

REVISTA DE ESTUDIOS DE
**ANTROPOLOGÍA
SEXUAL**

Primera época, volumen 1, número 7

Enero-diciembre 2016



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA



INAH

Secretaría de Cultura

María Cristina García Cepeda
Secretaria

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Diego Prieto Hernández
Director General

Aída Castilleja González
Secretaria Técnica

María Isabel Campos Goenaga
Coordinadora Nacional de Antropología

Adriana Konzevik Cabib
*Encargada del Despacho de la
Coordinación Nacional de Difusión*

José Antonio Pompa y Padilla
Director de Antropología Física

Benigno Casas
Subdirector de Publicaciones Periódicas

Revista de Estudios de Antropología Sexual
Primera época, volumen 1, número 7,
enero-diciembre 2016

Editora general
Edith Yesenia Peña Sánchez

Editor (huésped)
Joan Vendrell Ferré

Asistente editorial
Lilia Hernández Albarrán

Comité editorial
Luis Alberto Vargas Guadarrama (Instituto de Investigaciones Antropológicas-UNAM), Alejandro Villalobos Pérez (Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH), Patricia Molinar Palma (Universidad Autónoma de Sinaloa), Marcela Suárez (Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco), Luis Manuel Arellano (Periodista independiente), Yolotl González (Dirección de Etnología y Antropología Social-INAH) y Guillermo Figueroa (Centro de Estudios Demográficos, Urbanos y Ambientales-El Colegio de México).

Comité asesor
Carlos Maciel (Universidad Autónoma de Sinaloa, México), Linette Leidy (Universidad de Massachussets, Estados Unidos), Xabier Lizarraga Cruchaga (Dirección de Antropología Física-INAH, México), Cristina Padez (Universidad de Coimbra, Portugal), Guillermo Núñez (CIAD, México), José Olavarría (Facultad Latinoamericana de Ciencias Sociales, Chile), Susana Bercovich (Escuela Lacaniana, México) y José Luis Vera (Escuela Nacional de Antropología e Historia-INAH, México).

Revista de Estudios de Antropología Sexual es una publicación de la Dirección de Antropología Física del INAH. Las opiniones expresadas en los artículos firmados son responsabilidad exclusiva de sus autores.

Producción y cuidado editorial

Dirección de Publicaciones de la Coordinación Nacional de Difusión del INAH.

Revista de Estudios de Antropología Sexual, primera época, vol. 1, núm. 7, enero-diciembre de 2016, es una publicación anual editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, Deleg. Cuauhtémoc, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: en trámite. ISSN: 1870-4255. Licitud de título: en trámite. Licitud de contenido: en trámite. Domicilio de la publicación: Insurgentes Sur 421, 7o. piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, Deleg. Iztapalapa, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Insurgentes Sur 421, 7o. piso, col. Hipódromo, C.P. 06100, Deleg. Cuauhtémoc, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 28 de abril de 2016, con un tiraje de 1 000 ejemplares.

- 3 **Editorial**
Edith Yesenia Peña Sánchez
- 5 **Retratos vúlricos**
Fabián Giménez Gatto
- 16 **Entre los dichos y los trazos infantiles.**
Reflexiones sobre las construcciones sexuales de niños y niñas
Diana Bazán Vargas
- 29 **Los exóticos: luchadores diversos en construcción**
Leonardo Bastida Aguilar/Ariel Cruz Ortega
- 45 **Sexo, pecado y delito: la violación sexual
a través del Código Penal**
Velvet Romero García
- 59 **Bandas feminicidas: desafección e impunidad en México**
Héctor Domínguez Ruvalcaba
- 72 **La diferencia sexual: una narración teórica
desde los estudios de género**
Citlalin Ulloa Pizarro
- 90 **Sexualidad, ejercicio sexual de las mujeres e instituciones.**
Tres municipios rurales en México, 1993
Alma Gloria Nájera Ahumada/Bertha Aparicio Jiménez/Isaura Ortiz Álvarez
- 112 ***Performance* e incertidumbre: la pornografía
amateur en México**
Héctor Daniel Guillén Rauda
- 127 **Relaciones de poder en la comunicación intercultural
entre el médico alópata y la indígena embarazada/familiar
en los hospitales públicos de la zona metropolitana de Guadalajara**
Yazbeth Pulido Hernández

- 146 De historia, sociedad, trata y trabajo sexual en México
Marcela Suárez Escobar/Carlos Humberto Durand Alcántara

Reseñas

- 163 *Discriminación y violencia. Sexualidad y situación de vulnerabilidad.*
Yesenia Peña y Lilia Hernández (coords.)
María Eugenia Flores Treviño
- 169 *La noche sexual.* Pascal Quignard
Joan Vendrell Ferré
- 175 *Prototipos, cuerpo, género y escritura.* Adriana Sáenz,
Elizabeth Vivero, Rosa María Gutiérrez y Bernardo Pérez (coords.)
Edith Yesenia Peña Sánchez
- 179 De los autores (semblanzas)

Editorial

Edith Yesenia Peña Sánchez

¿Cómo es que en el siglo XXI la sexualidad continúa siendo un tema de controversia, que genera posturas radicalizadas y divisiones tan marcadas? El escaso avance en derechos sexuales y reproductivos se “permite” para algunos sectores, aquellos que siguen la norma social. Durante el año 2016 hemos sido testigos en México del discurso que se construye sobre el cuerpo y la sexualidad que mueve a grandes sectores sociales para oponerse, por diferentes motivos, al matrimonio universal, la adopción por parte de parejas del mismo sexo y el derecho a la identidad sexogénica. Y no sólo han sido los sectores “conservadores” (quienes incluso presentaron una propuesta legislativa para “proteger a la familia”), sino también amplios sectores “liberales” que se oponen a que se asuma la equidad en la diversidad sexual. Y a este contexto se suma la cada vez más evidente violencia de género, la sexualidad de niñ@s y adolescentes y las discusiones sobre considerar el comercio sexual como trabajo o no.

¿Qué nos dice esto de la realidad social? ¿En las áreas sociales y humanísticas estamos comprendiendo, a profundidad, la situación que atraviesa nuestro país en lo que respecta a la sexualidad? ¿Hemos podido comprender o aproximarnos a la complejidad de los discursos, posturas políticas y acciones? ¿Cuál sería nuestro papel como académicos e investigadores al respecto?

El panorama se muestra complejo ante un gran abanico de posturas existenciales, políticas, militantes y personales. La antropología y disciplinas afines asumen que la sexualidad es una construcción social, cultural e histórica que guarda relación con los discursos hegemónicos del Estado, las instituciones y sectores en los que, de alguna manera, influyen los procesos ideológicos como los credos de corte judeocristiano. Sin embargo, esta realidad innegable se ve rebasada por las diferentes posturas de teorías, activistas, movimientos, medios de comunicación masiva, el espacio virtual y experiencias que más que nunca hacen énfasis en la necesidad de subjetivizar y darle rostro a la sexualidad, al género, la violencia, el sexismo, la homofobia. Tendencia que ha cobrado un gran auge en las generaciones más jóvenes que por una parte generan un activismo y protesta recurrentes y persistentes mientras que por otra asumen un gran desencanto afirmando que el sistema es imposible de cambiar, que el cambio sólo puede darse en el grupo de amistades y/o allegados.

Estas realidades han hecho que la antropología y otras disciplinas retornen a ciertos temas como la diferencia sexual, la construcción del género y la sexualidad, y por otro lado que se ponga mayor atención a otras como el *performance*, el feminicidio, el uso de la tecnología y redes sociales para el uso de la expresión de deseos, necesidades, fantasías y prácticas sexuales.

El debate social actual hace énfasis en el cuerpo, su liberación y apropiación desde la infancia hasta el adulto mayor, atravesando el crítico eje de la reproducción y del consentimiento, la capacidad y libertad de ejercer la sexualidad como moneda de cambio y de trabajo, la exhibición pública del cuerpo y de las prácticas sexuales como una forma de generar cambio social y como un intento de mover a la sociedad aparentemente impassible.

Parte del esfuerzo de integrar y continuar esta revista gira en torno a la necesidad de convocar y provocar a los investigadores para generar un espacio de reflexión en el que, mediante los trabajos publicados, podamos cuestionar nuestra disciplina, nuestros avances teórico-metodológicos, nuestras perspectivas de abordaje, los enfoques y forma de aproximarnos a la realidad. Mientras que por otro lado buscamos un resultado, tal vez más ambicioso, aquel que permita —más allá de documentar hechos— generar difusión, pero ante todo discusión sobre la producción de la disciplina y sobre la sociedad en que vivimos, tratando de comprender el devenir histórico y los diferentes cauces que toma y que manifiesta en los acontecimientos que se nos presentan. La gran pregunta sigue siendo, ¿cómo vamos a responder desde el campo de las ciencias sociales y en especial de la antropología?

Mediante estas inquietudes y las de much@s investigadores que han colaborado a lo largo de la existencia de esta revista es que llegamos al número siete que ponemos en sus manos con el compromiso de continuar difundiendo los trabajos que se realizan en nuestros campos disciplinarios, con temas tan cercanos como diversos, así como lo es la especie humana y las múltiples manifestaciones de su sexualidad.

Retratos vúlricos

Fabián Giménez Gatto
Universidad Autónoma de Querétaro

Resumen

Este ensayo abordará una serie de transformaciones, en el contexto de la cultura visual contemporánea, en la representación de la desnudez femenina. Como bien señala Linda Williams, el “show genital” —es decir, la exhibición, en primer plano, del sexo femenino— se remonta a los orígenes de la imagen pornográfica. Baste recordar los numerosos daguerrotipos estereoscópicos de Auguste Belloc, producidos en la segunda mitad del siglo XIX; en ellos la genitalidad femenina es enmarcada en un plano cerrado, a la manera de *L’origine du monde* (1866) de Gustave Coubert, una diáfana alegoría pictórica de las obsesiones escópicas de la fotografía licenciosa. El precio de esta puesta en imagen del sexo es, en la economía visual del porno, la obliteración de la subjetividad. En cambio, en el pasaje del *split beaver* al retrato vúlrico, el sexo adquiere la significancia de un rostro, al contrario del anonimato pornográfico, rostrificar un sexo es dotarlo de una inmanente singularidad. El retrato vúlrico opera, entonces, una suerte de desterritorialización anatómica de la imagen-afección, tal y como la concibe Gilles Deleuze en sus estudios sobre cine. El primer plano, como encuadre de lo expresivo, enmarca al sexo como espacio de significación, en una topología fotográfica de subjetividades genitalizadas. Esta conferencia intentará dar cuenta de las múltiples estrategias representacionales del retrato vúlrico, explorando los avatares de la figuración de la genitalidad femenina en el arte contemporáneo.

Palabras clave: representaciones corporales, erotismo femenino, retratos vúlricos.

Abstract

This essay will approach a series of transformations, in the context of the contemporary visual culture about the representation of female nudity. As Linda Williams says, the “genital show” —it means, the exhibition in foreground of female sex— goes back to the origins of the pornographic image. It’s enough to remember the numerous stereoscopic daguerreotypes of Auguste Belloc, produced in second half of nineteenth century, in them female genitality is framed in a close plane, like *L’origine du monde* (1866) of Gustave Coubert, a diaphanous pictorial allegory

of scopic obsessions about licentious photography. The Price of this visual image of sex is, in the visual economy of porn, the obliteration of subjectivity. Instead, in the passage from *split Beaver* to vuvital portrait, sex acquires the significance of a face, contrary to pornographic anonymity, facing a sex is to endow it with an immanent singularity. The vulvic portrait operates like a sort of anatomical deterritorialization of the image-affection, as Gilles Deleuze conceived in his studies on cinema. The foreground, as a framing of the expressive, frames sex as a space of significance, in a photographic topology of genitalized subjectivities. This essay will attempt to give multiple representational strategies of the vulvital portrait, exploring the avatars of feminine genitality figuration in contemporary art.

Keywords: body representations, female eroticism, vulvic portrait.

La mujer goza más con el tocar que con la mirada, y su entrada en una economía escópica dominante significa, de nuevo, una asignación a la pasividad: ella será el bello objeto de la mirada. Si su cuerpo se ve de tal suerte erotizado, e incitado a un doble movimiento de exhibición y de retirada púdica para excitar las pulsiones del "sujeto", su sexo representa el horror del nada que ver. Defecto en la sistemática de la representación y del deseo. "Agujero" en su objetivo escopofílico.

LUCE IRIGARAY

Empecemos con una breve genealogía de este *horror del nada que ver*, del que nos hablaba Irigaray (2009: 19). Antes de concentrarnos en el retrato vúlvido, valdría la pena detenerse unos instantes en una serie de regularidades discursivas al interior de una economía escópica dominante como lo es la pornografía, en la representación de la desnudez femenina. Como bien señala Linda Williams (1999: 58), el "show genital" —es decir, la exhibición, en primer plano, del sexo femenino— se remonta a los orígenes de la imagen pornográfica. Baste recordar los numerosos daguerrotipos estereoscópicos de Auguste Belloc, producidos en la segunda mitad del siglo XIX; en ellos, la genitalidad femenina es encuadrada en un plano cerrado, a la manera de *L'origine du monde* (1866) de Gustave Courbet, una diáfana alegoría pictórica de las obsesiones escópicas de la fotografía licenciosa. Las imágenes de Belloc inauguran, en el registro fotográfico, una serie de convenciones representacionales que se mantienen hasta nuestros días, entre ellas el *split beaver*, el clásico encuadre pornográfico donde el sexo femenino, enmarcado por unas piernas abiertas y desarticulado auráticamente de la dimensión del rostro, se abre ante nuestra mirada, en una suerte de apertura ginecológica, muchas veces facilitada por la propia modelo, originalmente subiendo su vestido con una mano y cubriendo su cara con la otra. Doble movimiento de negación de lo femenino, paralela desposesión de su placer y de su subjetividad.

Un daguerrotipo estereoscópico de Belloc, de alrededor de 1860, es el paradigma, en clave pornográfica, de esta noción de la feminidad como mascarada. Una suerte de coquetería simmeliana, de afirmación y negación simultánea, doble proceso de ocultamiento y desocultamiento: la modelo levanta su falda con la mano derecha para develar su sexo, mientras su mano izquierda oculta su rostro, un gesto dual que condensa, en una micropolítica del cuerpo, toda la tiranía del sexo sobre el rostro. En resumen, el precio de esta puesta en imagen del sexo es, en la economía visual del porno, la obliteración de la subjetividad.

Me parece que toda la historia de la pornografía moderna, no sólo su origen sino también su destino, está contenida en un puñado de fotografías de Auguste Belloc; un imaginario diagramado por líneas de visibilidad de una sinecdótica violencia donde la desnudez femenina parece coincidir con una suerte de alienación genital, es decir, una corporalidad reducida a unos pocos centímetros cuadrados de anatomía y un erotismo confinado al monte de Venus y sus alrededores. Proceso paralelo a una normalización del placer escópico masculino —disculpen el pleonasmismo— erigido a partir de una cartografía erógena de vulvas, piernas y nalgas anónimas. Qué lejos estamos, en este monolítico imaginario venéreo, prefigurado por Belloc en los orígenes de la pornografía moderna, de la afirmación de Luce Irigaray (2009: 21) de que “la mujer tiene sexos prácticamente en todas partes”.

A diferencia de la obviada, en términos representacionales, del orgasmo masculino, el orgasmo femenino constituye, por así decirlo, el punto ciego de la mirada pornográfica. Esta miopía frente al placer femenino reproduce, en el orden de lo visible, lo que Rachel Maines (1999: 5) define, en el registro de la *scientia sexualis*, como el modelo androcéntrico de la sexualidad:

La definición androcéntrica del sexo como una actividad reconoce tres pasos esenciales: preparación para la penetración (“juego previo”), penetración y orgasmo masculino. La actividad sexual que no involucra al menos los dos últimos no ha sido popularmente, médicamente (y si vamos al caso, legalmente) vista como “la cosa real”. Se espera de la mujer que alcance el orgasmo durante el coito, pero si no lo hace, la legitimidad del acto como “sexo real” no es por lo tanto disminuida.

Pareciera que Maines estuviera describiendo nuestros cansinos placeres escópicos frente a *cualquier* número sexual de *cualquier* película porno convencional. Resulta impresionante constatar que el modelo androcéntrico funciona, como anillo al dedo, a la hora de definir el carácter “sexualmente explícito” de la pornografía como género. Es decir, oponemos alegremente, en la jerga de la crítica cinematográfica, el “sexo simulado” del cine erótico al “sexo no simulado” del cine pornográfico, cuando, de hecho, esta significación de lo “explícito”, de lo “no simulado”, en definitiva, del “sexo real” —algo así como el inconsciente óptico

del dispositivo de la sexualidad, operando en buena parte de las prácticas discursivas en torno al sexo mediatizado— ignora, olímpicamente, la representación del orgasmo femenino. Deberíamos preguntarnos: ¿acerca del sexo explícito de quién hablamos, cuando hablamos de pornografía?

Linda Williams es bastante elocuente al momento de deconstruir, desde la genealogía foucaultiana y la teoría feminista, las fantasías de la imaginaria pornográfica a la hora de solicitar aquello de lo que nunca estará segura, esto es, de acuerdo con Williams (1999: 50), no la *performance* voluntaria del placer femenino, sino su confesión involuntaria. De esta forma Williams ubica la figuración del orgasmo femenino —al menos, al interior de la visualidad pornográfica— en la dimensión de lo irrepresentable. Tal vez ello explique, en términos compensatorios, la hiperbolización representacional del orgasmo masculino como suplemento de un goce femenino, por lo menos *incierto*, amenazado, perpetuamente por la posibilidad de su fingimiento.

Por su parte, desde la medicina del sexo nos encontramos con fantasías y temores atávicos igualmente delirantes. Un ejemplo espeluznante, no tan lejano en términos históricos —pensemos en la iconografía del hospital parisino de La Salpêtrière en las postrimerías del siglo XIX—, es el del orgasmo femenino convertido en “paroxismo histérico”. Una patologización del placer femenino en el registro de la histeria donde, según Maines (1999: 7), “la sexualidad femenina fue representada como una patología y el orgasmo femenino, redefinido como la crisis de la enfermedad, fue producido clínicamente como una terapia legítima”. Pareciera que ni la sexografía ni la pornografía, en la constelación temporal de lo moderno, supieron qué hacer con el orgasmo femenino, al menos desde la invención del vibrador electromecánico en 1880 como herramienta clínica para el tratamiento de la histeria, hasta la reivindicación no-patologizante de la masturbación femenina y del orgasmo clitoridiano, de la mano de Betty Dodson, en la década de 1970. En fin, tal vez los saberes y las prácticas cambiaron considerablemente en el transcurso de un siglo; sin embargo, las representaciones del placer femenino —a pesar de los cataclismos setenteros en la *episteme sexual*— siguen siendo bastante victorianas. Quizá sea el momento de hacerlas tambalear.

Moment, un cortometraje experimental de Stephen Dwoskin, filmado en Londres en 1969, enmarca, durante doce minutos y medio, el rostro de Tina Frasier, mientras fuma y se masturba hasta llegar al orgasmo. Este *tour de force* visual en torno al autoerotismo femenino participa en los “placeres solitarios” de Tina Frasier desde una mirada libidinal no objetualizante, alejada del voyeurismo y de la fetichización pornográfica.

