantasiosa, pero en ese tercer tomo de su autobiografía, que cubre de 1911 a 1918, Woolf relata con sobriedad su miedo y su enojo por los años de la guerra, así como su preocupación y desesperación por la enfermedad de Virginia.

Cuidar a una persona es un trabajo muy desgastante. Leonard arregló su vida para poder combinar su activismo político y su propia escritura con la atención especial que requería su mujer. Leonard era un socialista que hizo una labor importantísima a favor de la paz mundial como impulsor de la Liga de las Naciones, un mecanismo de diálogo y concertación para prevenir la guerra, antecesor de la ONU. También fue la eminencia gris del partido laborista en Inglaterra, y escribió más de una docena de libros de análisis sobre cooperación internacional, socialismo y gobernanza de las naciones, además de un libro de cuentos y dos novelas.

Leonard comprendió muy pronto la genialidad de Virginia, y renunció a muchas cosas –entre ellas a una vida sexual activa– para acompañarla y protegerla. Ambos constituyeron un matrimonio muy poco convencional, en el que él armó cuidadosamente las condiciones de vida para que ella desplegara su talento. Hermione Lee señala que ambos construyeron “un espacio de mutua necesidad que continuó deleitándolos en su madurez” (Lee, 1996, p. 315). La biografía de Victoria Glendinning sobre Leonard registra el cuidado que él tuvo para ir protegiendo a Virginia, la forma en que decidió establecer la Hogarth Press, supuestamente como un *hobby*, pero también como una terapia ocupacional para ella. Leonard consigna en sus memorias la decisión en 1915 de comprar una imprenta para “darle a Virginia una ocupación manual que la distraiga totalmente de su escritura” (Woolf, 1963, p. 233).

Virginia siempre tuvo consciencia de lo que Leonard hacía por ella. En su diario del 28 de mayo de 1931, que inicia con la descripción de un

agudo dolor de cabeza, con flashazos de luz, comenta que “si no fuera por la bondad divina de L., cuántas veces estaría pensando en la muerte; siempre noqueada como estoy; pero ahora las recuperaciones son un alivio infinito” (Olivier Bell, 1982, p. 27). Que durante su matrimonio Virginia haya escrito nueve novelas, cinco libros de cuentos, dos biografías, sus dos ensayos feministas largos (*Una habitación propia* y *Tres guineas*), además de reseñas y cartas, es la prueba incontestable de que el régimen de vida que diseñó Leonard fue acertado.

Su extraordinaria relación pudo darse gracias al cuidado y paciencia de Leonard, y también al reconocimiento agradecido de ella. Sabemos de varias historias de amor en las que las mujeres renuncian a mucho en aras de la vida profesional de su marido. La del matrimonio Woolf es una historia paradigmática del caso contrario: el hombre hace una renuncia sustantiva en aras de la vida profesional de su esposa.

El primer capítulo del quinto, y último, tomo de la autobiografía de Leonard, *The Journey Not the Arrival Matters: An Autobiography of the Years 1939 to 1969*, se titula “La muerte de Virginia”. Ahí Woolf dice que, a partir de que Virginia devolvió a la imprenta las galeras de la biografía de Roger Fry hasta su suicidio “fueron los días más terribles y angustiosos de mi vida” (1975, p. 44). La pérdida de control de Virginia, la depresión y la desesperanza empezaron uno o dos meses antes de su suicidio. Aunque las tensiones y presiones de la vida en Londres y Sussex en los ocho meses entre abril de 1940 y enero de 1941 fueron para ella terribles, al igual que para todos los ingleses, ella estuvo feliz la mayor parte del tiempo y su mente más tranquila de lo usual.