Moment refleja, entonces, el deseo de acompañar, en tiempo real y tras la lente, el despliegue de una progresión de signos transitivos, agenciamiento del deseo en un encadenamiento de discretos placeres, desde el primer gesto de la modelo, reco-

nociendo la presencia de la cámara —asintiendo con la cabeza, mientras sus ojos permanecen cerrados—, pasando por los sutiles gradientes de un *crescendo* masturbatorio, hasta llegar a los signos elocuentes del paroxismo sexual, del momento orgásmico y de su resolución. Esta “instancia de intimidad”, de “participación” o de “diálogo”, expresiones usadas por el director a la hora de reflexionar sobre las condiciones de posibilidad de este cuadro sintomatológico del placer femenino, lo colocan en la posición de un participante involucrado más que de un mirón anónimo, o bien, en el lugar de un retratista más que de un pornógrafo (me atrevería a decir, un retrato de la pequeña muerte que funciona más en el registro del amor que en el del sexo).

Esta suerte de compromiso con el afecto no ha hecho más que potenciarse en la visualidad contemporánea, a través de una multiplicidad de aliteraciones de la fórmula de Dwoskin. Va un apresurado recuento. El cortometraje feminista *Come Together* (2006) de Mia Engberg: una exploración de la hermandad femenina en una oda visual a la amistad, a la masturbación y al orgasmo, a partir del montaje de seis autorretratos *hardcore* realizados, por Engberg y cinco de sus amigas, con teléfonos celulares. La serie de cortometrajes *Hysterical Literature* (2012) de Clayton Cubbit: un divertido experimento orgásmico-literario en torno a la confesión involuntaria del placer femenino durante sesiones de lectura en voz alta, gracias a los incontrolables efectos erotizantes del célebre masajeador de espalda *Hitachi Magic Wand*. Por último, pero no menos importantes, son las resonancias digitales del placer escópico prefigurado por *Moment*, en sitios electrónicos como *Beautiful Agony* (en línea desde 2004), donde una suerte de empoderamiento femenino parece articularse, desde la autenticidad del placer, con la visibilidad orgásmica en el espacio de la rostridad. Síntomas todos ellos de una “ética de la mirada anti-voyeurística” (Crimp, 2005: 180), es decir, de placeres visuales no-pornográficos.

En el terreno del arte contemporáneo, el retrato vúlvido ha tenido, hasta la fecha, un estatuto, por decir lo menos, problemático. Una intervención de Zoe Leonard —realizada en 1992 en Kasel, en el marco de Documenta IX, en la *Neue Galerie*— puede ser un buen ejemplo de ello.¹ Leonard se encargó de descolgar varios cuadros de las salas de la galería, sustituyéndolos por una serie de fotografías de vulvas de su autoría. Estas fotografías se enfrentaban a retratos femeninos del siglo XVIII, el sexo de las mujeres, invisibilizado en esas pinturas, reaparecía, como contrapunto, en los retratos de Leonard. En el espacio museístico la presencia de esta serie de 19 *close-ups* genitales (de seis amigas de la artista, que habían aceptado gustosas participar en el proyecto) metaforizaba la entrada triunfal de lo obsceno —aquello que está fuera de escena— en el espacio artístico, y en este sen-

¹ En otra ocasión, y en función de otras problemáticas, recuperé esta intervención de Leonard como ejemplo de lo que podríamos conceptualizar en términos de pornografía hipertélica; algunas de esas ideas son reescritas aquí adquiriendo un matiz bastante diferente a su versión original. Véase Giménez Gatto (2001: 140 ss).

tido imprimía en el sexo femenino la fuerza de la literalidad pornográfica, “inerte y agresiva”, como dirá Leonard (1993):

Tenía previsto un conjunto mucho más complicado de imágenes para Documenta, pero unos seis días antes me fui a Alemania a instalarlas, y decidí que todos esos complejos impulsos se contendrían en una sola imagen: el sexo de una mujer. Esa única imagen sería inerte y agresiva, eso representaría el invisible pero implícito sexo en las mujeres de las pinturas, las artistas inexistentes, y la nunca dirigida sexualidad de las mujeres de las pinturas. [...] Decidí quitar todos los retratos de hombres y paisajes, y sustituirlos por las fotografías. Hay algunas pinturas con hombres, pero son periféricas o ligadas muy específicamente a la interacción con las mujeres. [...] Las mujeres y su sexo. Esto es lo que estaba ausente en las pinturas.

En tensión con las representaciones pictóricas de lo femenino a lo largo de la historia del arte occidental, lo que prevalece en el gesto fotográfico de Leonard es la facticidad; sus retratos poseen la fuerza de los hechos, parecen servir de evidencia, de prueba de existencia. Paradójicamente, todo esto parece condenar a las mujeres a la anatomía como destino (Freud *dixit*); uno no deja de asombrarse de la ironía que encierra todo este proceso de desocultamiento. Este imperativo de máxima visibilidad nos lleva a preguntarnos si lo femenino no aparece sobre los muros de la galería, se hace visible rodeado de pinturas del siglo XVIII, únicamente para desaparecer mejor, para convertirse en algo “demasiado bueno para ser cierto”.

Las fotografías de Leonard, a pesar de sus buenas intenciones, no son más que un nuevo avatar de lo que Baudrillard llamó la violencia de lo neutro; en esta versión transtética del grado cero de la genitalidad, el cuerpo femenino deja de ser el espacio de lo indeterminado —al que aspiraba Irigaray—; al contrario, en esta sobredeterminación pornogramática, la mujer se reduce desafortunadamente a su sexo descarnado. De esta forma la estrategia escópica de Leonard no hace más que repetir “la violencia del sexo neutralizado” (Baudrillard, 1993: 32) a la que nos tiene acostumbrados la pornografía más tradicional, en tanto una forma particular, en la esfera de lo sexual, de producción de lo real.

El artista John Hilliard ha parodiado, en la fotografía *Close-up* (1994),² esta autonomización escópica de la genitalidad femenina, que termina clausurando al propio cuerpo como espacio de subjetividad y de deseo. Paradójica desnudez sin intersticios, plena, unaria, convertida en una suerte de voraz agujero negro. Esta “sobrexposición orgánica” (Marzano, 2006: 167) suele leerse, sobre todo en las diatribas psicoanalíticas contra la pornografía, como la anulación de toda subjetividad, como el agotamiento de todo deseo. El propio Jean Baudrillard, a pesar de su genialidad —que, entre otras cosas, lo ubica en las antípodas del

² Una reproducción de la fotografía puede encontrarse en la revista *Exit*, núm. 29, Madrid, 2000, p. 39.

psicoanálisis —, no está libre, a la hora de abordar lo pornográfico, de cierto tono apocalíptico: “Desmultiplicación fractal del cuerpo (del sexo, del objeto, del deseo): vistos muy de cerca, todos los cuerpos y los rostros se parecen” (Baudrillard, 1993: 37).

Yo no estaría tan seguro. Quizá la afirmación de Baudrillard sea válida al interior del universo pornográfico; sin embargo, si analizamos el despliegue de singulares formas de exhibición genital en el contexto de lo pospornográfico —lo que me gustaría llamar retrato vúlvido—, tendríamos que invertir la fórmula: visto muy de cerca, ningún sexo se parece. En el pasaje del *split beaver* al retrato vúlvido, el sexo adquiere la significancia de un rostro; al contrario del anonimato pornográfico, rostrificar un sexo es dotarlo de una inmanente singularidad.

Los dípticos de la serie *Pussy Portraits* (2009), de Frannie Adams, articulan en su intermitencia esta resonancia del sexo y del rostro. Sus *close-ups* genitales son acompañados por un retrato, en plano cerrado, del rostro de sus modelos. El efecto de rostrificación genital se potencia, metalépticamente, a manera de un contrapunto de detalles anatómicos, de un encadenamiento sutil entre las peculiaridades de una topología fisonómica y genésica. Efectos de superficie, fotogenia, oscilación de la mirada, cartografías de una rostridad que emerge del cruce de dos coordenadas cartesianas, en el plano trazado por la sonrisa y la sonrisa vertical de las modelos. No está de más señalar que el retrato vúlvido opera una suerte de desterritorialización anatómica de la imagen-afección, tal y como la concibe Gilles Deleuze (1984: 51). El primer plano, como encuadre de lo expresivo, enmarca al sexo, ya no únicamente al rostro, como espacio de significación, en una topología fotográfica de subjetividades genitalizadas.

En el terreno de la imagen movimiento, el cortometraje *Face to Panty Ratio* (2011), de Richard Kern, explora, durante poco más de dos minutos y al ritmo de una melodía de T. Moore, los gradientes de la relación entre el rostro y la ropa interior. Esta topología erótica es abordada desde un voyeurismo de signo contrario, es decir, desde una mirada que oscila entre el fetichismo de la lencería y la fascinación por el rostro femenino, complicidad de lo objetual y de la subjetividad en un delicado equilibrio, contrapunteándose en una sucesión de tomas que se posan sobre el rostro y sobre el sexo, apenas aludido, de sus modelos. Kern explora los gradientes del retrato vúlvido a partir de la reversibilidad del placer escópico, es decir, una escopofilia no limitada a lo genital, capaz de erogenizarse ante el mínimo detalle indumentario, gestual o facial. Esto gracias a una edición que articula, desde un erotismo de la intermitencia, 53 tomas de bragas, 41 tomas de rostros y 11 tomas que conjugan el rostro y las bragas en el mismo cuadro, en una suerte de voyeurismo rapsódico, sincopado, vertiginoso.

En el otro extremo del espectro, la serie *Deux mille photographies du sexe d'une femme* (1969-1972), de Henri Maccheroni, se ubica en las antípodas de

esta especie de juego combinatorio y relacional propuesto por Kern, siendo, quizá hasta hoy, uno de los proyectos más fascinantes de retrato vúlvido, más que nada por una especie de decadentismo escópico, de fascinación por la repetición, de obsesión monotemática, puesta en abismo de un sexo femenino fotografiado hasta el infinito. El *tour de force* de Maccheroni, el obsesivo registro fotográfico del sexo de una mujer por un lapso de casi cuatro años, parece rebasar el puro voyeurismo del fotógrafo o el exhibicionismo de su modelo, para conducirnos a una especie de embriaguez escópica, de deseo, más o menos delirante, de llevar el acto fotográfico hasta sus límites. Fotografiarlo todo, en este caso una vulva, desde todos los ángulos, todas las condiciones de luminosidad, todas las posturas, expresando, en términos baudrillardianos, el vehemente deseo de fotografiar su sexo para hacerlo desaparecer, desapareciendo él mismo en el proceso (Baudrillard, 2000: 146). En fin, ni más ni menos que el empecinamiento poético de un hombre enamorado, en una variante fuertemente genitalizada del viejo tema de la musa. Quizás, en estas 2 000 fotografías del sexo de una mujer, la cuestión de la alteridad radical no sea otra que la de la abstracción formal, como señala Baudrillard (1989: 26): “Toda la diferencia entre los sexos reside tal vez, más que en la pasión por un ser singular, en la pasión por la abstracción formal, y la posibilidad de morir por ella, aunque esté encarnada por una mujer”. En esta línea, los retratos que integran la exhibición *Portraits and Playthings* (1996) de Beth B., responden, según su autora, al deseo de “[...] celebrar a las mujeres, la individuación de las mujeres. Deconstruir el mito de que un coño es el mismo que el siguiente”.³ Las 31 fotografías en blanco y negro de *Portraits and Playthings* se distinguen, tanto visual como conceptualmente, de las decimonónicas convenciones representacionales del *split beaver*. Los retratos vúlvidos de Beth B., al igual que las imágenes de la serie *The Y Project Collection* de Petter Hegre, parecen subvertir las prácticas más asentadas de escopofilia; el minimalismo de ambas series —su simplicidad y elegancia formal, sus coqueteos con la abstracción— contrasta con la fetichización microrrealista que suele acompañar, en el limitado espectro del registro pornográfico, la representación de la genitalidad femenina.

Siguiendo las huellas de Maccheroni, los retratos vúlvidos de Beth B. y Peter Hegre encuentran su lógica en la pasión por la abstracción formal, en su caso ya no un sexo singular fotografiado de infinidad de maneras sino una multiplicidad de sexos fotografiados de idéntica manera; un sutil encadenamiento de figuras que produce, de nuevo, un efecto de singularidad, de repetición con diferencia, a la manera de las esculturas vaginales del artista británico Jamie McCartney. Su proyecto más ambicioso hasta la fecha, el políptico escultórico *The Great Wall of*

³ Entrevista a Beth B., a cargo de Paul H-O, en el clip *Gallery Beat. Beth B at Deitch Projects*, disponible en [<http://www.youtube.com/watch?v=14Yrvut03uk>]; consultado el 30 de agosto de 2014; traducción mía.

Vagina (2011), se compone de moldes de yeso de 400 vulvas, sobriamente distribuidos en 10 paneles, en una monumental escultura de pared de nueve metros de extensión. Los retratos vúlricos de McCartney —el registro escultórico de algunas de las infinitas variaciones anatómicas del sexo femenino— producen una suerte de estremecimiento patafísico; el monolítico espacio representacional de la genitalidad femenina es subvertido a fuerza de indicialidad y acumulación.

Una estrategia escópica que encuentra su correlato bidimensional en la serie *I'll Show You Mine* (2011), concebida por Wrenna Robertson y fotografiada por Katie Huisman. Los 60 dípticos que componen la serie se publicaron en un libro homónimo, acompañados del nombre de pila de las 60 mujeres que participaron en el proyecto, así como de un breve relato autobiográfico a propósito de su relación con su propia genitalidad. En este sentido, una especie lógica confesional enmarca estos retratos vúlricos, inscribiéndolos en el espacio de la subjetividad, del nombre propio y de la historia personal de la modelo. Según Wrenna Robertson, responsable de la edición del libro, las fotografías —tomadas bajo las mismas condiciones de iluminación, desde los mismos ángulos de cámara— pretenden enfatizar la realidad de la anatomía femenina en lugar de su representación artística.

Esta figuratividad confesional, esta documentalización anatómica, ya había sido puesta en juego por Michael Rosen, Jill Posener, Tee A. Corinne y Michael Perry, los cuatro fotógrafos convocados por Joani Blank (2011). En las 32 fotografías recogidas en el libro editado por Blank, el imperativo de hipervisibilidad genital —*leitmotiv* representacional del *split beaver*— se eleva a la enésima potencia, gracias a una gestualidad que encarna un exhibicionismo exacerbado. En *Femalia*, el empoderamiento genital está atravesado por una histriónica afectación histérica, convertido en una suerte de hiperbólica prestidigitación escópica, sujeto a una tactilidad clínica, salvajemente ginecológica.

Petals, de Nick Karras (2003), es, en cambio, un experimento retratístico mucho más afortunado. Tal vez por la ausencia de dedos intrusivos e inquietos manipulando la capucha clitoral y los labios mayores, que pululan, como les decía, en los cuatro portafolios que integran *Femalia*; en este sentido, la sutileza de los retratos vúlricos de Karras se aleja de esa especie de visibilización forzada, de pantomima fotográfica de la genitalidad femenina. A su vez, la iteración, en los 48 retratos de la serie *Petals*, del mismo primer plano genital —un poco a la manera en que la insistencia del plano cerrado enmarca los rostros de la serie *One* del fotógrafo japonés Ken Ohara (1970)— se convierte en un ejercicio de esbeltez, de medida, de ascesis escópica, a diferencia de la mirada hiperbólica y enfática de *Femalia*.

De este modo, el análisis de estas dos estrategias representacionales disímiles sugiere, al menos, la aparición de una incipiente taxonomía del retrato vúlrico, capaz de incluir, en su despliegue, nuevos delirios clasificatorios en la sistemática de la representación y del deseo, inéditas cartografías escópicas de los paradójicos

cos modos de ver el horror del nada que ver. Pero no olvidemos lo esencial, desde la risa de Deméter ante la exhibición genital de Baubo: el sexo femenino ha sido invisibilizado, o bien, sujeto a una visibilidad encubierta.⁴ Quizás el retrato vúlrico produzca, entre la documentalización anatómica y la abstracción formal, nuevas líneas de visibilidad en torno a la desnudez femenina. Quién sabe cuántos sexos se oculten, todavía, en el cuerpo de una mujer.

Referencias bibliográficas

- Adams, Frannie (2009), *Pussy Portraits*, Frankfurt, Reuss.
- Aubenas, S. y P. Comar (2003), *Obscénités. Photographies interdites d'Auguste Belloc*, Paris, Albin Michel/Bibliothèque Nationale de France.
- Baudrillard, Jean (1989), *Cool Memories*, Barcelona, Anagrama.
- (1993), *De la seducción*, Barcelona, Planeta.
- (2000), *El intercambio imposible*, Madrid, Cátedra.
- Blank, Joani (ed.) (2011), *Femalia*, Hong Kong, Last Gasp.
- Borzello, Frances (2012), *The Naked Nude*, Londres, Thames & Hudson.
- Crimp, Douglas (2005), *Posiciones críticas. Ensayos sobre las políticas de arte y la identidad*, Madrid, Akal.
- Deleuze, Gilles (1984), *La imagen-movimiento. Estudios sobre cine 1*, Barcelona, Paidós.
- Giménez Gatto, Fabián (2011), *Erótica de la banalidad*, México, Fontamara.
- Irigaray, Luce (2009), *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Akal.
- Kapsalis, Terry (1997), *Public Privates. Performing Gynecology from both Ends of the Speculum*, Durham, Duke University Press.
- Karras, Nick (2003), *Petals*, Korea, Cristal River Publishing.
- Leonard, Zoe (1993), "Entrevista con Laura Cottingham", en *Journal of Contemporary Art*; disponible en [<http://www.enfocarte.com/2.13/entrevista.html>]; consultado el 30 de agosto de 2014.
- Maines, Rachel P. (1999), *The Technology of Orgasm. "Hysteria", the Vibrator, and Women's Sexual Satisfaction*, Baltimore, Johns Hopkins University Press.
- Marzano, Michela (2006), *La pornografía o el agotamiento del deseo*, Buenos Aires, Manantial.
- Naumann, F. M. y D. Nolan (2010), *The Visible Vagina*, Illinois, Johns Byrne Company.
- Rees, Emma L. E. (2013), *The Vagina. A Literary and Cultural History*, Nueva York, Bloomsbury.
- Robertson, Wrenna (ed.) (2011), *I'll Show You Mine*, Canadá, Show off Books.

⁴ Véase, por ejemplo, dos brillantes acercamientos, desde la historia cultural, al tema que nos ocupa: Rees (2013) y Sanyal (2012).

- Sanyal, Mithu M. (2012), *Vulva. La revelación del sexo invisible*, Barcelona, Anagrama.
- Wallace, M., M. Kemp y J. Bernstein (2007), *Seduced: Art and Sex from Antiquity to Now*, London, Merrel Publishers Limited/Barbican Art Gallery.
- Williams, Linda (1999), *Hard Core. Power, Pleasure, and the "Frenzy of the Visible"*, California, University of California Press.

Entre los dichos y los trazos infantiles. Reflexiones sobre las construcciones sexuales de niños y niñas

Diana Bazán Vargas
Universidad Antonio Ruiz de Montoya

Resumen

Este artículo es producto de una investigación social sobre género, sexualidad y políticas públicas en un colegio de un distrito popular de Lima en 2013. El estudio tuvo como objetivo explorar las construcciones sexuales de los niños y niñas en su proceso de socialización, así como las concepciones que los adultos tienen respecto a la sexualidad infantil. El marco conceptual trabajado de forma histórica y social fue el de "sexualidad". La metodología fue exploratoria y cualitativa con un taller a escolares de ocho años. La profesora participó. La sesión giró en torno a un video sobre educación sexual. A los niños y niñas se les animó luego a dialogar y dibujar colectivamente acerca de lo que más les había impactado de la historia. El hallazgo principal fue la diferencia de las representaciones sexuales de los niños y las niñas respecto a las ideas de los adultos sobre el tema.

Palabras clave: educación sexual, derechos sexuales de niños y niñas.

Abstract

The next essay is part of a thesis investigation, which was made with the purpose of reaching the grade of mastery in topics about gender, sexuality and public policy among children. This essay has as goal describing the sexual construction of children in their process of socialization, as well as the conceptions of adults about infantile sexuality. As conceptual framework the concept of "sexuality" has been worked. The methodology was qualitative; a survey with schoolchildren of 8 years old was made, in which the professor of them also participated. The session turned around the projection of a video to the boys and girls about sexual education, starting to dialogue about it later. Afterwards, the child had to draw the most impacting scene of the story. The results were viewed in the sexual representation of children as a result of the approach and/or distancing from adult's ideas on the subject.

Keywords: sexual education, sexual rights of children.

Introducción

Madres, padres, educadores y adultos en general prohíben y castigan, incluso con severidad, las expresiones sexuales de la infancia. Sin embargo, de acuerdo a los hallazgos de la investigación que sostiene este artículo, se mostrará cómo los niños y las niñas tienen un saber sexual que la visión tradicional de los adultos subordina y excluye de la cultura sexual.

La investigación en que se basa este artículo tuvo como objetivo general explorar las ideas acerca de la sexualidad que tienen los niños y las niñas. Específicamente describir cómo los niños y niñas de ocho años construyen sus ideas respecto a la sexualidad.

Nuestra hipótesis de trabajo tuvo dos partes: 1) que el modelo de socialización de niños y niñas selecciona, mutila, reprime y manipula la información sobre sexualidad a los niños y a las niñas, y 2) que niños y niñas se alimentan de objetos discursivos adultos que repiten, pero que, sin embargo, recrean y les incorporan imágenes o construcciones sociales propias.

La relevancia social del estudio es reflexionar acerca de una educación sexual que tome en cuenta las vivencias de las niñas y los niños, reconociéndolos como seres humanos íntegros y empoderados en sus derechos sexuales.

A continuación presentamos algunas concepciones que permiten una mejor comprensión de los resultados del estudio.

La conceptualización de la "sexualidad"

El término "sexualidad" se difundió durante el siglo XIX a través de la creación de conceptos como instinto sexual, moralidad sexual, acto sexual, etcétera, los cuales se popularizaron en un discurso que ligaba la sexualidad a una economía corporal represiva. La *scientia sexualis* surge como un campo originado por y dentro de las relaciones de poder (Foucault, 2000).

Ya en el siglo XVII, en la intersección del poder pastoral y el poder estatal, se encuentran los elementos que permiten ver cómo se van combinando los distintos significados con que el término "sexualidad" llegará a nuestros días. Junto al discurso cristiano, que restringía la sexualidad a la reproducción, surgieron otros discursos racionales, tales como los de la medicina, la demografía, la biología, la psicología, la pedagogía y el derecho, que instituyeron el marco de normas morales, sociales y legales dentro de las cuales se podía ejercer, entender y sentir la sexualidad. Las ideas principales que regían la sociedad de aquel entonces circunscribieron la respuesta erótica en una sola dirección: adultocéntrica, sexista, funcionalmente reproductiva y heterosexual, donde cualquier otra respuesta era vista como una perversión que transgredía los instintos "normales y naturales".

En el caso de los niños, una serie de especialistas trataron de controlar los impulsos sexuales infantiles, pues eran considerados peligrosos. Esto significó em-

prender una serie de medidas para controlar la sexualidad infantil, principalmente referida a la masturbación y al conocimiento del cuerpo.

La psicología de la sexualidad del niño(a)

En la historia contemporánea, un hito pionero corresponde al trabajo de Freud (2006), quien convierte al niño en protagonista de las construcciones sociales de su sexualidad. Su obra intenta demostrar que la vida sexual de los seres humanos empieza en la infancia más temprana.

Por otro lado, Piaget (1999) explica que niños y niñas dicen y actúan en forma espontánea y adoptan actitudes de acuerdo con el ambiente en que se desenvuelven. Este punto ayuda a comprender, dentro de nuestra tesis, cómo los niños asimilan los prejuicios y van formando conciencia de lo normal (correcto) o anormal (incorrecto) a través de un proceso en el que deforman la realidad para convertirla en algo propio.

Además, la sexualidad del niño y de la niña va construyéndose socialmente con atributos y responsabilidades que se consideran "naturales" para cada sexo. La sociedad espera que las mujeres cumplan ciertas expectativas por ser mujeres y tiene otras para los varones. La construcción de la sexualidad está sujeta a la lógica propia de la transmisión de estereotipos sexuales y de género durante la infancia; niños y niñas adoptan los modelos adultos que ven dentro de sus familias y en la escuela.

Sobre los derechos y la sexualidad del niño

Antes de la modernidad no existía una preocupación sistemática para definir los aspectos y las dinámicas de la sexualidad infantil desde un discurso científico. Es con algunos intelectuales de la Ilustración y sus ideas de progreso que comienzan a establecerse herramientas para la crianza de los niños. Por ejemplo, surge una serie de manuales que señalan cómo los niños deben ser formados de una manera especial.

Sin embargo, las ideas ilustradas reposan todavía sobre las ideas cristianas de represión sexual. La sexualidad se define por sus funciones reproductivas y, por lo tanto, se sostiene que si en la infancia el niño(a) no está apto para reproducirse, entonces la sexualidad no está presente en la edad temprana, y así el niño(a) deviene asexual.

Además, "sexualidad" llevaba consigo las ideas religiosas predominantes de la Europa de la Edad Media. Todas ellas expresan un sentimiento religioso que atribuye al niño características que se consideran propias del dios cristiano, como la pureza. Las imágenes medievales del "ángel", del "niño Jesús", del ángel asexual "sin pasiones ni concupiscencia es la figura más semejante en su impecabilidad a Dios" (López, 1999: 9). Para las niñas y para las mujeres en general, el modelo

a seguir será el de la “virgen María”. De esta manera, se puede observar cómo ambos discursos, el científico y el religioso, se mezclan una vez más para conformar una matriz sexual respecto a los niños y las niñas, cuya síntesis intenta negar la sexualidad infantil mediante una serie de dispositivos, como el silenciamiento, el diagnóstico médico y psiquiátrico, y la educación física.

La aparición de prácticas y deseos sexuales en los infantes es vista como síntoma de una patología sobre la cual hay que intervenir para curarla. Desde esta perspectiva, el discurso científico —sobre todo de cuño psiquiátrico y pedagógico—, fijó su atención censora en las prácticas masturbatorias de infantes y adolescentes. Es decir, la sexualidad infantil fue observada desde un punto de vista de la patologización.

Metodología

Aunque el estudio estuvo circunscrito a las percepciones sexuales de los pequeños escolares, no se descuidaron los elementos discursivos de los docentes.

Las variables que se usaron para esta investigación fueron: 1) la influencia de las ideas de los adultos en las construcciones sexuales, y 2) las percepciones u opiniones de los adultos acerca de los conocimientos que deben tener los niños respecto a la sexualidad.

Por otro lado, para esta investigación se realizó el análisis del discurso, referido a la sexualidad, la reproducción y las circunstancias adecuadas para mantener relaciones sexuales.

Otro aspecto metodológico está referido a la elección del lugar de investigación. Se eligió el ámbito de la escuela pública de un distrito popular de la ciudad de Lima. Los niños y niñas eran del tercer grado de primaria.

Las fuentes de información se obtuvieron de bibliografía sobre el tema de interés; de los productos obtenidos de un taller creativo con cinco niños y cinco niñas, y de los diálogos con la profesora de dichos niños y niñas.

Las fuentes bibliográficas incluyeron documentación referente a sexualidad infantil y adolescente desde disciplinas como la sociología, la historia, la psicología y el psicoanálisis. El taller con niños y niñas incluyó observar un video (Carrera, 1989) clasificado para la educación sexual y dinámicas de conversación y elaboración de dibujos.

La metodología fue cualitativa; se basó en guías que condujeron las dinámicas del taller: 1) preludeo o introducción explicando que se proyectaría un video (Carrera, 1989); 2) la proyección de un video sobre educación sexual de 10 minutos; 3) la realización de tres paradas estratégicas en el proceso de la proyección del video, para realizar preguntas a los niños y niñas, y 4) la confección de dos dibujos colectivos (en uno de ellos participaron sólo las niñas y en el otro sólo los niños).

Los instrumentos metodológicos se aplicaron en una institución educativa de nivel primaria y secundaria del centro poblado El Carmen, ubicado en el distrito de Comas. Este lugar fue elegido por ser representativo del mestizaje cultural, social y económico de Lima.¹

No podemos dejar de mencionar que tuvimos sumo cuidado en aplicar aspectos éticos de la investigación: solicitamos autorización al colegio, a la profesora y a los padres y madres de los niños. En una reunión de tutores, padres y madres de los niños y niñas del aula escogida se explicó claramente la investigación que se estaba realizando y se pidió colaboración voluntaria para participar. El consentimiento de los padres y madres se obtuvo por escrito. Finalmente, fuimos asesorados por una profesora de primaria, quien elabora materiales educativos y sobre cómo tratar a los niños y las niñas.

Los dichos o discursos de los niños y niñas acerca de la sexualidad

En el análisis de la información recogida se encontró que los niños(as) ordenan su mundo, en primer lugar, a través del discurso, y esto es notorio debido a sus preguntas o respuestas. Los temas en que hicieron hincapié fueron la desnudez, la reproducción y la edad para tener relaciones sexuales.

Respecto a la reproducción sexual

En un momento del video, los adolescentes protagonistas ya han tenido relaciones sexuales.² El video se ha detenido para preguntarles: “¿qué más puede pasar en la historia?”; la respuesta inmediata fue: “Van a tener un hijito” (varios de los niños[as]).

Luego de recoger esta expresión se continuó con el video. En la proyección aparecieron dibujados el óvulo y los espermatozoides. Las siguientes expresiones de los niños tiene dos características resaltantes: la diversidad y la permisión en la recreación de las imágenes referentes al nacimiento de un bebé. Se les preguntó: “¿saben qué es eso?” (por el óvulo y los espermatozoides); las respuestas fueron: “un bebe” (niño), “recién se está formando” (niño), “está en la barriga” (niño), “en la barriga de la chica” (varios), “el niño tiene colitas” (niño).

El discurso muestra que los niños y las niñas tienen conocimientos previos acerca de la reproducción humana. Por ejemplo, hablan de “formación”, haciendo alusión al crecimiento del feto.

¹ Comas es el cuarto distrito más poblado de Perú y uno de los 43 que conforman la provincia de Lima, en el Departamento de Lima. Se localiza en el norte de Lima metropolitana, a casi 15 km del centro de Lima.

² Es necesario destacar que los adolescentes fueron percibidos por los niños y niñas del taller como “el niño y la niña”.

También hablaron de la ubicación del óvulo, pero aquí se nota la confusión entre la barriga y el vientre, que refleja una información distorsionada o un conocimiento recreado. Se sigue preguntando: "¿y qué más creen que va a pasar en la historia ahora que ya se encontraron?"; las respuestas fueron: "la niña va a tener un bebé" (niño), "está en su barriga, todavía no sale" (niño), "se tiene que formar, le falta su bracito, su piernita" (niña), "se termina de formar y recién nace cuando se forma ya" (niño).

Sus expresiones no fueron uniformes, sino diversas. Vuelve a aparecer la "barriga" en remplazo de "útero o vientre", lo cual confirma que los niños, aunque no conozcan las palabras, seleccionan las que le indican sus percepciones, llegando a construir sus propios conocimientos.

También aparecen los deseos de un producto acabado. El bebé tiene que estar completo para nacer. Se deja evidencia, en todo caso, de que los niños y las niñas son conscientes de que los seres humanos son tales cuando han nacido y no antes (antes están inacabados). En este sentido es importante contrastar la opinión de los niños y niñas frente a las diversas discusiones religiosas, morales y políticas, relacionadas con el aborto.

Los razonamientos lógicos que desarrollan niños y niñas parecen confirmar una parte de nuestra hipótesis de trabajo: que niños y niñas se alimentan del discurso emitido por los adultos repitiéndolo, pero también recreándolo e incorporándole imágenes.

En este punto se quiso averiguar si conocían el tema explícitamente. A la pregunta: "¿ustedes sabían que así se formaban los bebitos?", las respuestas fueron: "no" (varios), "mi mamá me decía que así se hacían los bebitos" (niña), "a mí también" (niña).

Aunque niños y niñas tenían conocimientos previos sobre el tema, no tenían certezas, ni espacios donde pudieran estructurar dichos conocimientos y darles sentido lógico desde sus propias ideas. Sólo dos niñas se animaron a decir que sí conocían sobre el tema de la reproducción y que fue la madre quien les informó. Sin embargo, no se sabe hasta dónde ni cómo llegó la información. Ni los niños ni las niñas controlaban la información recibida.

Ante este análisis, la profesora explicó cuál es la información que deben tener los niños(as) de la edad a la edad de los participantes en nuestra investigación: "Bueno a esa edad se les explica lo que es el sexo, lo que es la procreación y cómo se crearon; cómo los creamos, y se le va enseñando, se les va enseñando lo que es el sexo y también orientándolos [...] que eso tiene su tiempo; es una orientación que se les da a los niños de esa edad".

Esa orientación no tiene como base la construcción de la sexualidad de los niños y las niñas, sino sólo dar conocimientos sobre la reproducción humana.

Respecto a la desnudez

La desnudez se identifica como negativa. Ante la pregunta: "¿qué parte del video no te gustó?", respondieron: "cuando se sacaron la ropa" (niño), "cuando se estaban tocando" (niña); "¿qué se estaban tocando?": "sus partes íntimas" (niña); "¿por qué no te gustó que se sacaran la ropa?": "porque son niños" (niño), "¿no se deben sacar la ropa porque son niños?", "sólo cuando se cambian" (niño); "¿tú te cambias delante de otros niños?": "no" (niño).

Se observa que los niños asumen que sólo a los adultos se les permite desnudarse ante otros.

Por otro lado, las manifestaciones discursivas de los niños y las niñas hacen referencia explícita a la desnudez de los protagonistas del video, pero no a la desnudez de los niños(as) más pequeños que se sumergieron en el río a bañarse y jugar. Esto lleva a la siguiente observación: para los niños y niñas es sancionable que otros niños y niñas jueguen sexualmente con sus cuerpos o con el cuerpo de sus pares. El discurso se concentra en el tocarse y las "partes íntimas". Otro hallazgo es la diferencia entre los discursos de niños y niñas. Para los niños lo más llamativo es la desnudez, para las niñas, el que se toquen sus "partes íntimas". El origen de estos juicios parece provenir de valores morales o religiosos.

Cuando se pregunta lo que podría suceder en la historia del video a partir de la desnudez de la niña y el niño, las respuestas van dirigidas al tipo de situación en que se encontrarían: "¿qué más puede suceder con la historia?"; las respuestas fueron: "puede haber gente" (niña), "en esa casa puede haber alguien malo" (niño), "locos" (niño), "porque están desnudos" (niño), "porque están desnudos los puede encontrar gente mala", "le pueden tocar sus partes íntimas" (niño).

En los discursos presentados se encuentra la rápida asociación que hacen entre la desnudez y el peligro o daño al que puedan estar expuestos. También se menciona "la maldad" personificada en la "gente mala" que hace daño a los niños desnudos. Y el daño que les puede hacer esta gente es tocarles sus partes íntimas. La maldad ha reaparecido en género masculino: "alguien malo", "locos". Se puede decir que este es un discurso recibido y repetido.

Otro hallazgo tiene que ver con el hecho de que los adolescentes desnudos del video, tocándose y manteniendo relaciones sexuales, no son percibidos haciéndose daño. No se causan daño, pero sí están en una situación no permitida entre menores. Se les cuestionó: "¿qué no les gustó del video?"; una respuesta fue: "eso de que los niños se fueron a la cama y se desvistieran" (niña). Y a la pregunta: "¿y por qué no te gustó?"; sus respuestas fueron: "porque estaba mal, no me gusta" (niña), "porque los niños no deben hacer eso, eso lo deben hacer cuando ya estén grandes" (niña), "entre un niño y una niña no se pueden quitar la ropa, se ve mal" (niña).

Este también es un discurso escuchado y repetido. Como se ha observado, las manifestaciones discursivas infantiles acerca de su sexualidad se construyen a partir de lo asimilado de los discursos adultos. Detrás de dichos discursos hay sanción moral y prohibiciones escuchadas previamente. Cuando los discursos adultos no son de prohibición, constantemente relacionan las prácticas sexuales con la edad adulta.

Respecto a la edad para las relaciones sexuales

El discurso de los niños(as) plantea límites en cuanto a la edad para tener hijos, para besarse y meterse a la cama desnudos con otra persona. En este aspecto las preguntas variaron: 1) "¿ustedes ya pueden tener hijos?"; respuesta general: "no" (niños y niñas); 2) "¿y a partir de qué edad se puede tener hijos?"; respuestas: "a partir de 20 años o de 30" (niño), "como 30 o 40" (niño), "32" (niño), "25" (niño), "de 37" (niños y niñas); 3) "¿qué más está sucediendo en el video?"; respuestas: "se están besando" (niños y niñas), "lo tiene de la mano" (niño), "se están tocando sus partes íntimas" (niños y niñas), "cuando son niños no deben hacer eso" (niña); 4) "¿por qué no deben hacer eso?"; respuestas: "porque es malo" (niño), "es sólo para mayores" (niño), y 5) "¿no te gustó?"; respuestas: "porque está muy mal" (niña), "porque son niños" (niño).

Los niños tienen clara conciencia de que a su edad no pueden tener hijos. Esta respuesta de los participantes no sólo es una repetición del discurso de los adultos, sino también forma parte de la construcción de los modelos sociales reales de lo infrecuente o raro de niños y niñas teniendo hijos.

Para niños y niñas la idea de besarse en la boca está relacionada con la idea de ser adulto. Cuando se les pregunta "¿por qué?", la respuesta es que para los menores es malo y prohibido; es algo permitido a los adultos, aunque no necesariamente se le considera bueno. Como cuenta la profesora:

En la escuela aprenden, [...] el sexo aprenden que es algo natural, pero lo tienen que hacer con mucho cuidado; lo tienen que hacer a tiempo, a su debido tiempo. [...] Que tengan un poquito más de respeto, de distancia a esas cosas que todavía no les corresponden.

Como se ha visto, niñas y niños tienen claro en qué etapa de la vida pueden tener prácticas sexuales. Pero hay más, pues niñas y niños han interiorizado que para tener sexo hay que casarse, y para ello lo primero es enamorarse. Se les preguntó: "¿qué es lo que piensan que va a pasar en el video?"; sus respuestas variaron: "se enamoran" (niños y niñas), "cuando ya son grandes se casan" (niños y niñas), "se pueden dormir en la cama, juntos" (niño), "calatos" (niño)... "¡desnudos!, no se dice calato" (niña).