Ambos tenían conciencia de que el pequeño mundo que habían construido estaba amenazado por la destrucción fascista. Virginia admitió que se sentía devastada por la presión de la incertidumbre que merodeaba, pero discutieron con calma qué harían si Hitler desembarcaba en Inglaterra; ambos coincidieron en que “si eso ocurría, no tenía sentido esperar, sino que deberíamos cerrar la puerta del garage y suicidarnos” (Woolf, 1975, p. 46). Sin embargo, en esos días Virginia dijo: “No, deseo tener 10 años más de vida y escribir mi libro” (Woolf, 1975, p. 46). Con el telón de fondo del horror de la guerra, durante lo que parecía la mayor tragedia de la historia, Virginia pedía 10 años más de vida unos meses antes de suicidarse.

Leonard Woolf relata desapasionadamente el horror de esos meses, los bombardeos, el silencio en las calles, las aglomeraciones en los refugios y la destrucción de su casa en Londres, lo que lo obligó a rentar dos cuartos en una granja en Rodmell para guardar ahí algunos de sus muebles y montañas de libros. También a Monk's House, su casa en las afueras de Londres, llevó miles de libros que quedaron apilados en mesas y en el piso. Hubo que trasladar la imprenta de Hogarth Press a Letchworth. El ambiente era de un fatalismo tranquilo; si llegaban los nazis, el gobierno se iría a Canadá y ellos inevitablemente terminarían en un campo de concentración o en el suicidio.

Leonard se pregunta por qué no presintió sino hasta principios de 1941 el estado mental de Virginia. ¿Cuál era el verdadero estado emocional de su mujer en el otoño e inicios de invierno de 1940? En ese tiempo Leonard creyó que su mente estaba “más calmada y más estable, sus ánimos más contentos y más serenos que lo usual en ella” (1975, p. 69).

Leonard describe esos meses finales de 1940 como una pausa. A la espera del brutal desenlace del nazismo, Virginia y él esperaban en completa calma, sin tensión, la amenaza de la invasión alemana sobre sus cabezas y los bombardeos sobre Inglaterra. Aislados, física y socialmente, les habían bombardeado su casa de Londres y ya no tenían gasolina para ir y venir. Por primera vez en su vida Virginia y Leonard vivían solos. “Estar finalmente sin sirvientes, sin ninguna responsabilidad hacia nadie más que nosotros mismos, nos dio una sensación de libertad y de una calma m^auerta en el centro del huracán” (Woolf, 1975, p. 70). Establecieron una rutina monótona: trabajar toda la mañana, almorzar, caminar o hacer el jardín en la tarde, cocinar la cena, leer y escuchar música y, finalmente, ir a la cama. Leonard reproduce un fragmento del diario de Virginia del 10 de octubre de 1940:

Cuán libres, cuán apacibles estamos. Nadie viene. Sin sirvienta. Cenamos cuando queremos. Vivimos al día [*Living near to the bone*]. Creo que hemos dominado la vida con bastante competencia (Olivier Bell, 1984, p. 328).

Una noche escuchan caer cerca una bomba y Virginia le dice a su marido: “No quiero morir todavía” (Woolf, 1975, p. 72).

Leonard reflexiona acerca de la distinta actitud que ambos tenían frente a la muerte. Él confiesa que nunca pensó en la muerte hasta que empezó a envejecer. El caso de Virginia era distinto. “La muerte siempre estaba presente para ella” (Woolf, 1975, p. 73). Sus intentos anteriores de suicidio, y saber que la terrible desesperación de la depresión podría en cualquier momento invadir de nuevo su mente, hacía que la muerte no estuviera lejos de sus pensamientos (Woolf, 1975, p. 74). La temía, pero al mismo tiempo estaba medio enamorada de la muerte liberadora. Sin embargo, en esos meses de finales de 1940, con la devastación y muerte de la guerra, al oír caer una bomba expresó que todavía no quería morir. Leonard lo adjudica a que estaba más tranquila y más contenta que de costumbre porque estaba escribiendo.

En su diario del 6 de octubre, Virginia dice que “nunca había tenido una temporada tan buena de escritura” (Olivier Bell, 1984, p. 327). Estaba feliz. Y el 23 de noviembre reitera:

Me siento un tanto triunfante respecto al libro. Creo que es un intento interesante de un nuevo método. Creo que es más depurado que los otros. Con la leche desnatada. Una palmadita rica, mucho más fresca que el padecimiento de *Los años*. He disfrutado escribiendo casi cada página (Olivier Bell, 1984, p. 340).

La mañana en que terminó *Between the Acts*, ya pensaba en el siguiente libro.

Hasta principios de 1941 Leonard percibe la profunda perturbación de la mente de su mujer. Cita el diario de Virginia del 9 de enero, donde ella expresa su preocupación con la muerte; luego, el 25 de enero, cae en un abismo de desesperación (*trough of despair*). Ese ataque súbito duró 10 o 12 días. Fue algo extraño: cuando pasó, Virginia comentó que no se acordaba por qué había estado tan deprimida. Pero a Woolf le dio la impresión de que tenía que ver con la revisión del libro, y con la nube negra que siempre cubría su mente cuando, “al terminar un libro, tenía que enfrentar el *shock* de la separación, como si fuera un cordón umbilical mental, y mandarlo a la imprenta. Y finalmente a los críticos y al público” (Woolf, 1975, p. 79).

Leonard dice que no se dio cuenta de qué tan severos eran los síntomas, porque lo engañó la velocidad de este ataque.

Durante años me había acostumbrado a vigilar los signos de peligro en la mente de Virginia; y los síntomas de alerta venían lentamente y sin error: el dolor de cabeza, el insomnio, la incapacidad de concentrarse. Habíamos aprendido que un *breakdown* podría ser evitado si ella se retiraba inmediatamente a hibernar en un capullo de inmovilidad cuando aparecían los síntomas. Esta vez no hubo tales síntomas. La depresión la tumbó como un golpe repentino (1975, p. 79).

Pero 12 días después, el 7 de febrero, ella se pregunta en su diario: “¿Por qué me deprimí? No lo puedo recordar” (Olivier Bell, 1984, p. 355).

La última entrada del diario de Virginia data del 24 de marzo, dos días antes del suicidio, donde parece que está pensando en su próximo libro.

El diario de Leonard del 18 de marzo consigna que ella no está bien, y en sus memorias él dice que tal vez ella trató de suicidarse esa semana. Salió a caminar en pleno aguacero, y cuando él fue a buscarla, la encontró empapada, parecía enferma y estaba temblando. Dijo que se había resbalado y caído en una zanja.

El 26 de marzo Leonard se da cuenta de que la situación es peligrosa: una depresión desesperada se instala en Virginia. Sus pensamientos se aceleran, incontrolables; está aterrorizada de enloquecer. Ese miércoles Leonard está convencido de que la condición mental de su mujer es como la de aquellos terribles días de agosto de 1913, que la condujeron a su intento de suicidio:

Enfrenté la terrible decisión que yo debía tomar. Era esencial que ella se resignara a estar enferma y al régimen drástico que la podría salvar de la locura. Pero estaba a punto de la desesperación, la locura y el suicidio. Tenía que instarla a enfrentar el borde del desastre para convencerla de que aceptara la infelicidad del único método para evitarla, y sabía al mismo tiempo que una palabra equivocada, cualquier insinuación para presionarla, incluso una declaración de la verdad, sería suficiente para empujarla al suicidio (Woolf, 1975, p. 91).