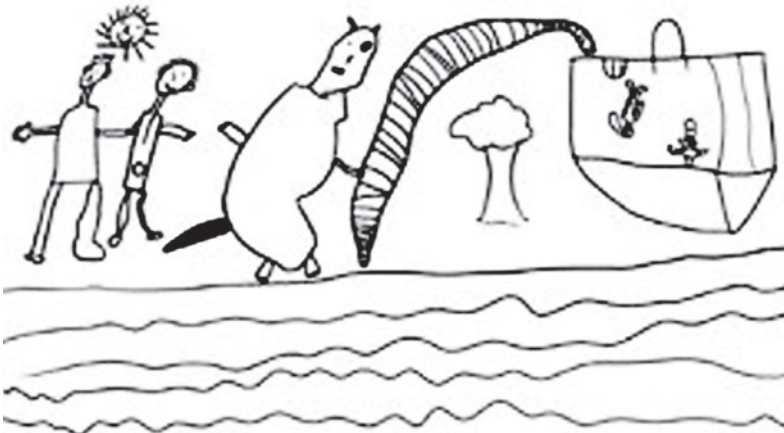


Figura 1. Dibujo de niños varones de lo que más les impactó del video. Diana Bazán, 2007.

Los trazos o dibujos de los niños y la niñas acerca de la sexualidad

Los dibujos de los niños y niñas expresan sus emociones y razonamientos en relación con el video. Estos dibujos eran colectivos, así que colectivamente desarrollaron una realidad de lo que ocurría en la historia.

Para el análisis utilizamos inducción relacionada con las construcciones sexuales que expresaban. Esta parte del texto es muy propositiva en tanto análisis y como reflexión de las percepciones de los niños y niñas respecto a la sexualidad y los roles de género.

De los niños

En el dibujo de los niños se observa, en el extremo izquierdo superior del papelógrafo, a dos seres humanos tomados de la mano; sobre ellos hay un sol animado (figura 1).

Estos seres no tienen diferencias sexuales explícitas, pues no dibujaron órganos sexuales, pero se pueden leer estas diferencias en que uno de ellos posee la parte de tórax más ancho, es más alto que el "otro ser", que además es delgado y tiene el cabello corto. El detalle que da el significado femenino a este último es la cabeza que han pintado en su estómago, con la cual se nos dice que se trata de la adolescente embarazada de la historia del video. Junto a estos seres dibujaron un ser con cuerpo amorfo, que simboliza al dragón. Tiene un semblante pasivo y hasta alegre. La atención del dragón se dirige hacia el extremo derecho superior donde se ha dibujado una casa (el castillo del video) con la peculiaridad de que está invertida en relación con el dragón y con los adolescentes que están junto a él. Dentro de la



Figura 2. Dibujo de niñas de lo que más les impactó del video que observaron. Diana Bazán, 2007.

casa se dibujó un individuo que, por su cabellera, se puede deducir que se trata de una mujer. Está en estado pasivo, como si durmiera. La mirada de esta mujer está dirigida hacia un crucifijo (así especificado por los autores del dibujo).

El dragón y la casa, con la mujer dentro, se relacionan directamente, pues hay un puente que los une. Entre el dragón y la casa hay también un árbol pintado como es percibido en la realidad. La mitad inferior del papelógrafo se relleno con líneas curvas que traen a la mente la idea del mar o de un gran río.

De las niñas

En el dibujo de las niñas se observan distintos componentes significativos. Los elementos del dibujo giran en torno a un castillo, situado en el centro del papelógrafo. En la parte superior del mismo se dibujaron ordenadamente ocho nubes azules. Entre las nubes el sol (no animado) (figura 2).

A cada extremo del papelógrafo y muy cerca de las nubes se dibujaron árboles cargados de símbolos sexuales. Uno de los árboles tiene el tronco marrón y el follaje verde, tal cual se observa en la realidad, pero en este caso tiene una connotación de masculinidad, pues el otro árbol posee el follaje color rosado y tiene abundantes frutos, lo cual sugiere la reproducción.

Debajo del árbol se dibujó, con lápiz, la representación de los niños y niñas del video en la ronda; alrededor de ellos se dibujaron líneas curvas. Debajo del árbol

de follaje y con frutos se dibujó un animal amorfo y pequeño. Se puede traducir que se trata del dragón de la historia, aunque es un dragón ya vencido, pues está encerrado.

En el extremo inferior derecho del papelógrafo hay otro árbol en la esquina inferior y con frutos; encima de ese árbol hay un dragón. El detalle a resaltar en este dibujo es que la adolescente del video aparece en segundo plano. Se deduce que es la adolescente por su aspecto y el cabello largo. Aparentemente lleva un vestido, y junto a ella está un ser que la mira alegremente, que es aún más pequeño. Esta figura podría ser la del adolescente varón, pero también podría ser el primer niño que aparece en el video, uno de los pequeños de la ronda, que toma de la mano a la adolescente y se ufana de ello.

De la lectura de los dibujos se observa que a pesar de que el video muestra la desnudez de niños(as) y adolescentes, la masturbación y el acto sexual, ni los niños ni las niñas muestran en sus dibujos ningún elemento explícitamente sexual. Los contenidos sexuales no aparecen, son negados, lo que corrobora nuestra hipótesis de que el modelo en que socializan niños y niñas selecciona, mutila, reprime y manipula la información referente a la sexualidad.

Consideraciones finales

Para este artículo la consideración principal es que los niños y las niñas manejan informaciones sesgadas y limitadas sobre sexualidad. Muchas de las informaciones son parte de un proceso socializador castrante de sus sentimientos, emociones y percepciones, que no les permiten entender lo que es la sexualidad en sus vidas, lo que los lleva a creer que la sexualidad sólo es competencia de los adultos.

En la investigación completa se recopiló información de las concepciones de los adultos. Para ellos, la información que dan a los menores sobre sexualidad tiene que pasar el filtro de "lo adecuado", no por una cuestión de dar información adaptada a cada edad, sino más bien por un tema de protección ante lo peligroso que conllevaría el conocimiento de la sexualidad. Así, en su afán de "protegerlos" incurren en una situación de castración social. Esta mutilación llevará a los menores a ser discriminados en sus derechos como seres humanos.

La información que se ha recopilado para la investigación, da cuenta de que la construcción de la sexualidad de los niños se realiza con los miedos y prejuicios de los adultos, nutriéndose de prohibiciones. Dichas prohibiciones e ideas de "lo adecuado" son las que dan la forma al mundo sexual infantil y donde sus vivencias placenteras se tornan en vivencias prohibidas y dañinas.

Al controlar la información sobre la sexualidad, adaptándola a sus prejuicios y creencias, los adultos excluyen y niegan derechos sexuales a niños y niñas. Además, los adultos controlan información que refuerza los fundamentos patriarcales de la sociedad, pues hacen hincapié en los roles tradicionales de género y la concepción

del amor romántico basado en el matrimonio monogámico y heterosexual, hasta que la muerte separe a los cónyuges.

Por otro lado, la escuela no ha sido considerada como campo de desarrollo de los derechos sexuales de los niños(as), sino más bien como un régimen de adiestramiento de niños(as) en lo que se refiere a su sexualidad.

La necesidad de una educación sexual que considere las prioridades y los derechos humanos y sexuales de los niños es una demanda imperiosa, no de la población adulta sino de niños y niñas que en un espacio de libertad y laboratorio de experiencias, como el taller, puedan preguntar, escuchar respuestas positivas y claras, y sobre todo donde puedan opinar y enriquecer sus propias representaciones.

Finalmente, a manera de colofón, es necesario levantar la cortina y dejar que entre el sol: los niños y las niñas son seres sexuales, no son ángeles.

Referencias bibliográficas

- Albero Andrés, Magdalena (1996), "Televisión y contextos sociales en la infancia: hábitos televisivos y juego infantil", en *Grupo Comunicar*, disponible en [<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=15800626>]; consultado el 15 de noviembre de 2016.
- Aldea Muñoz, Serafín (2004), *La influencia de la nueva televisión en las emociones y en la educación de los niños*, Guatemala, Instituto de la Familia; disponible en [www.revistapsicologia.org]; consultado el 15 de noviembre de 2016.
- Butler, Judith (2002), *Cuerpos que importan, sobre los límites materiales y discursivos del sexo*. Buenos Aires, Paidós.
- Carrera, Carlos (1989), *La paloma azul*, México, Mexfam; disponible en [<http://www.youtube.com/watch?v=hbZtVo8l2Mo>]; consultado el 25 de octubre de 2012.
- Foucault, Michel (2000), *Historia de la sexualidad, 1, La voluntad de saber, I, Nosotros, los victorianos, II, La hipótesis represiva*, México, Siglo Veintiuno Editores.
- Freud, Sigmund (2006), *Tres ensayos sobre la teoría sexual y otros escritos*, Madrid, Alianza Editorial.
- López, Yolanda (1999), "De la inocencia del niño a la sexualidad infantil", en *Affectio Societatis*, Revista Electrónica del Departamento de Psicoanálisis, Universidad de Antioquia, núm. 4, junio; disponible en [<http://antares.udea.edu.co/~affectio/Affectio4/inocencia.html>].
- Oficina del Alto Comisionado de las Naciones Unidas para los Derechos Humanos (s.f.), *Convención sobre los derechos del niño*; disponible en [<http://www2.ohchr.org/spanish/law/crc.html>].
- Organización de las Naciones Unidas (onu) (1994), Informe de la Conferencia Internacional sobre la Población y el Desarrollo, Centro de Información de las

Naciones Unidas; disponible en [<http://www.cinu.org.mx/temas/desarrollo/des-social/poblacion/icpd1994.htm#i1>]; consultado el 18 de noviembre de 2010.

Piaget, Jean (1999), *Psicología de la inteligencia*, Madrid, Psique.

Valladares Tayupanta, Lola Marisol (2012), *Derechos sexuales*; disponible en [<http://semp.co/convencion/wp-content/uploads/2012/05/Lola-Valladares.pdf>].

Vásquez del Águila, Ernesto (2000), *El placer masculino*, Buenos Aires, s.p.i.

Los exóticos: luchadores diversos en construcción

Leonardo Bastida Aguilar
Universidad Nacional Autónoma de México

Ariel Cruz Ortega
Universidad Autónoma Metropolitana-Iztapalapa

Resumen

Desde sus comienzos, la lucha libre mexicana ha reflejado la pluralidad social del país. En las diferentes arenas del país donde se practica el llamado deporte espectáculo se pueden observar luchadores hombres, luchadoras mujeres, minis, luchadores y luchadoras extranjeras. Como parte de ese espejo social que es el pancracio, también hay un espacio para quienes rompen con la heteronormatividad y transgreden los modelos tradicionales de masculinidad. Ellos son los luchadores exóticos, un grupo de gladiadores que han sido asociados a lo homosexual, y que al paso del tiempo han construido una identidad que hoy en día cuestiona el origen del término.

Palabras clave: lucha libre, diversidad sexual, exóticos, identidad, masculinidad.

Abstract

Since its foundation, Mexican wrestling reflects Mexican social diversity. On different arenas where this sport, also named as spectacle, is practiced, men, women, little men and a group of wrestlers, called exotics, can be seen. As a part of this social mirror, wrestling offers an space for these guys that break down hetero normativity and transgress traditional models of Mexican masculinities. They are called exotics, a group of wrestlers related to homosexual issues, that have appeared and get down many prejudices because they look like a women but fight like any other men.

Keywords: wrestling, sexual diversity, exotic, identity, masculinities.

Introducción

En el ring se simbolizan la lucha del bien contra el mal, el rudo contra el técnico. El rudo como el desalmado que no respeta las reglas y busca siempre salirse con la suya, algunas veces gana y pierde, mientras que el técnico se redime, se ajusta a las reglas y sufre los embates del mal hasta que sus buenas acciones se ven recom-

pensadas y se impone por su pureza.

En este juego de roles no sólo se circunscriben el bien y al mal; también la hombría, la virilidad, la audacia, del que con su valor se impone y vence.

Dentro de estas performatividades está el que rompe con la imagen masculina, pero que es igual de habilidoso, fuerte, tenaz, valiente y musculoso que sus rivales; sin embargo su imagen no es ruda ni pretende serlo; por lo contrario, hace uso de los colores culturalmente asociados a lo femenino (rosa, morado, fusha), viste ropa semejante a los trajes de baño femeninos, utiliza tinte para el cabello (rubio o platinado), "castiga" al rival con sus besos o con nalgadas, es sujeto de silbidos y de comentarios, muchos de ellos obscenos, pero también de respeto y admiración por parte del público cuando, desde su aparente inferioridad, asociada a su condición de afeminamiento, se impone y somete a sus feroces rivales.

Ante la singularidad de tal situación, con el interés de desentrañar la manera en que estos luchadores exóticos han logrado construirse como una colectividad, no necesariamente como un grupo, que visibiliza a la diversidad sexual sobre los encordados, la pregunta para el desarrollo de este artículo es: ¿qué es ser luchador exótico? Para obtener una respuesta se analizará la construcción identitaria de los luchadores exóticos en México y su vínculo con el entramado social mexicano a través del trabajo antropológico histórico para conocer la manera en que se ha construido la identidad del luchador exótico mexicano y observar las permanencias y transiciones englobadas en dicha categoría.

Para esto, se toma el concepto de identidad de género de Butler (1993), quien menciona que se le puede ver como un performance del género, el cual se sustenta con la reiteración de actos previamente determinados por construcciones discursivas, subjetivas y normativas que se asocian al mismo. Dichos actos reiterativos no actúan por sí mismos, sino que se entrelazan con el empleo de un mecanismo que la autora denomina como *repudio*, el cual consiste en el rechazo constante de todo lo "que no se debe ser", con el cual los individuos crean fronteras de acción cuyo objetivo principal es crear situaciones de exclusión y, por supuesto, de reafirmación de la propia identidad.

La lucha libre desde una perspectiva social

La lucha libre, señala Soto (2010), es un fenómeno sumamente complejo que atraviesa muchas capas de nuestro contexto sociocultural y se filtra desde muy temprano en los procesos de socialización de las personas, dada la estrecha relación que ésta guarda con la cultura y la cotidianidad de las mismas. Relación que permite lo que el autor denomina "intercambios culturales", que no es otra cosa que el empleo de símbolos que se dan en la relación entre el espectáculo deportivo y el público, y que traslapan a otras situaciones de la vida cotidiana.

Para Santamaría (2011) la lucha libre juega con el imaginario de nuestra

cultura mexicana a través de un lenguaje codificado que sólo toma forma en virtud de que el enfrentamiento en el ring tiene lugar. Existe una serie de representaciones que sólo adquieren sentido si son llevadas a cabo por un “hombre”, mismas que develan dos formas de “ser hombre” en la lucha libre, que se expresan en la dicotomía técnico-rudo. Nociones que si bien se construyen a partir de una suerte de *performance* basado en la caricaturización de la masculinidad, revela una serie de prácticas masculinas que pueden ser aprobadas y/o abucheadas de acuerdo con modos “correctos” de “ser hombre”.

En los límites de lo que es o no correcto desde el punto de vista de la masculinidad mexicana tradicional, Hoechtl (2014) realiza una serie de nociones reflexivas acerca de la lucha exótica. La autora resalta la capacidad que tienen los propios luchadores exóticos para ofrecer lecturas ambiguas e inclasificables acerca de su género y orientación sexual, a la vez que con sus actos performativos cuestionan los mismos (Hoechtl, 2014: 244), capacidad que los ubica, en palabras de la autora, como actores *prequeer*.

Möbius (2007) también se acerca a la imagen del exótico a través de Pimpinela Escarlata, una de las figuras más sobresalientes de la lucha libre durante los años noventa, para hablar de la lucha exótica como una suerte de *versus* entre la masculinidad viril y machista (a ratos homosexual) y la homosexualidad afeminada. Para ello, la autora señala acertadamente que la relación entre el homosexual afeminado y otras figuras masculinas de la sociedad mexicana sólo pueden ser entendidas en la medida en que se aborda y se entiende el contexto en el cual la masculinidad es construida.

La autora hace énfasis en que para comprender la figura del exótico es necesario tener en cuenta que su representación arriba del ring corresponde al homosexual afeminado, es decir a la loca, y nunca al del homosexual masculino. Esto se debe, de acuerdo con la autora, a que sólo dentro del imaginario social cabe la imagen del homosexual femenino, ya que la feminidad, o si se prefiere la pasividad, es lo que define a una persona como realmente homosexual.

Elegantes y exóticos

La figura del luchador exótico ha ido cambiando con el paso del tiempo; los primeros poseían una imagen más cercana a la del dandi que a la del homosexual.¹ *E/ Dandi* era una persona de gustos refinados y delicados, proveniente de la burguesía, de la alta sociedad; aquella que mira con desdén por encima del hombro de los de-

¹ Aunque se asumía cierto paralelismo entre una imagen (la del dandi) y la otra (el homosexual), ya que, tal y como Hoechtl (2014) —citando a Michael Schuessler (2010: 155)— apunta: “la primera concepción sobre homosexualidad masculina en México se debe al prototipo del dandi europeo, que es similar a la loca mexicana —afeminada, endeble, apático: monóculo, guantes, bastón y un anillo en cada uno de sus delicados dedos—”.

más , porque para ellos el resto de los mortales no son más que unos "mugrosos", cuya imagen vulgar los hace indignos.

Gardenia Davis, quien fue el primer gladiador en encarnar la imagen del dandi en el ring, es descrito por las crónicas de la época:

¿Dónde es que [la lucha exótica] tuvo tal inspiración? Ese sistema de rizar la melena, perfumar toda la piel, desinfectar a su adversario, declarar públicamente la guerra a los microbios y el amor a las orquídeas tiene un antecedente en México: Dizzy Davis, ¡Gardenia! (*Luna Córnea*, 2010: 148).

Junto con él también llegaron los llamados "rituales de la lucha libre" (Möbius, 2007: 354), es decir, las primeras incursiones donde los luchadores comenzaron a escenificar sus presentaciones acorde al personaje que interpretaban. Las escenificaciones consistían en movimientos, muecas, posturas y el acompañamiento de un ayudante que apoya al luchador a reforzar la imagen de su personaje.

Gardenia Davis aparecía en escena acompañado de un cámara (asistente) que lo peinaba y lo perfumaba antes de subir al cuadrilátero; su bata blanca resplandecía de pulcritud; mientras, *Gardenia* Davis se paseaba entre el público repartiendo gardenias a las "damitas" y escupitajos a los hombres. Con desdén se subía al ring junto al contrincante en turno, al cual en ocasiones bañaba en *flit*,² junto al réferi, ya que los consideraba sucios y desagradables, y por tanto debían ser "desinfectados" de su inmundicia. Muchos fueron los gladiadores que sufrieron las consecuencias de despeinar al glamoroso Davis, pero también fueron muchos los golpes que recibió por ser así: exótico.

Las revistas especializadas que registraron la historia de la lucha libre hablaron de *Gardenia* Davis y su campaña así:

Las luchas que más perduran en la memoria, las que consagran al luchador exótico, son aquellas extremosas en cursilería y desdén. Al Charro Aguayo, entre irónico y gracioso, le rociaba la epidermis en flit. Y el Charro le respondía, un poco desgarbado, a golpes. Era la fuerza polémica la que se encendía en las tribunas. A Gardenia le vejaban ("¡maricón, maricón!"), y por Aguayo hablaron las agallas, los puños de macho (*Luna Córnea*, 2010: 148).