El recuerdo de 1913 lo rondaba. Sin embargo, tenía que tomar una decisión, y cualquiera que fuera, el riesgo era sobrecogedor. Leonard es muy cauto al señalar el dilema: para Virginia hubiera sido intolerable que la vigilara poniéndole enfermeras noche y día. Años después dirá que la decisión que tomó fue equivocada y condujo al desastre. En la mañana del 28 de marzo de 1941 Woolf le escribe una nota a John Lehman donde le confiesa que Virginia está a punto del quiebre nervioso, que está muy enferma y que por lo tanto es necesario postergar totalmente la publicación de su libro *Between the Acts*. También le pide que no responda a esa carta, sino que le escriba directamente a ella diciéndole que no será posible publicarlo en primavera, sino tal vez hasta otoño. De esta forma Leonard quería quitarle la presión a su mujer, quien estaba convencida de que ése no era un buen libro. Luego, a las 11 de la mañana, se asoma a su estudio y la ve escribiendo, probablemente una de las dos cartas que le dejaría. A la una volvió a buscarla para almorzar, y no estaba. Leyó una de las dos cartas que ella le dejó:

Queridísimo:

Te quiero decir que me has dado una felicidad completa. Nadie podría haber hecho más de lo que tú has hecho. Por favor créeme. Pero sé que no me voy a poder recuperar, y estoy desperdiciando tu vida. Es esta locura. Nada de lo que diga nadie me convencerá. Tú podrás trabajar, y vas a estar mucho mejor sin mí. Ves que ni siquiera puedo escribir esto correctamente, lo que muestra que tengo razón. Todo lo que quiero decir es que hasta que llegó esta enfermedad fuimos perfectamente felices. Y todo gracias a ti. Nadie podría haber sido tan bueno como tú fuiste. Desde el primer día hasta ahora. Todo mundo lo sabe (Lee, 1996, p. 747).

Leonard salió corriendo a buscarla, pero solo encontró su bastón en el río. Esa misma noche le escribió a Vita Sackville-West.

Mi querida Vita:

No quiero que veas en el periódico o que escuches en la radio la cosa terrible que le ha sucedido a Virginia. Ha estado muy enferma estas

últimas semanas y estaba aterrorizada de volverse loca otra vez. Supongo que fueron la tensión de la guerra y terminar su libro, y no podía ni descansar ni comer. Hoy salió a dar un paseo dejando una carta donde decía que se suicidaría. Creo que se ha ahogado, pues encontré su bastón flotando en el río, pero aún no encontramos su cuerpo. Sé lo que vas a sentir y lo que has sentido por ella. Ella te quería mucho. Ella ha estado viviendo un infierno en estos últimos días.

Tuyo,
Leonard (Spotts, 1989, p. 259).

El cuerpo de Virginia tardó días en aparecer. Mientras, los amigos llegaron a consolar a Leonard. La médica de Virginia, Octavia Wilberforce, le dijo: “Nadie la hubiera podido mantener viva tanto tiempo”, y él se echó a llorar (Spotts, 1989, p. 749).

Sin embargo, Virginia tuvo razón. Leonard vivió mucho mejor sin ella. Continuó con su trabajo intelectual y político en el partido laborista y la Fabian Society, siguió siendo el agudo editor del *New Statesman* y *The Political Quarterly*, recibió premios y reconocimientos, y afortunadamente su viudez no fue desconsolada. Dos años después del suicidio de Virginia, a sus 62 años, se enamoró perdidamente de Trekkie Ritchie, una pintora cuya personalidad era lo opuesto a Virginia: alegre, deportista y sensual. Aunque casada con Ian Parsons, un editor de Chatto & Windus, con el que Leonard tuvo una relación profesional, Trekkie le correspondió y vivieron una relación amorosa de más de 25 años, hasta la muerte de él en 1969.

En 1943 Leonard se mudó a la casa pegada a la de los Parsons, en Victoria Square, y compartió con Trekkie una rutina doméstica y muchas otras cosas. Su relación se dio dentro de los parámetros de “modernidad” y “bohemia”, que experimentaron con formas más libres de relación y convivencia (Nicholson, 2002). Cuando en 1944 Ian fue enviado a combatir en Francia, Trekkie vivió en la emblemática Monk’s House con Leonard. Al regreso de su marido, volvió a la casa de Victoria Square. Leonard le escribió: “Regresa, regresa, no puedo estar sin ti, queridísima”

(Adamson, 2001, p. 166). Trekkie estableció entonces una rutina: con Leonard pasaba la semana, y los fines de semana con Ian sin separarse de su marido, quien inició una relación paralela con Norah Smallwood.