Sin embargo, quien es considerado el padre de los exóticos no es *Gardenia* Davis, sino el estadounidense George Wagner, quien tiempo después sería mejor conocido y recordado entre el público estadounidense como Jorge *El Hermoso* (Möbius, 2007: 354). Los pocos que lo recuerdan a través de las crónicas depor-

² Insecticida líquido de uso doméstico.

tivas, lo definían como un luchador rudo, pero a la vez elegante y “fino”, que solía ir acompañado de un séquito que se encargaba de peinarle, hacerle la manicura y perfumarlo en su camino al cuadrilátero, mientras un grupo de mujeres repartía flores, claveles y rosas.

Para la década siguiente hicieron su aparición dos luchadores con un estilo similar al de *Gardenia Davis* y Jorge *El Hermoso*. Desde Nuevo León, *El Bello Califa* hizo su entrada al mundo del costalazo al igual que Lalo *El Exótico*, quienes no sólo compartieron en su momento este estilo “fino” de lucha, sino que también compartieron el haber sido los dos primeros luchadores en aparecer a cuadro en un filme de la llamada “Época de Oro del cine mexicano”. *El Bello Califa* compartió escena en 1952 junto al estelar Huracán Ramírez, enfrentándole en un combate para la película que fuera bautizada con el mismo nombre que la estrella.

Por otro lado, en el mismo año, Lalo *El Exótico* tuvo la fortuna de aparecer junto a Adalberto Martínez, comediante mejor conocido como *Resortes*,³ en la película *El luchador fenómeno* (Aviña, Criollo y Nívar, 2011; Hoechtl, 2014), en la que, por cuestiones poco más que sobrenaturales, *Resortes* es poseído por el espíritu de un luchador ya muerto que busca cumplir su última voluntad a través del cuerpo poseído; razón por la cual hace mancuerna con Lalo *El Exótico*.

Una escena para recordar es aquella en que *Resortes*, personificado como *El Tigre de Pénjamo* (nombre de luchador que le dan en la película) le hace una pregunta a su manager, interpretado por Jorge Ortiz de Pinedo: “¿No se le hace que este cuatito es [...] (susurra algo inaudible)?”, a lo que su manager responde: “No, es que es de sangre azul; los mexicanos tenemos la piel un poco más bronceada”. La relevancia de esta escena recae en que, aunque sea de forma implícita, es evidente que lo que *Resortes* cuestiona es la preferencia sexual de Lalo *El Exótico*, quien en sus modos de dandi se deja entrever una supuesta homosexualidad, nunca confirmada, por supuesto (Hoechtl, 2014: 227).

Sólo performance

Tuvieron que pasar varios años más para que volvieran a surgir nuevos luchadores exóticos de renombre en los circuitos de lucha libre nacional. A mediados de los años sesenta aparecieron los hermanos *Ruddy* y *Gory Casanova*, quienes por años se batieron en el encordado, logrando una enorme popularidad, no sólo en México sino en Centroamérica.

Años después, en los setenta, tuvo su debut un nuevo par de exóticos, Sergio *El Hermoso* y *El Bello Greco*, cuya característica principal era que en las presentaciones se permitían más “descaros” que sus predecesores exóticos; salían

³ Personaje interpretado por Adalberto Martínez Chávez (1916-2003), que se caracterizaba por bailar muy bien, ser de extracto popular, dicharachero y meterse en complejidades que dieron pie a la historia central de las películas en que participaba.

a luchar con sus batas adornadas con corazones y estrellas, o algunos elementos destellantes; y en su caminar lanzaban ademanes femeninos hacia el público, al rival y al réferi.

Sergio *El Hermoso* y *El Bello Greco* compartieron escena junto a otro exótico menos renombrado, pero no por eso menos importante, *Bello Adán*, quien junto a sus predecesores impulsó la lucha exótica.

Ni duda cabe, la era de los exóticos ha llegado y éstos están en su mejor momento; en las carteleras podemos ver a “Adorable” Ruby, “Bello” Greco, “Bello” Adán. Y por ahí alguno que otro desbalagado que veamos por ahí luchando, en las arenas de la periferia (*Revista Azul, Box y Lucha, 1977: 18*).

Tiempo después surgió un nuevo atleta llamado *Adorable Rubí*, quien al poco tiempo se sumó al dúo para conformar el primer trío exótico; dicho trío dio inicio a lo que los medios titularon la “La Ola Lila”,⁴ movimiento que también vio nacer —hacia finales de los setenta— a *Babe Sharon*, otro luchador recordado por su calidad y exotividad en el cuadrilátero.

Dentro de las rarezas de la lucha libre, encontramos que por primera vez en la historia han formado equipo un trío de luchadores exóticos. Ellos son: Sergio El Hermoso, Babe Sharon y El Bello Greco, que explotan de lleno la faceta glamurosa del deporte, los tres delicados y perfumados rudos tienen como armas favoritas los besos, los rasguños, araños, jalones de pelos y mordidas. Es todo un espectáculo verlos sobre el ring, repartiendo flores entre el público y moviéndose más que una vedete [...] su vestuario es de lo más sugestivo. Al usar batas transparentes lilas y color rosa [...] con encajes y bordados. Babe, El Bello y El Hermoso, odian a los técnicos y más los que huelen a sudor y los maltratan. De lo que hay que estar seguros es que estos tres sugestivos y sutiles villanos harán historia en el deporte (*Revista Azul, Box y Lucha, 1977: 17*).

Este trío no sólo brilló por su fina excentricidad, sino porque arriba del ring ofrecieron incontables encontronazos. Quizá las más recordadas son aquellas donde se apostaron la cabellera contra la máscara. Sergio *El Hermoso*, como capitán de los exóticos en una ocasión, “fue la víctima y perdió su glamuroso encanto, al quedarse pelón” (*Box y Lucha, 1977-1979*); el impacto de estas luchas se debe a que la derrota no sólo implicaba la pérdida de la cabellera, sino parte de la identidad; de la misma manera en que Sansón perdía su fuerza sin su preciada melena, un exótico sin cabellera perdía parte de su exotismo.

⁴ Título que hace alusión al término *lilo*, el cual, pese a su desuso, es empleado para hacer referencia a lo homosexual.

Todos recuerdan a Rubí por ser muy fino y al andar rumbo al ring vestía una chamarra, o en su defecto una capa rosa, y en su mano cargaba una flor hermosa, la cual entregaba a algún afortunado y guapo espectador que estuviera en primera fila para presenciar el espectáculo.

Sin embargo y pese al éxito que suscitaba su presencia en los encordados, paralelamente su personalidad exótica era objeto de descalificaciones. Se daba una suerte de relación de amor/odio entre el público, la prensa y el *Adorable Rubí*.

Del Adorable Rubí, casi todos conocemos su trayectoria. Tiene una carrera de grandes méritos y bases muy efectivas. Comenzó desde las preliminares de los martes coliseíños. Primero como Silvestre Carvajal. Después como Rubí Ruvalcaba y al paso de los años instituyó nuevamente en la lucha libre el exotiquismo, al adoptar su personalidad del "Adorable" Rubí.

Se extendió tanto esa corriente, que llegó a ser eso, algo demasiado corriente. Los exóticos llegaron a los límites de lo vulgar, de lo antiestético, de lo burdo, de lo grotesco; sin que Comisión alguna pudiera frenar esa avalancha de degeneración deportiva (*Box y Lucha*, 1977: 22).

Como se mencionó, para entonces la imagen del exótico, su personalidad y formas de presentarse a sí mismo como homosexual o *loca*, para sus protagonistas no era más que un papel que asumía cada luchador, y que para nada correspondía a la verdadera identidad individual de quienes estaban detrás de esa exótica imagen. La mayoría se encargaba de aclarar que sólo era una actuación.⁵

No fue sino hasta que apareció en escena un nuevo luchador "perfumado" que esto cambió. Andrés Rodolfo Reyna Torres era su nombre y destacó de entre los rudos como exótico bajo el nombre de *Rudy Reyna*, pero no sólo lo hizo por su fiereza arriba del ring, sino porque públicamente asumía su homosexualidad, convirtiéndose en el primer exótico realmente homosexual.

El hecho le valió el mote de "La mamá de los exóticos" (*FanSport*, 2015), ya que él fue el principal promotor de luchadores exóticos durante los años noventa, estando bajo su tutela *Pimpinela Escarlata*, *MayFlowers* y *Cassandro* —luchadores que optaron por ocultar sus preferencias sexuales mientras hacían una carrera profesional dentro de la lucha libre mexicana—, quienes rápidamente alcanzaron la fama dentro de la lucha libre.

Tiempo después se les uniría *Babe Sharon*, quien al igual que Rudy Reyna se asumió abiertamente como homosexual, aunque las circunstancias que lo llevaron a ello fue más por azares del destino que por voluntad propia. Antes de ser *Babe Sharon* luchaba con el mote de *Guerrero Samurái*, en su natal Guadalajara. En

⁵ Nombre con el que los luchadores identifican al ser que encarnan en el ring, pero que no necesariamente coincide con sus ideas y posturas.

una lucha pactada contra *El Impostor*, *Guerrero Samurái* fue desenmascarado, y todos vieron que tras la máscara estaba un hombre con el cabello pintado de rubio; aquel suceso lo llevó a replantear su vida como luchador y como persona fuera del ring; al final cambió de nombre luchístico, se unió a los exóticos y vivió de manera abierta su homosexualidad.

Entre lentejuelas y medias, la creación de un personaje

Si recordamos, los primeros luchadores exóticos de los años cuarenta y cincuenta elaboraban sus personajes a partir de la imagen del dandi mexicano, personaje considerado como la primera figura homosexual o afeminada en México (Hoechtli, 2014), dado su comportamiento delicado y pulcro, el cual se asocia socialmente a un tipo de comportamiento femenino distinto al esperado del rol masculino.

Y es precisamente de este personaje que los primeros luchadores exóticos tomaron su inspiración para crear sus personajes. Esto a través de la recolección de los elementos más representativos que definieron al dandi como tal: la pulcritud y la delicadeza, así como una actitud corporal y gestual afeminada, y los usaron en sus presentaciones como parte de los rituales de la lucha libre (Möbius, 2007).

El papel de los luchadores exóticos ya ha sido descrito, al menos de forma histórica, párrafos más arriba, por lo que se puede resumir como un tipo muy específico de *performance* en el que se privilegian, además de la calidad luchística que demanda este deporte, las conductas femeninas llevadas a cabo por un varón, y que forman parte de la interpretación de un personaje. Al menos durante sus inicios. Pues no es sí no hasta décadas más adelante que el fenómeno de la lucha libre exótica adquiere otro sentido, lo cual se da en el momento en que la representación de un personaje pasa a ser la representación de una identidad, e incluso de una cultura: la gay.

El paralelismo exótico/gay, como se puede observar a lo largo de la evolución de esta modalidad de lucha, tiene origen específicamente durante la década de los años ochenta y noventa, y se da a partir de la aparición de nuevos luchadores exóticos, quienes destacaron no sólo por su calidad como luchadores, sino por ser más abiertos sobre su sexualidad. Esto se dio sobre todo a partir de que por razones muy diversas que obligaron a ciertos luchadores a "salir del clóset" y declarar abiertamente su homosexualidad, abandonando así sus personajes de luchadores tradicionales en pos de incursionar en la lucha exótica. Esto último en el entendido de que esta imagen, la del luchador tradicional (heterosexual), al parecer no correspondía a su identidad guiada por su propia orientación sexual. Tal es el caso, como ya se mencionó, de *Rudy Reyna*, *Babe Sharon*, *Pimpinela Escarlata*, *Cassandro* y *MayFlowers*. Luchadores a quienes se les debe en buena medida la asociación exótico/gay. Y es así como este paralelismo luchador exótico/gay —que

de alguna manera se intuía en décadas pasadas, y que en este momento resulta *evidente*— supone un cambio en la idea de que los luchadores sólo interpretan un personaje (el dandi sospechoso de ser afeminado u homosexual) para representar —con sus exageraciones histriónicas— su identidad y orientación sexual.

Quizá es este el punto de ebullición en la lucha libre exótica y que seguirá determinando a esta modalidad en las décadas venideras, a tal grado que ser una persona gay y querer incursionar en la lucha libre como luchador no-exótico parece una contradicción, en especial para el público. Aunque eso no quiera decir que no suceda, por el contrario dentro del *medio* luchístico es bien sabida la existencia de varones con una orientación o preferencia sexual distinta a la heterosexual que siguen debutando y luchando como luchadores tradicionales. Esto se refleja, por ejemplo, en el discurso que ofrece *Diva Salvaje*,⁶ sobre algunos luchadores que prefieren mantener “[...] su personaje de machines aunque sean más *puto* que una”,⁷ lo que en parte se debe al tabú que existe alrededor de la homosexualidad. Esto último en particular en un deporte en el que idealmente predomina un tipo de masculinidad: la viril.

Ahora bien, hasta el momento no se ha hecho más que la observación etnográfica de diversas evidencias históricas que ofrecen pistas sobre la relación que se ha dado entre la lucha exótica y la homosexualidad. Sin embargo es preciso ahondar en otros datos que ofrece este fenómeno, en virtud de exponer interpretaciones complementarias, relativas no sólo a la homosexualidad sino a la identidad gay.

Se puede tomar como primer ejemplo de este tipo de datos complementarios el análisis sobre el uso de nombres por parte de los luchadores exóticos. Este aspecto resulta interesante de acuerdo con Möbius (2007) porque el uso de nombres o apelativos entre luchadores suelen hacer referencia a valores normativos y culturales accesibles al público. Dichos valores son integrados por los luchadores dentro de sus personajes, a fin de poder ofrecer pistas, de una forma más o menos evidente, acerca del rol que desempeñan.

En ese sentido cabe preguntarse qué tipo de valores normativos y culturales integran los exóticos a sus personajes. Para comenzar a responder esa pregunta, cabe apuntar que la gran mayoría de los nombres empleados por los luchadores exóticos aluden sobre todo a cualidades u objetos sociales asociados a la feminidad; o bien recurren a una feminización de tipos de cualidades u objetos asociados tradicionalmente a la masculinidad.

En general los nombres que emplean los luchadores exóticos son compuestos y suelen generar imágenes fuertes y perdurables en el imaginario, pues apelan —a través de sus signos— a mensajes fáciles de descifrar.

⁶ Luchador exótico originario de Saltillo, Coahuila, que ha adquirido presencia en las arenas de lucha libre independientes.

⁷ Entrevista realizada a *La Diva* en septiembre de 2013.

Como se hace mención, estos mensajes se asocian sobre todo a características *propias* de la feminidad. Al respecto se cuenta con notables ejemplos, piénsese por ejemplo en los nombres de *Gardenia Davis*, *Adorable Rubí*, *Babe Sharon*, *Cassandra*, *MayFlowers* y *Diva Salvaje*, por mencionar algunos, de quienes se puede apreciar una constante evocación a través de los signos que componen sus nombres, a caracteres asociados a lo femenino: la delicadeza, el encanto, la divinidad y la belleza que sólo puede ofrecer una flor hermosa como la gardenia.

Otro tipo de dato destacable tiene que ver con la estética vertida sobre la imagen de los luchadores exóticos. En este caso, el carácter estético al que se hace referencia son los rituales de vestimenta y belleza a los que se someten los luchadores exóticos como parte de su personalización, pues consideramos que la vestimenta que emplean los luchadores exóticos funciona como elemento simbólico que da mayor carácter y fuerza a su *performance*.

Entre la gran mayoría de los luchadores hay un uso excesivo del maquillaje: labiales rojos y rosas, pestañas enchinadas y ojos delineados de negro, rosa, púrpura y violeta; rubor en las mejillas. Cabelleras largas teñidas de rubio o de colores *chillantes* como el rosa y el azul. Trajes de baño, de bailarina de *ballet*, minifaldas, brasieres y corpiños, shorts y *leggings* ceñidos, medias y mallas de ligas color piel, rojo y negras; *boas* en los cuellos; vistosas capas y larguísimas batas confeccionadas con fina seda, adornadas con lujosos grabados en hilos de color oro y plata; figuras que aluden a mariposas y corazones *rotos* y otros *objetos* delicados. Vestimentas en las que prevalecen las tonalidades rosa, violeta y púrpura.

El empleo de maquillaje tiene la intención de transformar sus rostros de varón, los cuales, de acuerdo con convenciones de género, deben ser masculinos y viriles, en rostros femeninos. Pero esta es una feminidad exagerada, ya que el uso de maquillaje es homogéneamente excesivo.

Ciertamente el aspecto de estos luchadores asemeja a veces al travestismo o la imagen de la *loca*, que no es otra cosa que un hombre que se viste o se personifica de mujer a partir del uso de pelucas y maquillaje excesivo, y que actúa de forma exagerada los estereotipos y los roles de género femenino. Lo interesante del fenómeno de la lucha libre exótica es que la personificación no se reserva a ser una simple interpretación de esos estereotipos, sino que de alguna forma también representa parte de la identidad de los propios luchadores. Esto último, claro está, sólo en el caso de quienes se identifiquen como parte de la cultura gay.⁸

Las elecciones estéticas de que se valen los luchadores exóticos para el diseño de su imagen se encuentran destinadas en todo momento a reflejar —a través de

⁸ Actualmente, *Máximo* es un luchador exótico que trabaja en el Consejo Mundial de Lucha Libre. Sin embargo, refiere que sólo es un personaje porque en realidad es heterosexual, por lo que otros luchadores exóticos no lo consideran como tal, e incluso consideran que es una burla para ellos, además de que en la cartelera del Consejo no hay espacio para otro luchador exótico.

su aspecto físico y gestualidad — delicadeza, pulcritud, finura, elegancia y blandura antes que fuerza y resistencia. Esto lo lograban a partir de sus movimientos caracterizados por ser completamente afeminados.

Como tales, tanto los nombres como el aspecto estético que conjuga un ritual específico de belleza y de vestimenta, son elegidos a propósito con un sentido y una intención: crear al personaje del luchador exótico como figura pública. Y dicha figura, al parecer, es la del varón afeminado, la del varón homosexual, la del varón que se ubica dentro de la cultura gay.

Fuera del clóset y la máscara⁹

Nacido en Ciudad Juárez, Chihuahua, *Cassandra* era aficionado a la lucha libre desde la infancia. Durante su juventud acudía de manera regular a la arena local, e incluso hizo amistad con algunos luchadores como *Negro Casas*, *Rey Misterio Señor* y *Blue Panther*, con quienes iba a cenar después de las funciones y los llevaba a pasear.

En su adolescencia comenzó a entrenar en el gimnasio Josué Neri Santos. Una tarde una amiga le preguntó si no quería entrenar lucha libre. “¡No!, me van a poner una madriza”, contestó *Cassandra*. Lo intentó y terminó adolorido, pero el maestro le dijo que tenía cualidades y lo invitó a regresar. No lo pensó mucho y volvió al ring a los pocos días.

Sus dudas estaban basadas en que “la lucha libre era un deporte muy machista y muy fuerte” para alguien como él, en aquella época aún guardado en el recoveco del clóset de la diversidad sexual, pero con amplio gusto por el deporte, pues había practicado atletismo, tenis y fútbol americano.

Por su manera de ser, muchos compañeros se incomodaban y no querían practicar lucha olímpica con él; ésta requiere de combate cuerpo a cuerpo, y solían ensañarse con él. A pesar de eso, “me salía lo perra y no me dejaba”, por lo que comenzó a destacar tras obtener victorias en varios combates.

Seguía yendo a las luchas como público aficionado, aunque llevaba una maleta con insumos básicos como mallas y calzado deportivo, “por si se ofrecía”.

Una noche en Ciudad Guerrero, Chihuahua, la situación se prestó. Una de las luchadoras del cartel no llegó a la arena. El empresario estaba preocupado porque no quería saltarse ninguna lucha. Vio a *Cassandra* y le propuso completar la tercia de luchadoras. Le prestaron una máscara y un traje de baño para el vestuario que completó con sus mallas.

Su segundo maestro fue *Rey Misterio Señor*, popular luchador de las décadas de los ochenta y noventa, quien le insistió a *Cassandra* que buscara un nombre y una máscara para que se le quitara el miedo de estar frente al público. Así surgió

⁹ Entrevista realizada en junio de 2015.

Mr. Romano, un luchador que comenzó a llamar la atención en el circuito local chihuahuense entre 1986 y 1987.

“Decían que era una jotilla, pero que luchaba bien y le echaba ganas”, recuerda quien alguna vez disputó un cetro mundial ante *El hijo del Santo*; y con nostalgia y alegría en su voz: “sabía que el camino iba a ser difícil y había gente que no me quería”.

A pesar de que no sólo luchaba en Juárez sino también en ciudades aledañas, la caracterización no fraguaba. Un día le comentaron que andaban buscando un exótico en la televisión de Ciudad Juárez y que podía ser su oportunidad. Él lo dudó, pues se había esforzado en dar una imagen de “machín, con bigotito y toda la cosa”.

Al final, accedió días antes de la lucha y lo llamaron *Rosa Salvaje*, en alusión a esa telenovela protagonizada por Verónica Castro con altos índices de popularidad. Los anuncios decían que iba a debutar un luchador exótico y que era considerado como el hijo de Juan Gabriel, por también ser de Juárez. La fecha del inicio formal de su carrera fue el 15 de octubre de 1988.

Una amiga le regaló unas medias y algunos trajes de baño. Instantes previos a la lucha, se metió al baño, se rasuró y se puso un mechón de colores como la famosa bailarina y actriz *Tongolele*. Su amiga era su cómplice y con ella guardaba la ropa que *Cassandra* le robaba a su mamá, unas blusas con chaquiras y con brillos con formas de mariposas. Optó por salir al entablado sin maquillaje, pero sí con medias y traje de baño, algo inédito hasta el momento.

Rosa Salvaje no era un nombre de su agrado. En primer lugar porque en otros lugares algunos luchadores lo habían adoptado, y en segundo, quería subir a luchar sin ocultar su preferencia sexual, pero sin un nombre que tuviera que ver con lo exótico.

Le contaron la historia de Cassandra, la sacerdotisa del dios Apolo, con el don de la adivinación, que predijo el engaño del Caballo de Troya, pero nadie hizo caso debido al desprestigio de que gozaba por haber rechazado un amorío con la deidad, y así decidió adoptar el nombre, sólo que lo masculinizó y así surgió *Cassandra el Exótico*.

Después de su debut, su maestro *Rey Misterio Señor* lo invitó a Tijuana para algunas funciones. *Cassandra* le dijo a su mamá que en 15 días regresaba, lo cual no fue cierto, pues tardó un año en volver a pisar suelo juarense porque consiguió luchar de manera continua y en carteles conformados por luchadores consagrados. Allí conoció a otros exóticos como *Rudy Reyna* y *Pimpinela*, también abiertamente homosexual, y que al igual que él, no ocultaba su preferencia sexual y subía al ring con atuendos no tan masculinos.

Hasta el momento, sólo tenía amistad con *Babe Sharon*, quien le daba consejos de cómo sobrevivir en el mundo de las patadas voladoras y los vuelos desde la tercera cuerda. Sin embargo, la soledad y la lejanía del hogar ocasionaron que

entre *Pimpinela* y *Cassandra* se forjara una amistad entrañable y fructífera más allá del rectángulo cercado con tres cuerdas. La experiencia le dejó un buen sabor de boca y regresó a su ciudad natal junto con *Pimpinela*. Eran tan incondicionales que recuerda cómo, cuando salían por la ciudad, se “madreaban” con los cholos que les gritaban en la calle: “putos maricones”. Se comenzaron a hacer fama de “perras y liosas”, comenta *Cassandra*, quien considera que el impulso de *Pimpinela* a su carrera fue fundamental porque fue él quien lo invitó a viajar a la Ciudad de México para incorporarse a la compañía de Carlos Máynez, cuya sede era el Toreo de Cuatro Caminos.

En esas giras conoció a *Rudy Reyna* y siguió su amistad con *Babe Sharon*, quien le aconsejaba “vestir muy elegante para tener presencia, porque el glamor era lo que la gente percibe y por eso siempre hay que lucir bien”. También recuerda que tanto *Reyna* como *Sharon* siempre le decía a él y a *Pimpi* que gracias a ellos habían aprendido a mostrarse tal y como eran.

Fue a principio de los años noventa que en conjunto con *MayFlower*, *Rudy Reyna* y *Pimpinela* comenzaron a llamar la atención como el cuarteto de exóticos y se enfrentaron a auténticas dinastías como *Los Villanos*, *Los Brazos* o *Los Tortuguillos*.

A pesar de la apertura de la empresa y del calor del público, estaba consciente que su orientación podía ser motivo para que otros luchadores se ensañaran con ellos y les pegaran fuerte. Por esa razón, asegura que del vestidor al pasillo se transformaba, y a pesar de que sus trajes de lucha fueran de colores como el rosa, el rojo o el morado con forma de traje de baño de mujer, arriba del ring tenía que dejar a un lado la parafernalia exótica y ponerse a luchar “para salir al quite en los encuentros”. Eso no le impedía dar algunos besos a los rivales o hacer algunos ademanes sexualmente sugerentes.

Sobre su manera de vestir, la cual era muy llamativa, al igual que la de sus compañeros, recuerda que alguna vez en un vestidor, mientras se maquillaban, pasó por el lugar *Mil Máscaras* y dijo en voz alta que parecía más un travesti show que un evento de lucha libre. Ante el comentario, *Mayflower* no se quedó callado y le espetó que “se estaban preparando para enfrentarse a glorias como él”. La respuesta fue que eso esperaba, pues ya conocía a algunos y sabía que eran buenos luchadores.

Conclusiones

La historia de la lucha exótica es una historia sin acabar y de la cual muy poco se ha documentado. En realidad, acerca de la lucha libre mexicana se ha escrito muy poco. La literatura suele enfocarse sólo en una parte muy específica de dicho deporte y en unos cuantos luchadores de renombre que actualmente son considerados íconos de la cultura popular en nuestro país, como el *Santo* y *Blue Demon*,

quienes desde el ring y a través de la pantalla grande alcanzaron el estatus de ídolos

Lo anterior ha creado una suerte de vacío alrededor de este fenómeno deportivo, ya que suelen ignorarse otras facetas que forman parte de la lucha libre mexicana, deporte que se encuentra influenciado por construcciones socioculturales que reflejan perfectamente las identidades e idiosincrasias, hecho que permite ver a la lucha libre como una suerte de receptáculo de múltiples formas de ver, interpretar y relacionarse con el mundo y con nuestra vida cotidiana.

La lucha libre exótica —como parte de todo es universo que se construye alrededor de la lucha libre— constituye actualmente uno de los bastiones más sólidos de este deporte-espectáculo que por tanto tiempo se ha arraigado en la identidad sociocultural de nuestro país, con todo y sus claroscuros, con todo y sus debilidades y fobias.

Por tanto, representa un área de oportunidad para la antropología y otras ciencias sociales para comprender las diferentes construcciones socioculturales reflejadas en cada uno de los personajes contruidos por los luchadores, incluidos los de los exóticos, que más allá de ser vistos como posibles personajes *queer* o de otro tipo, en épocas recientes ellos mismos se han encargado de construir una identidad, la cual cuestiona al origen mismo del luchador exótico.

Como lo han referido nuestros entrevistados, el luchador exótico actual es considerado como tal porque asume y vive abiertamente su preferencia sexual, hecho que consideran un logro dentro del deporte profesional, y a nivel social porque se ha acompañado de procesos sociales que han reivindicado los derechos y la visibilidad de la comunidad lésbico, gay, bisexual, transexual, travestí, transgénero e intersexual. Por tanto, consideran que la representación del exótico sólo como un personaje, y no como una persona con una orientación homosexual, va en detrimento de la propia identidad debido a que sólo se parodia a este grupo y no lo representa.

Lo anterior tiene la virtud de romper con ciertos paradigmas o limitantes determinados por la identidad de género, donde un tipo de masculinidad ideal determina barreras sobre el actuar de las personas en relación con lo que no se debe "ser". En el caso particular de la lucha libre, como de muchos otros deportes designados como masculinos exclusivamente, las barreras están dadas a partir de la fuerza y la habilidad de los luchadores, atributos socialmente otorgados a la masculinidad y que se contraponen a la feminidad, misma que es vista como inferior. Por tanto, el límite de la masculinidad son los actos socialmente vistos como femeninos.

En su propia presentación, los luchadores exóticos ofrecen características socialmente vistas como femeninas, pero al mismo tiempo dejan claro que su homosexualidad no es sinónimo de debilidad, y que en todo caso son tan masculinos

como cualquier otro luchador porque poseen las mismas habilidades luchísticas y la fuerza necesaria como para entrar en un encontronazo, e incluso salir vencedores en muchas ocasiones.

Dentro de este deporte espectáculo, que tiene como sustento hacer una teatralidad de las dicotomías de la cotidianeidad, el luchador exótico trasciende esos juegos teatrales y asume públicamente su identidad para no ser sólo un personaje, sino un gladiador en igualdad de condiciones dentro y fuera del ring.

Esto sin dejar de lado lo señalado en los testimonios de la existencia de luchadores que, a pesar de ser homosexuales, han decidido construir un personaje con características totalmente masculinas, más cercanas al "macho mexicano", provocando la asunción de una imagen que los proteja de las conductas homofóbicas que aún persisten alrededor del deporte, una actividad que hasta la fecha representa un espacio natural para la masculinidad hegemónica, que deja a un lado a las otras masculinidades.

Referencias bibliográficas

- Aviña, Rafael, Raúl Criollo y José Xavier Navar (2011), *¡Quiero ver sangre! Historia ilustrada del cine de luchadores*, México, UNAM.
- Butler, Judith (1993), *Cuerpos que importan: sobre los limitantes materiales y discursivos del sexo*, México, Paidós.
- Consejo Mundial de Lucha Libre (CMLL) (s.f.e.), *Historia del Consejo Mundial de Lucha Libre*; disponible en [http://cml.com/?page_id=13]; consultado el 25 de septiembre de 2015.
- Dolores, Andrea (2009), "Lucha libre: imaginario en la Ciudad de México durante la década de los años 50's", tesis de licenciatura, México, ENAH.
- FanSport (2015), *Descanse en paz Rudy Reyna*, 28 de abril; disponible en [<http://fansports.com.mx/descanse-en-paz-rudy-reyna/>]; consultado el 2 de diciembre de 2015.
- Grobet, Lourdes (2005), *Espectacular de lucha libre. Fotografías de Lourde Grobet*, México, Trilce.
- HoechtI, Nina (2014), "Lucha libre: un espacio liminal. Lis exótiquis 'junto-puestas' a las categorías clasificadoras, unívocas y fijas", en Rodrigo Parrini y Alejandro Brito (coords.), *La memoria y el deseo. Estudios gay y queer en México*, México, Programa Universitario de Estudios de Género, UNAM, pp. 223-251.
- Luna Córnea (2010), núm. 27, 2a. ed., México, Conaculta, pp. 148-149.
- Möbius, Janina (2007), *Y detrás de la máscara... el pueblo*, México, IIE-UNAM.
- Revista Azul, *Box y Lucha* (1977-1979), México.
- Santamaría, Alejandra (2011), "24 horas de lucha libre, alojadas en la piel. Lucha libre y masculinidades en México", en Óscar Hernández, Arcadio García

- y Koryna Contreras (coords.), *Masculinidades en el México contemporáneo*, México, Plaza y Valdés, pp. 173-182.
- Soto, José (2010), "Análisis cultural de la lucha libre: una mirada a la lucha de los símbolos y los sentidos en los cuadriláteros de México", tesis doctoral, México, ENAH.
- Schuessler, Michael (coord.) (2010), *México se escribe con J: una historia de la cultura gay*, México, Planeta.

Sexo, pecado y delito: la violación sexual a través del Código Penal

Velvet Romero García
El Colegio de México

Resumen

Como un discurso, el Código Penal permite mostrar cómo las representaciones acerca de la violación sexual han ido cambiando a lo largo del tiempo y cómo éstas se van configurando a partir de lo moral, lo religioso y lo jurídico. A través del análisis del Código Penal se puede conocer cómo son representadas las mujeres: ya sea como propiedades cuya "mancha" producto de la violación representa una afrenta para quienes eran sus legítimos dueños; o bien —dada su condición "moral"—, el ataque podía o no ser sancionado como violación. Las últimas modificaciones realizadas en el Código Penal dan cuenta de las luchas del movimiento feminista por hacer visible y sancionable este tipo de delito.

Palabras clave: Código Penal, violación sexual, consentimiento, honor.

Abstract

As a speech, the penal code allows to show how representations about the sexual violation have changed over time and how they are shaping from the moral, religious and legal. Through analysis of the penal code you can know how women are represented: either as properties whose "stain" product of the rape represents an affront to those who were its rightful owners; either because of their "moral" or condition the attack could not be penalized as rape. The latest amendments made to the penal code realize the struggles of the feminist movement by making visible and punishable this type of crime.

Key Words: penal code, sexual rape, assent, honor.

Introducción

Una manera interesante de conocer cómo ha ido cambiando la concepción respecto a la sexualidad a lo largo de las épocas, es visualizarla a través de las leyes que nombran lo prohibido. Precisamente al castigar, los códigos penales dejan entrever las prácticas de una época que, a manera de símbolos, dan cuenta de relaciones de poder, valores, prejuicios, espacios, tiempos y luchas políticas. El Código Penal puede ser visto como

un campo discursivo donde diversos actores sociales, sus grupos de referencia y su contexto social, cultural, político y económico, entran en un diálogo conflictivo.

Es posible concebir al Código Penal como una serie de “enunciados vivos, aparecidos conscientemente en un momento histórico determinado, en un medio social determinado, que no puede dejar de tocar miles de actos dialógicos vivos” (Bajtin, 1991: 94). Su estudio no es “autónomo y aséptico” (Speckman, 2008), las voces que le dieron vida no pueden desprenderse de los acontecimientos que lo impulsaron a tener una razón de ser.

El Código Penal federal que rige actualmente a México¹ ha sido producto de una modificación constante del antiguo “Código Penal para el Distrito Federal y Territorios Federales en Materia de Fuero Común y para toda la República en Materia de Fuero Federal” que entró en vigor el 7 de septiembre de 1931; las reformas que ha sufrido han sido tan grandes y a veces tan contradictorias, que según Ruiz (2002) difieren en 89.8% del texto original. Los artículos que componen los “atentados contra el pudor, estupro y violación”² son una fuente muy rica para comprender “el hecho discursivo global o la puesta en discurso del sexo”, como Foucault (2009: 19) lo denomina. Debido a que cada artículo cuenta su propia historia, sólo se analizará el artículo 265, referente a la violación, cuyas modificaciones permiten ver, entre otras cosas, el avance del feminismo en nuestro país.

Este texto pretende ir tejiendo diferentes discursos alrededor del tema de la violación, donde lo permitido y lo prohibido, lo consentido y lo negado, lo peligroso y lo seguro, lo público y privado, lo callado y lo enunciado, son polaridades que una y otra vez se muestran en el devenir de la legislación penal, y donde lo histórico resulta crucial para dar sentido a la transformación de los discursos.

Desarrollo

La policía del sexo

Los códigos representan una forma de lo que Foucault (2009) denominó la “policía del sexo”, que se caracterizan por ser una serie de prácticas que regulan y

¹ La reforma constitucional del 25 de octubre de 1993 publicada en el *Diario Oficial de la Federación (DOF)*, facultó a la Asamblea de representantes para legislar en materia civil y penal, por lo que poco a poco empezaron a coexistir diversos códigos penales específicos para cada uno de los estados, de modo que en mayo de 1999, el antiguo código, cambió a su nombre original. Esta modificación no sólo fue un cambio de nombre, sino que a partir de entonces, el Código Penal sólo es aplicable para toda la República en el ámbito del fuero federal, y para el fuero común se encuentra vigente sólo en la Ciudad de México. Por eso es posible que las leyes del fuero común en esta entidad hayan despenalizado ciertas prácticas —como el caso del aborto—, pero en otros estados de la República sea todavía un delito. Por tanto, en este trabajo únicamente se va a hablar del código que aplica a toda la República en materia del fuero federal y sólo al de la Ciudad de México en materia del fuero común.

² Esta fue la denominación que recibió el capítulo I, del Título decimoquinto “Delitos sexuales” del Código de 1931; este nombre fue sustituido por el de “Hostigamiento sexual, abuso sexual, estupro y violación” del mismo título —que también cambió de nombre en 1991—: “Delitos contra la libertad y normal desarrollo psicosexual”.

reglamentan el ejercicio de la sexualidad. En su trabajo sobre la verdad y las formas jurídicas, este autor argumenta que las prácticas judiciales son usadas para “definir tipos de subjetividad, formas de saber” y, en consecuencia, relaciones entre el hombre y la verdad que merecen ser estudiadas (Foucault, 1988: 17).

Además, cada discurso está permeado por una ideología³ que cristaliza las prácticas de lo que Althusser (1974) llamó “aparatos ideológicos de Estado”. Es así como se puede entender la muy particular visión que se ha tenido de la sexualidad a lo largo de 85 años, desde que el Código Penal de 1931 entró en vigor.

Para Foucault (2009), fue a partir del siglo XVIII que la conducta sexual de la población fue tomada como objeto de análisis, y eran las instituciones las que por un lado incitaban a los discursos a través de la confesión —religiosa primero y después judicial—, y por otro lado nombraban, censuraban y multiplicaban los discursos; lo que a criterio de este autor es el centro del poder mismo. La religión, la medicina, la pedagogía y la psicología empezaron a desempeñar un papel muy importante en la forma de percibir ciertos comportamientos; surgieron entonces las desviaciones, los pecados, las perversiones, las enfermedades y, por supuesto, los delitos.

Las leyes que pretendían penalizar —más que controlar— los comportamientos sexuales “desviados”, como la violación, son de larga data. Estas leyes tienen sus raíces en el derecho romano primero y en el derecho canónico después; “tenemos así, hacia finales del siglo XII una curiosa conjunción entre la infracción a la ley y la falta religiosa” (Foucault, 1988: 84), que se ve expresada en la manera en que las legislaciones carecían de límites precisos entre el pecado y el delito. González (2001: 94) considera que la Iglesia y el Estado no eran instituciones tan antagónicas, pues ambas “buscaban la instauración de un orden social ideal basado en la noción de comunidad sagrada”, además de atribuirse la facultad de inmiscuirse en la vida privada de los sujetos.

Si pensamos, como Foley (1997: 7), que “creamos significados a partir de las relaciones que estamos llevando, también extraemos significados de nuestros predecesores y de nuestras relaciones más recientes”, entonces podemos comprender que los significados que se le atribuyen ahora a la violación son producto de una reconfiguración constante de los discursos. Así, tenemos que los conceptos modernos de violación provienen de la época medieval, que a su vez deriva del derecho romano (Castañeda, 1989).