Trekkie sostuvo una honda relación amorosa con Leonard. Era 22 años más joven, y estaba llena de vida. Él se dedicó a promoverla como artista, la acompañó a exposiciones en galerías de arte, la llenó de regalos (entre ellos, un boceto de Rembrandt), y viajaron muchas veces juntos. En 1946 pasaron sus primeras vacaciones en Wiltshire y Dorset, en 1948 en Penzance, y en 1949 en el norte de Francia. Rompiendo los códigos de discreción usuales de la burguesía victoriana, Trekkie llegaba de un viaje con Leonard y salía al día siguiente con Ian a otro. En 1957 viajaron a Israel y en 1960 Leonard, a sus 80 años, cumplió su sueño de regresar a Ceilán. La prensa registró la presencia de la señora Parsons como “su secretaria”, y mencionó que él la buscaba constantemente con la mirada.

El tercer tomo de su autobiografía (publicado en 1963) se lo dedica a Trekkie y en el quinto tomo Leonard escribe discretamente sobre ella, y apenas si es posible entrever qué tipo de relación tenían. Sin embargo, sus cartas, publicadas después de la muerte de ambos, son un conmovedor testimonio de su intensa pasión amorosa. La correspondencia con Trekkie, a la que llamaba *Tiger*, lo revela como un amante juguetero, que intercambiaba mensajes eróticos con su pasión otoñal. Según un gran amigo de Leonard, Dadie Rylands, Trekkie “le dio los años más felices de su vida” (Adamson, 2001, p. xviii). La propia Trekkie afirma que Leonard se hubiera podido enamorar de cualquiera, porque “él tenía el hábito del amor” (Glendinning, 2005, p. 340). Lo cuidó y acompañó hasta su muerte, y él le heredó todos sus bienes, excepto algunos legados para sus sobrinos.

Hombre tierno en lo íntimo y feroz en la política, Leonard Woolf guiaba sus acciones con el lema: *Justice and mercy*. Consideraba que la justicia y la clemencia eran el fundamento de toda sociedad civilizada, e incluía a la tolerancia dentro de la clemencia. El suicidio de Virginia fue el regalo que le permitió no solo trabajar mejor, como ella misma pronosticó, sino que le hizo justicia al regalarle la compañía amorosa de Trekkie durante los cinco lustros finales de su vida.

Bibliografía

Adamson, Judith (ed.) (2001). *Love Letters. Leonard Woolf & Trekkie Ritchie Parsons (1941-1968)*. Londres: Chatto & Windus.

Glendinning, Victoria (2006). *Leonard Woolf. A Biography*. Nueva York: Free Press.

Lee, Hermione (1996). *Virginia Woolf*. Nueva York: Vintage Books.

Nicholson, Nigel y Joanne Trautmann (1975). *The Letters of Virginia Woolf. Volume One 1888-1912*. Nueva York: Harcourt Brace Jovanovich.

Nicholson, Virginia (2002). *Among the Bohemians. Experiments in Living 1900-1939*. Nueva York: William Morrow.

Olivier Bell, Anne (ed.) (1982). *The Diary of Virginia Woolf. Volume Four 1931-1935*. Londres: Harcourt Brace Jovanovich.

Olivier Bell, Anne (ed.) (1984). *The Diary of Virginia Woolf. Volume Five 1936-1941*. Londres: Harcourt Brace Jovanovich.

Spotts, Frederic (1989). *Letters of Leonard Woolf*. Londres: Harcourt Brace Jovanovich.