Al parecer el rapto es el antecesor de la violación. Proviene del latín *raptus*, que etimológicamente significa “acción de llevarse por la fuerza a una persona” (Gómez da Silva, 1998), lo que hacía específico este delito es que se arrebatava a la mujer de la custodia de sus padres, esposo o guardián; por tanto, la falta

³ Se entiende por “ideología” al sistema de ideas, de representaciones, que domina el espíritu de un hombre o un grupo social (Althusser, 1974: 47).

que se cometía en él era la referente al “derecho de una persona sobre una mujer o la propiedad que había sido robada de forma violenta” (Castañeda, 1989). El intercambio sexual no se contemplaba como parte del delito, aunque ocurriera.

Hasta la Edad Media el rapto —que casi no tenía penalización— se convirtió en un delito más grave. González (2001) menciona que adquirió un nuevo sentido al incluir la corrupción sexual o el estupro, de manera que aparecieron dos tipos de rapto: uno por fuerza y otro por seducción, que inauguró la división entre consentir y no consentir. En el rapto por seducción se admitía que la persona raptada había aceptado huir mediante promesas o engaños, mientras que en el otro, al usar la fuerza, la mujer se veía sometida por su captor; con el tiempo a este tipo de rapto se le empezó a llamar “violación”.

El derecho romano y el derecho canónico empezaron a confluir a finales de la Baja Edad Media.⁴ González (2001) comenta que muchos de los preceptos del derecho canónico pasaron a la legislación civil. Al parecer esto se debió a que el derecho romano no consideraba una serie de reglas morales que la Iglesia buscaba, provocando esto una influencia mutua, “la Iglesia no se limitó a juzgar sus asuntos interiores, relativos a su organización y disciplina, sino que se extendió a conocer de los litigios de la vida civil, lo que la llevó a erigirse en la legisladora para todos los órdenes de la actividad humana” (Macedo, 2010: 26). Según Foucault (2009: 32), con la pastoral cristiana “se construyó un artefacto para producir discursos sobre el sexo”; así se enlistó una serie de pecados que a su vez también eran delitos; entre ellos se encontraban el estupro y el rapto.

La fuente más importante de derecho canónico se encontraba en el *Corpus iuris canonici*; se trata de una compilación de cánones⁵ que contienen preceptos morales que los fieles tenían que seguir. Uno de los más importantes es el de Graciano,⁶ que en 1140 caracterizó la violación como el “coito ilegal, relacionado con la corrupción sexual” (Castañeda, 1989); sin embargo, además del rapto, la violación sólo era reconocida como tal cuando la acción no estuviera precedida de promesa de matrimonio. El derecho Graciano abrió una puerta muy importante para empezar a delimitar la violación, de modo que, posterior a él, se consideró que sus elementos eran: el rapto, la relación sexual sin el libre consentimiento y el uso de la violencia⁷ (Castañeda, 1989).

⁴ Un ejemplo de este encuentro entre el derecho romano y el derecho canónico se puede visualizar en la manera en que eran aplicadas las sentencias, donde se combinaban —según Castañeda (1989)— las penas corporales como los azotes y la excomunión.

⁵ Macedo (2010) menciona que los primeros cánones se originaron en las comunidades de fieles que solían reunirse para pactar una serie de normas de conducta; posteriormente la alta jerarquía eclesiástica empezó a celebrar concilios, cuyos cánones resultaron una abundante fuente de derecho.

⁶ Macedo (2010) indica que algunos canonistas no conciben al derecho Graciano como parte del *Corpus iuris canonici*, sino anterior a él, conocido como derecho nuevo.

⁷ Los delitos como el rapto, el adulterio, la fornicación, el incesto y el estupro estaban contenidos en el

Las concepciones canónicas de violación y estupro fueron asimiladas por diversos códigos, entre ellos el español, que inspiró al mexicano. Fueron las Siete Partidas de Alfonso X, *el Sabio*, las que introdujeron conceptos como la deshonra y la castidad. En el título vigésimo de la séptima partida se expresa que forzar o robar una mujer virgen, casada, religiosa o viuda, era una falta muy grave porque “hacen muy gran deshonra a los parientes de la mujer forzada”, si el raptor “yaciendo con alguna de ellas por fuerza, si le fuere probado en juicio, debe morir por ello, y además deben ser todos sus bienes de la mujer que así hubiere robado o forzado”; esta ley también contempla que puede hacer un matrimonio entre el raptor y su víctima. Un aspecto que resaltar de estas leyes —que después se van a percibir en el Código Penal mexicano—, es que sólo la agresión a algún tipo de mujeres era punible; las no castas, prostitutas, o con mala fama no podían ser violadas o “estupradas”.

Aunque las leyes de Alfonso X fueron modificadas por los reyes católicos a finales del siglo XVI,⁸ siguieron conservando ciertas premisas, que después influyeron en la forma que las leyes mexicanas abordaron estos temas.

Administrar y juzgar el sexo

Ya decía Foucault (2009: 34) que “el sexo no es cosa que sólo se juzgue, es cosa que se administra”. Juzgar y administrar parecen ser dos tareas propias de la sociedad disciplinaria, tal y como lo anuncia este autor, donde el sistema judicial desempeña un papel muy importante en establecer los límites de lo permitido y lo prohibido.

El Código Penal de 1931 tiene influencia de los códigos antecesores de 1871, 1929 y el proyecto de Código Penal de Porfirio Díaz de 1912.⁹ Macedo (2010: 25) indica que durante el tiempo que México formó parte del imperio español, el derecho canónico —que tenía notable influencia sobre el código español— fue “ley positiva y obligatoria, parte muy principal de la legislación político-religiosa

título XIV del derecho canónico, clasificados como “delitos contra la buena fama y las buenas costumbres” (González, 2001: 96), donde el concepto “castidad” tiene un papel muy importante.

⁸ Estas leyes —conocidas como las leyes de Toro—, fueron promulgadas en 1505 en las Cortes de Toro; Castañeda (1989) menciona que en realidad lo que se usaba para legislar eran los comentarios hechos a estas leyes más que las leyes mismas, donde los discursos de la sexualidad giraban en torno al matrimonio; al que “sedujo”, por ejemplo, era obligado casarse con la seducida o a dotarla; este aspecto es compartido con las Siete Partidas, antes descritas. La violación entre cónyuges no era posible, y la sanción al haber violado a una prostituta era mínima, nada comparable con la pena capital que sancionaba estas acciones.

⁹ El Código Penal de 1871 —conocido como Martínez Castro— estuvo inspirado en el Código Español de 1870; adoptó una “ideología liberal proveniente de la Declaración Universal de los Derechos del Hombre” (Díaz-Aranda, 2014: 11). En 1912, durante la época de Porfirio Díaz, se presentó una serie de propuestas para reformar el Código de 1871 que nunca llegó a prosperar (Díaz-Aranda, 2014). Finalmente, el Código Almaraz de 1929 tuvo vigencia durante un año y medio; su sustitución se debió a una serie de errores técnicos y críticas derivadas de su contenido basado en el positivismo criminológico, que consideraba “que las acciones humanas estaban determinadas por factores ajenos a la voluntad del actor” (Speckman, 2008: 586), lo cual resultaba anacrónico para la época.

sa". Como se sabe, aunque las Leyes de Reforma buscaron precisamente hacer de México un Estado laico, algunas influencias no pudieron desaparecer.¹⁰

Ya en el Código Penal de 1931 se dejaba claro que el delito no era algo que estaba emparentado con el pecado. De manera muy clara, se establecía que se trataba de "un acto u omisión que sancionan las leyes penales" (art. 7), y éstas protegen y sancionan "un daño social, una perturbación, una incomodidad para el conjunto de la sociedad" (Foucault, 1988: 93).

Como un signo,¹¹ los códigos penales en particular y el derecho en general, tienen la capacidad de crear realidades sociales. Obando (1999: 163) considera que las normas pueden influir en la manera en cómo las personas "perciben y evalúan su realidad", además de inducir a ciertas prácticas que condicionan la forma en que se ve el mundo; esta autora está convencida de que el derecho no es neutral; por tanto, a través de él se expresa una visión muy particular —andro y etnocéntrica— del mundo.

Así fue como el Código Penal de 1931 ubicó a los "atentados contra el pudor, estupro y violación" en el título decimoquinto: "Delitos Sexuales", denominación que fue modificada 59 años después. El pudor es una palabra que proviene del latín *pudoris*, que significa vergüenza, honor, honestidad, moralidad (Gómez da Silva, 1998).¹² Bologne (1986) menciona que este término se asocia con la desnudez; a lo largo de las épocas ésta ha sido concebida de diferentes maneras; por ejemplo, podemos ver que lo griegos consideraban el cuerpo desnudo de los hombres —no así el de las mujeres— como bello, y por tanto digno de mostrarse en lugares como el gimnasio; así, "la vergüenza o pudor aristotélicos eran sentimientos que ayudan a alcanzar la virtud, la templanza, la prudencia o el control" (Zabalegui, 1997: 123).

La desnudez siguió siendo un símbolo¹³ importante dentro del cristianismo agustiniano;¹⁴ Friedman (2010: 56) sugiere que durante esta época "el cuerpo humano no perdió nada de su poder como imagen, pero su mensaje se alteró de forma importante"; al parecer los únicos seres humanos que se mostraban sin ropa eran Adán y Eva, aunque también con el paso del tiempo su desnudez fue "disimulada": sus genitales fueron cubiertos por hojas de parra. El cuerpo agustiniano no puede

¹⁰ Esta idea se retomará más adelante cuando se hable del honor, el pudor y el consentimiento.

¹¹ Con signos, nos referimos a la idea de Parmentier (1994: 3) de que tienen la intención de transmitir a una persona la impresión de que "algo emana exterior a él mismo", entre los que se encuentran las "representaciones legislativas".

¹² El *Diccionario de la lengua española* de la Real Academia Española, tiene como segunda acepción de este término el de mal olor u hedor.

¹³ En términos de Parmentier (1994), el símbolo es una clase de signo que adquiere sentido porque hay un interpretante que lo determina de una manera u otra; por tanto, posee una relación triádica entre el signo, el objeto y el interpretante.

¹⁴ El cuerpo agustiniano se representó como una maldición y se concibió en términos de pureza e impureza.

ser puro, pues es mediante el cuerpo que se peca, surgiendo así toda una "economía de la mancha"¹⁵ (Ricoeur, 1982) que volvió a ciertas acciones símbolos del mal. Así, el pudor y la desnudez se volvieron una díada indisoluble donde la conciencia hacia ésta definía el grado de pudor¹⁶ que una persona sentía. El pudor bajo la lógica agustiniana es primordialmente femenino; quizá por ello los "atentados contra el pudor"¹⁷ en un principio sólo contemplaban a las mujeres.

La violación (art. 265) formaba parte del grupo de los "atentados contra el pudor, estupro y violación"; a lo largo de su historia ha tenido cinco modificaciones y dos adiciones.¹⁸ La manera en que se han dado cambios en el contenido de este delito tiene mucho que ver con los movimientos de derechos humanos y feministas.

En el Código de 1931 se consideraba que con la violación se cometía un delito "al que por medio de la violencia física o moral tenga cópula con una persona sin la voluntad de ésta, sea cual fuere su sexo"; esta acción se castigaba con seis años de prisión y si la persona era "impúber". La sentencia podía ascender hasta los ocho años; estas consideraciones se mantuvieron casi iguales hasta las reformas de 1989; las únicas variaciones que se llevaron a cabo se dieron en las sentencias;¹⁹ las cuales no necesariamente revelan una mayor conciencia respecto a la gravedad del delito, sino más bien una política generalizada que sanciona con más severidad todos los delitos (Azaola y Bergman, 2003).

Las reformas más importantes que se dieron en torno a este delito se realizaron en 1989 y fueron producto de diversas presiones feministas que buscaron que los derechos que las protegían fueran más precisos; por ello se dio lugar a una serie de pactos, convenciones, declaraciones y protocolos²⁰ que han intentado lograr este objetivo.

¹⁵ Ricoeur (1982) menciona que esta "economía de la mancha" incluye una gran gama de prácticas sexuales que van desde la prohibición de la sodomía, el aborto, el incesto, así como las relaciones sexuales en tiempos, lugares y formas muy específicas.

¹⁶ Bologne (1986) considera que el primer nivel de desnudez se refiere a considerar al cuerpo como carne —opuesta al espíritu—, símbolo de vulnerabilidad, la parte más vergonzosa del hombre porque es la sede de la tentación. Un segundo nivel de conciencia es la "desnudez develada", que muestra la lujuria: la carne de la mujer, del diablo y de los heréticos. Un tercer nivel lo ocupa la "desnudez vivida", que es inocente y no está relacionada con ninguna tentación, por lo que no es púdica.

¹⁷ En el Código Penal de 1931 ya se contemplaba que se podía cometer un delito contra el pudor hacia hombres o mujeres; sin embargo, como se verá más adelante, en la práctica eran las mujeres las que sufrían y/o denunciaban estos delitos.

¹⁸ Las modificaciones entraron en vigor en 1967, 1985, 1989 y 1998, mientras que las adiciones lo hicieron en 1991 y 1998 (DOF).

¹⁹ Las sentencias fueron aumentando gradualmente con los años; pasaron de seis años en 1931, hasta llegar a ocho años en 1984. Para el caso de las personas impúberes, las sentencias también aumentaron; en 1931 estaban contemplados de dos a ocho años y en 1984 las penas eran de seis a 10 años de prisión. La modificación que se llevó a cabo en 1967 incluyó además de la prisión una multa de 2 000 a 5 000 pesos, y para el caso de persona impúber la multa era de 4 000 a 8 000 pesos; las multas sólo estuvieron vigentes de 1967 a 1985.

²⁰ Los instrumentos jurídicos internacionales que se han creado para estos fines son: la Convención Sobre la Nacionalidad de la Mujer Casada (1958), el Pacto Internacional de Derechos Civiles y Políticos

Stevenson (1999) considera que fueron dos aspectos los que en México impulsaron una serie de reformas para proteger los derechos de las mujeres que influyeron en la configuración del Código Penal: la presión internacional (sobre todo el "efecto Beijing") y el que las mujeres ocuparan más escaños en el Congreso.

A raíz de las conferencias mundiales de mujeres (México, 1975, y Copenhague, 1980), se formó en México la organización feminista Red Contra la Violencia Hacia las Mujeres. Dicha organización realizó una gran labor de investigación al intentar cuantificar la violencia cotidiana contra las mujeres; los datos recopilados sirvieron, entre otras cosas, para llamar la atención sobre la dimensión de la violencia sexual en nuestro país (Stevenson, 1999).

En 1988 inició como Presidente de la República Carlos Salinas de Gortari; su dudoso triunfo fue seguido por una serie de iniciativas de ley que tenían la intención de hacer reformas en el Código Penal sobre los delitos sexuales. A pesar de que la plataforma incluía toda una gran gama de propuestas en este sentido, sólo fue aprobado el aumento de sentencia por cometer violación, que pasó de ocho a 14 años (Stevenson, 1999), pasando a la categoría de delitos no excarcelables (De Barbieri y Cano, 1990).

Con las elecciones para nuevo Presidente, también se conformó una nueva Cámara de Diputados, que estuvo compuesta por la mayor cantidad de mujeres conocida hasta entonces. Tras una serie de acontecimientos sucedidos en 1989,²¹ que aumentaron la presión de los grupos feministas para reformar el Código Penal, en julio de 1990 la propuesta se "aprobó con 377 votos a favor y ninguno en contra" (Stevenson, 1999: 534).

Uno de los cambios más significativos logrados fue transformar el nombre del título y capítulo de estos delitos. El título decimoquinto cambió de "delitos sexuales" a "delitos contra la libertad y el normal desarrollo psicosexual", que según De Barbieri y Cano (1990), agregan el componente de libertad, pero añaden la concepción de normalidad;²² también se elimina la acepción de "atentados contra

(1966), el Pacto Internacional de Derechos Económicos, Sociales y Culturales (1966), la Declaración sobre la Protección de la Mujer y el Niño en Estados de Emergencia o de Conflicto Armado (1974), la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación contra la Mujer (CEDAW, por sus siglas en inglés, 1979), la Declaración sobre la Eliminación de la Violencia contra la Mujer (1993), la Convención Interamericana para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra la Mujer, Belem Do Pará (1994), la Declaración y Plataforma de Acción de Beijing (1995) y el Protocolo Facultativo de la Convención sobre la Eliminación de todas las formas de Discriminación con las Mujeres (1999).

²¹ Según comenta Lovera (*apud* Stevenson, 1999), estos acontecimientos se refieren a una denuncia colectiva de violación que hicieron mujeres de clase media, que a parecer de esta autora rompieron con estereotipos: la violación no sólo era hacia las mujeres pobres y de contextos rurales; sus denuncias llamaron la atención en otro sentido: los violadores eran policías judiciales.

²² La normalidad es un concepto que ayuda a dictaminar qué comportamientos son adecuados o inadecuados para determinada sociedad. Por tanto, las reformas que se hicieron, aunque importantes, siguen manteniendo un régimen de verdad y de poder (Foucault, 1999) que excluye prácticas de la diversidad sexual.

el pudor”, cambiando por abuso sexual, y se agrega el hostigamiento sexual a la lista de delitos.

El artículo 265, que corresponde a la violación, también sufrió modificaciones. En 1989 (DOF) se elimina la categoría de violación a persona impúber y se da mayor precisión a la concepción de la violación, que ahora se refiere a la introducción vía vaginal o anal, de cualquier instrumento distinto al “miembro viril”. En 1991 (DOF) se aclara con una adición a este artículo, que se llama “cópula” a la serie de acciones antes descritas y se determina que también el sexo oral es una forma de violación. Algunas reformas significativas que se dieron en relación a este delito entraron en vigor en 1998 (DOF), donde se incluyó a la “esposa o concubina” —no así al esposo o concubino—, como posibles víctimas de violación. Finalmente, el 14 de junio de 2012 (DOF) al parecer se hicieron las últimas modificaciones; éstas responden a los compromisos adquiridos al promulgar la Ley General de Acceso a las Mujeres a una Vida Libre de Violencia; en ellas se aumenta la sentencia de ocho hasta 20 años de prisión, y se omite señalar que la introducción de un instrumento vía oral no es violación. Sin embargo, la cópula vía oral por medio del pene persiste como violación.

La concepción del mundo: el consentimiento, la virilidad y el honor

Bajtín (1991: 88-89) expresa que el lenguaje no es un “sistema de categorías gramaticales abstractas, sino como una concepción del mundo [...], una opinión concreta que asegura un *maximum* de comprensión recíproca de todas las esferas de la vida ideológica”. Las palabras no son sólo eso; son una red de signos contingentes con la cultura (Foley, 1997).

El consentimiento, la virilidad y el honor como íconos permiten “descubrir otras verdades concernientes a su objeto que no son las que basan para determinar su construcción” (Peirce, 1987: 262); parece que a lo largo de este artículo hay una serie de cosas no dichas, pero que forman parte de su configuración.

A propósito de los códigos penales, Speckman (2006: 1430) considera que éstos “abren resquicios a la actuación de los particulares en la esfera de la justicia”, el derecho no es neutral —por mucho que quiera serlo—; se va nutriendo de prácticas culturales que aunque no estén establecidas en el código, se van poniendo en marcha con la actuación.