Woolf, Leonard (1963). *Beginning Again. An Autobiography of the years 1911 to 1918*. Londres: Harcourt Brace Jovanovich.

Woolf, Leonard (1975). *The Journey Not the Arrival Matters. An Autobiography of the Years 1939 to 1969*. Londres: Harcourt Brace Jovanovich.

Sobre las autoras

Marta Lamas

Investigadora titular del Centro de Investigaciones y Estudios de Género de la Universidad Nacional Autónoma de México y doctora en Antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas de la misma institución. Ha impartido clases en el Instituto Tecnológico Autónomo de México, la Escuela Nacional de Antropología e Historia y en la Facultad de Ciencias Políticas de la UNAM. Fundadora de la revista *Debate Feminista*, del Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE), de la Sociedad Mexicana Pro Derechos de la Mujer y del Instituto de Liderazgo Simone de Beauvoir. Es autora de once libros, entre los más recientes *Acoso: ¿denuncia legítima o victimización?* (2018), *Memorias incompletas. Algunos de mis activismos feministas* (2020) y *Dolor y política: sentir, pensar y hablar desde el feminismo* (2021), así como de centenares de ensayos y artículos académicos y periodísticos.

Gabriela Méndez Cota

Académica de tiempo completo en el Departamento de Filosofía de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México y miembro del Colegio de Profesores del Doctorado en Estudios Críticos de Género, programa interdepartamental de la misma institución. Obtuvo los grados de maestría y doctorado en Goldsmiths, University of London con un análisis

cultural y filosófico del activismo mexicano antitransgénicos. Desde 2009 ha impartido cursos y seminarios sobre perspectivas feministas de la cultura, la tecnología y la subjetividad para diversas instituciones de México, entre ellas el Instituto de Estudios Críticos y el Centro Nacional de las Artes. Es autora del libro *Disrupting Maize: Food, Biotechnology and Nationalism in Contemporary Mexico* (Rowman & Littlefield, 2016) y de varios ensayos y artículos sobre política de la representación cultural. Contribuye a la edición académica a través de la revista internacional de cultura y teoría *Culture Machine* y el Colectivo de Acceso Abierto Radical. Recientemente coordinó el volumen colectivo *Filosofía pirata y trabajo editorial* (2021) para la colección Lecturas de Sileno de la Universidad Iberoamericana Ciudad de México.

Marta Lamas

Dimensiones de la diferencia.

Género y política

¿Qué son, exactamente, la masculinidad y la feminidad, que destruyen a hombres y a mujeres con tanta crueldad, que desgarran hasta la extinción el tejido social, que amenazan con clausurar el futuro? Esta antología de los escritos fundamentales de Marta Lamas, una de las voces más representativas del movimiento feminista y la defensa de los derechos de las mujeres en México y toda Latinoamérica, intenta responder desde diferentes ángulos a esta pregunta, a la par que mapea y hace un balance crítico de la incidencia real de la investigación feminista latinoamericana en ciencias sociales y humanidades. La primera sección describe los cuestionamientos y debates de la antropología feminista, así como traza una genealogía de la categoría “género”. La segunda parte interroga la relación entre lo social y lo psíquico a partir de las intervenciones de Lamas sobre política sexual, es decir, las disputas sobre el significado de la sexualidad y la reproducción, y su relación con el poder. La última parte reúne diferentes figuras, tiempos y espacios del feminismo que conversan sobre lo que significa ser hombre o ser mujer, obedecer o transgredir mandatos, amar y luchar, existir y pensar *como feministas*, más allá de la identidad. A la luz de una trayectoria multifacética, que combina escritura académica con intervención regular en medios, fundación y fortalecimiento de organizaciones civiles, investigación aplicada y presencia sostenida en *think-tanks* de la izquierda democrática mexicana, la producción de Marta Lamas demuestra que, si no se da la batalla cultural, se puede perder también la batalla política.