El consentimiento aparece como una verdad no dicha en los delitos sexuales, que supone que se está en condiciones de decidir libre y autónomamente; pero, ¿qué es consentir?, ¿el consentimiento implica la palabra, los gestos, la postura, la mirada?, ¿todos ellos?, ¿alguno es más importante que otro?; al parecer en la Edad Media el consentimiento no importaba tanto como la manera en que éste había sido conseguido (Castañeda, 1989). Ya Fraisse (2012: 29) explicaba que

“el consentimiento es un acto íntimo, pero nunca solitario”, donde se solicita una respuesta de quien consiente, pero siempre va acompañado de la serie de preceptos culturales con las que se ve dibujada la sexualidad.

La historia del consentimiento está unida a la historia del divorcio;²³ si el matrimonio en una época significaba una alianza económica sin que mediara la voluntad de sujeto, el divorcio lograba entonces la expresión de una decisión. Pero el consentimiento tiene otra historia²⁴ que comienza a finales del siglo XX, cuando se torna un argumento para reivindicar la igualdad y la libertad de las mujeres (Fraise, 2012).

Consentir y no consentir se asocian también con cualidades morales; pero que son de distinta clase dependiendo si se trata de una mujer o un hombre. Un hombre que consiente muestra su poder de decisión y autonomía, mientras que una mujer que lo hace se deja vencer por sus “pasiones”. Que una mujer “consienta” en una violación, elimina la responsabilidad de la parte agresora, tal y como lo encontró Parrini (2004) al analizar entrevistas a hombres acusados de violación. Este autor percibió que ellos contaban con una especie de “claves confirmatorias” que les indicaban si el acto sexual era consentido o no; por supuesto estas claves eran más bien representaciones culturales que aparentemente les “indicaban” si una mujer está dispuesta al coito: piel descubierta, maquillaje, contoneos, risas, miradas; los hombres sólo interpretan las señales.

Entonces la labor de los hombres es lograr el consentimiento femenino; se trata pues de un juego de seducción donde se ve implicado el honor. “En su origen, la palabra ‘honor’ (del latín *honos*) designa una divinidad que representaba el coraje en la guerra. Más tarde significó la concesión de tierras, como premio por la victoria” (Pitt-Rivers, 1992: 19); esta palabra apareció en el francés hacia 1080 y designaba la noción jurídica de dominio (Muchembled, 1992).

En el honor confluyen lo individual y lo colectivo, pues no sólo representa la decisión de una persona de salvaguardarlo, sino que precisamente en esa actuación es que se defiende el honor de toda una colectividad; Guy (2003: 373) menciona que el “locus del honor sexual reside dentro del núcleo familiar, y está encarnado en el cuerpo femenino”. En este sentido, Pitt-Rivers (1992) comenta que el honor de un hombre no se ofende por su propia conducta, sino por la causa de una mujer: esposa, madre, hermana e hija.

La defensa del honor coexistió con las leyes del Código Penal; Speckman (2006) menciona que los tres códigos (1871, 1929 y 1931) exculparon a todos los que cometieran un delito “necesario” para defender su honor. En nombre del

²³ Fraise (2012) menciona que el divorcio da a las mujeres una libertad jurídica que nunca hubieran conseguido con el matrimonio, pues se puede vivir sin tutela, al menos teóricamente.

²⁴ Fraise (2012) comenta que el consentimiento tiene una tercera historia, la del contrato social, en donde los firmantes delegan su soberanía por el bien común, aspecto en el que no vamos a ahondar.

honor se permitieron y se cometieron muchos homicidios;²⁵ tantos eran los casos de esta índole, que en 1929 se creó un "Tribunal del Honor"²⁶ que pretendía la conciliación entre las partes. Curiosamente un hombre no se deshonra si pierde el duelo; muy por el contrario, demuestra que es un hombre de honor porque aceptó el reto. Ese hombre entonces será valiente, fuerte, honrado, probo, leal y viril.

Según Bourdieu (2000: 67) la virilidad "supone un deber ser, una virtud" que se ubica en el cuerpo como una serie de disposiciones a las que los hombres tienen que responder. Dicha serie de "mandatos" a los que los hombres tienen que responder están ligados a los estereotipos de género que de ellos se esperan: violencia, fuerza y temeridad, ligadas a una gran capacidad reproductora.²⁷ Por tanto, la virilidad es un concepto relacional, pues está construida para otros hombres (Bourdieu, 2000), por lo que ésta tiene que ser validada constantemente por otros miembros del grupo. ¿Por qué el Código Penal lo denomina "miembro viril" en lugar de pene?; con esta denominación parece cierto que "cada cultura, como la organización cognitiva de los fenómenos sociales, trata de determinar qué es significativo para sus miembros" (Foley, 1997: 19).

Consideraciones finales

Bajtín (1991: 107-108) decía que "en cada momento histórico de la vida verbal-ideológica, cada generación, del estrato social que sea, tiene su propio lenguaje". Los códigos penales, a través de su lenguaje legal, permiten visualizar cómo han ido modificándose las concepciones de los sujetos y sus relaciones, las influencias que los permean y los eventos que los afectan. Construidos en ciertos momentos y espacios, los códigos penales son referencia de un momento histórico que se cristaliza para que las miradas puedan observar lo correcto, lo moral, la pena y el delito; por ello no deja de ser interesante usarlos como pretextos para analizar los discursos que sobre la sexualidad se han ido construyendo.

Los códigos cuentan historias apasionadas de sujetos que se baten en duelo por la honra mancillada, de mujeres seducidas o forzadas, de negociaciones o coacciones para lograr el consentimiento; de vergüenza y virginidad, de castigo y libertad. Una y otra vez estos escritos entrelazan épocas distintas, voces diversas; en ellos

²⁵ Al parecer sólo podía considerarse como "legítima defensa del honor" los homicidios que se llevaban a cabo antes de la "consumación del acto sexual". Si éstos eran ejecutados después, la honra ya estaba manchada y no podía defenderse; a eso se le llamaba venganza y era penalmente punible; sin embargo, si el abogado era lo suficientemente hábil podía lograr que perdonaran al "deshonrado".

²⁶ Es interesante mencionar que la preservación del honor fue tan importante para una época, que en 1891 Antonio Tovar redactó el "Código Nacional Mexicano del Duelo". Dicho código comprendía una serie de artículos donde se trataba de dejar claro cuáles eran las ofensas por las que ameritaba batirse, cómo se debía dar el reto, qué obligaciones y derechos tenían los participantes, quiénes podían ser los festigos y cuál era su papel, qué armas podían utilizarse y bajo qué condiciones deberían estar éstas.

²⁷ Esta "capacidad reproductora" no sólo supone poder tener muchos hijos —no hijas—, sino el tamaño, la potencia y el grosor.

confluyen silenciosamente el pecado y el delito, el derecho y la religión. Se trata pues de una fuente rica de conocimiento que merece ser escuchada.

A través de los códigos es posible visualizar las concepciones que hay acerca de las mujeres, la sexualidad y la moral. Mujeres de otros que con la violación se ve atacada la "honra" masculina; así el cuerpo de la mujer sólo sería un instrumento del "violador" para mancillar la reputación de otro hombre. Al sancionar unas formas de violación y no otras, los códigos estarían haciendo una clasificación de las mujeres en dos tipos: las que por su condición son siempre "violables" —como las vírgenes— y las que dada su "moral" ligera nunca podrán ser violentables.

En su análisis de la violación, Vigarello (1999) menciona que la historia de la violación no debe reducirse a la historia de la violencia, sino que es menester investigar los parámetros con los cuales son definidas las condiciones de la transgresión corporal. La historia del artículo 265 del Código Penal permite comprender la evolución de las normas sexuales, los parámetros que legitiman la violencia sexual, la forma de cómo interactúan factores como el consentimiento, el pudor, la vergüenza, la culpa, la decencia, la moral y el honor. A través de su historia, la violación muestra el recorrido moral que hay de una sociedad respecto a este tema; describe el universo de representaciones colectivas "legítimas" que se encuentran inmersas respecto al poder que tienen los hombres en cuanto al cuerpo de las mujeres (Vigarello, 1999).

Aunque se encuentra sancionada —al menos en parte— por el Código Penal, la violación sigue siendo una norma aceptada socialmente. Un "deber" en el matrimonio, una "lección" para las mujeres que transitan en los espacios públicos, una "apropiación" de los cuerpos disponibles, un "castigo" para las trasgresoras de la norma, un "aprovechamiento" del cuerpo de las mujeres de la familia. Aunque los movimientos feministas de estas últimas décadas han logrado que las leyes se modifiquen para que las mujeres —y eventualmente también los hombres— atacadas, puedan ser protegidos ante una agresión de este tipo, todavía falta un largo recorrido para que cambie el imaginario social que se tiene acerca de este delito.

Finalmente, debe reconocerse que en los códigos penales aún existen figuras como el "consentimiento", que sirve como parámetro para determinar quién en realidad ha sido violada y quién no. Usar el "consentimiento" supone que ante una circunstancia de estas la mujer siempre se encuentra en libertad de "elegir" si desea o no el intercambio sexual, por lo que es ella —a través de su cuerpo— la que tendría que demostrar que no deseó el contacto (Fraisse, 2012); de esta manera, la figura del consentimiento —como indica Vigarello (1999)— coloca a los actores en el mismo universo de la falta. Sin duda, hacer evidente la inoperancia de este término será una tarea de los futuros movimientos feministas que pretenden salvaguardar la integridad corporal y sexual de las mujeres.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis (1974), *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Azaola, Elena, y Marcelo Bergman (2003), "El sistema Penitenciario Mexicano", en *Originally Prepared at the Conference on Reforming the Administration of Justice in Mexico at the Center for US-Mexican Studies*, mayo, pp. 15-17.
- Bajtín, Mijail (1991), *Teoría y estética de la novela*, Madrid, Taurus.
- Barbieri, Teresita de, y Gabriela Cano (1990), "Ni tanto ni tan poco: las reformas penales relativas a la violencia sexual", en *Debate Feminista*, vol. 2, núm. 1, pp. 345-356.
- Bologne, Jean Claude (1986), *Histoire de la pudeur*, París, Hachette.
- Bourdieu, Pierre (2000), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Castañeda, Carmen (1989), *Violación, estupro y sexualidad. Nueva Galicia, 1790-1821*, México, El Colegio de México.
- Diario Oficial de la Federación (DOF)* (1967, 1985, 1989, 1991, 1998, 2012), modificaciones al artículo 265 del Código Penal federal.
- Díaz-Aranda, Enrique (2014), *Lecciones de Derecho Penal para el Nuevo Sistema de Justicia Penal*, México, IJ-UNAM.
- Real Academia Española (2013), *Diccionario de la lengua española*; disponible en [<http://lema.rae.es/drae/>]; consultado el 29 de mayo de 2013.
- Foucault, Michel (1988), *La verdad y las formas jurídicas*, México, Gedisa.
- (1999), *Estrategias de poder. Obras esenciales*, vol. II, Barcelona, Paidós.
- (2009), *Historia de la sexualidad*, t 1, *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI.
- Foley, William (1997), *Anthropological Linguistics*, Malden, Blackwell Publishers.
- Fraisse, Geneviève (2012), *Del consentimiento*, México, UNAM/El Colegio de México.
- Friedman, David (2010), *Una historia cultural del pene*, México, Océano.
- Gómez de Silva, Guido (1998), *Diccionario etimológico de la lengua española*, Madrid, FCE.
- González, Gerardo (2001), "Familia y violencia sexual. Aproximaciones al estudio del rapto, la violación y el estupro en la primera mitad del siglo XVIII", en Pilar Gonzalbo (coord.), *Familias iberoamericanas. Historia, identidad y conflictos*, México, El Colegio de México, pp. 93-115.
- Guy, Donna (2003), "Rape and the Politics of Masculine. Silence in Argentina", en Matthew Gutmann, *Changing Men and Masculinities in Latin America*, Durham y Londres, Duke University Press, pp. 370-391.
- Las siete partidas de Alfonso X el Sabio* (2013), disponible en [<http://www.vicentellop.com/TEXTOS/alfonsoXsablo/las7partidas.pdf>]; consultado el 30 de mayo de 2013.
- Macedo, Miguel (2010), *Apuntes para la historia del Derecho Penal mexicano*, México, Inacipe.

- Muchembled, Robert (1992), "Los humildes también", en Marie Gautheron (ed.), *El honor. Imagen de sí mismo o don de sí, un ideal equívoco*, Madrid, Cátedra, pp. 60-68.
- Obando, Ana Elena (1999), "Las interpretaciones del derecho", en Alda Facio y Lorena Fries (eds.), *Género y derecho*, Santiago, LOM, pp. 163-186.
- Parmentier, Richard (1994), *Signs in Society. Studies in Semiotic Anthropology*, Bloomington, Indiana University.
- Parrini, Rodrigo (2004), "Mirar el rostro, violencia sexual y construcción de la alteridad", en *La Ventana*, núm. 20, pp. 118-136.
- Peirce, Charles (1987), *Obra lógico-semiótica*, Madrid, Taurus.
- Pitt-Rivers, Julian (1992), "La enfermedad del honor", en Marie Gautheron (ed.), *El honor. Imagen de sí mismo o don de sí, un ideal equívoco*, Madrid, Cátedra, pp. 19-34.
- Ricoeur, Paul (1982), *Finitud y culpabilidad*, Madrid, Taurus.
- Ruiz, Rafael (2002), *Código Penal Histórico*, México, Inacipe.
- Speckman, Elisa (2006), "Los jueces, el honor y la muerte. Un análisis de la justicia (Ciudad de México, 1871-1931)", en *Historia Mexicana*, vol. 4, núm. 55, pp. 1411-1466.
- (2008), "Reforma legal y opinión pública: los códigos penales de 1871, 1929 y 1931", en Arturo Alvarado (ed.), *La reforma de la justicia en México*, México, El Colegio de México, pp. 575-613.
- Stevenson, Linda (1999), "La política de género en el proceso de democratización en México: eligiendo mujeres y legislando delitos sexuales y acciones afirmativas, 1988-1997", en *Estudios Sociológicos*, vol. 50, núm. 17, pp. 519-558.
- Vigarello, George (1999), *Historia de la violación desde el siglo xvi hasta nuestros días*, Montevideo, Trilce.
- Zabalegui, Luis (1997), *¿Por qué me culpabilizo tanto?*, Bilbao, Descleé de Brower.

Bandas feminicidas: desafección e impunidad en México

Héctor Domínguez Ruvalcaba
The University of Texas at Austin

Resumen

Este artículo analiza la subjetividad de los hombres que cometen feminicidios como parte de la empresa de esclavizamiento para la prostitución de las mujeres. Revisaré los casos de la banda perpetradora de la muerte de 11 niñas y mujeres jóvenes cuyos cadáveres se encontraron en la zona Arroyo del Navajo, del Valle de Juárez; y la banda Los Imberbes, cuyos miembros se dedicaban al rapto, prostitución y asesinato de al menos 12 mujeres jóvenes, en el Estado de México. Propongo que la violencia feminicida de estas bandas refleja la reproducción de una masculinidad que ha extinguido los afectos empáticos como una estrategia económica respaldada por varios agentes del Estado, lo que resulta en una institucionalización de la impunidad.

Palabras clave: feminicidio, impunidad, bandas.

Abstract

This article analyzes the subjectivity of men who commit femicides as part of an enterprise of slavery for prostitution of women. I'll review the cases of the gang who killed 11 young women whose corpses were found at the Arroyo del Navajo area in the Juárez Valley; and The Imberbes gang, whose members kidnapped, prostituted, and killed at least 12 young women in the Mexico State. My argument is that femicides committed by these gangs reflect the reproduction of a masculinity that has extinguished the affects of empathy as an economic strategy supported by several state agents, which can be deemed an institutionalization of impunity.

Keywords: femicide, impunity, gangs.

Introducción

Desde los años noventa el tema de los feminicidios en Ciudad Juárez se diseminó ampliamente en los medios a nivel global, lo que hizo posible la proliferación de hipótesis sobre la identidad de los victimarios o las condiciones sociales y culturales que propiciaban esta extrema violencia. En el artículo "La batalla de las

cruces. Los crímenes contra las mujeres en la frontera y sus intérpretes”, escrito en coautoría con Patricia Ravelo, compilamos 32 hipótesis que hasta 2003 habíamos encontrado enunciadas por diferentes actores sociales de la ciudad (Domínguez y Ravelo, 2003). Como lo indicamos en ese momento, la mayoría de las hipótesis hablaban más de las nociones del mal o del enemigo social prevalecientes en los imaginarios sociales que de los victimarios en sí, que cuidadosamente habían permanecido ocultos a toda investigación o protegidos de la mirada pública por las mismas autoridades. Desde la perspectiva de la izquierda social, por ejemplo, eran los empresarios y la clase política quienes habían desarrollado una forma de divertimento letal que consistía en asesinar mujeres en orgías dispendiosas. Destacan en esta postura los libros de reportaje más influyentes sobre este tema en la década pasada: *Huesos en el desierto* de Sergio González Rodríguez (2002), y *La cosecha de mujeres*, de Diana Washington (2006); los grupos conservadores —tanto religiosos como empresariales, que invariablemente tenían como voceros a las autoridades y los medios— culpaban a las mujeres de su propia victimización aludiendo a vestimentas inapropiadas o a su sola presencia en los espacios públicos como los causantes de su muerte. El remedio para la violencia feminicida sería entonces el reforzamiento de una moral patriarcal que sujetara a las mujeres a su papel de madresposas cautivas de los hombres. Sujetar a las mujeres es una consigna permanente de este sector que en fechas recientes ha acentuado su inconformidad contra los derechos humanos de las mujeres y de la diversidad sexual, tendiendo hacia el estado teocrático de otros tiempos. En reacción a esta culpabilización de la víctima, en 1999 el grupo de escritoras agrupadas en S Taller realiza una compilación de testimonios, diarios de víctimas y documentos forenses en *El silencio que la voz de todas quiebra* (1999), donde desmienten contundentemente las descalificaciones de las autoridades. Por su parte, la xenofobia ha producido chivos expiatorios como el egipcio Abdel Latif Sariff, fallecido en reclusión de forma sospechosa. Desde la perspectiva activista y derechohumanista, el crimen organizado —en coordinación con servidores públicos y hombres de poder— es responsable de los feminicidios. En esta perspectiva, la corrupción y la impunidad son los fenómenos endémicos que habría que extirpar del sistema de gobierno. En respuesta a las críticas de académicos, periodistas y activistas que se enfocan en estos problemas, los empresarios, los medios y los voceros oficiales, emprendieron una campaña intensa contra estos críticos que persiste hasta la fecha, presentándolos como los causantes de la pérdida de inversiones y la extinción del turismo en la zona fronteriza, pues hemos dañado la imagen de la ciudad. Entonces, es la ciudad en abstracto la víctima que hay que defender, y no las mujeres (Domínguez y Ravelo, 2011).

Al centro de este debate encontramos un punto ciego. Las 32 hipótesis no nos han permitido evidenciar claramente qué factores han detonado una de las

situaciones de tragedia más preocupantes del mundo contemporáneo. Propongo que la invisibilización de los victimarios ha sido uno de los ejes en la política de simulación que caracteriza a las relaciones de poder en México. En este artículo me propongo revisar las diferentes propuestas de representación de los feminicidas de Ciudad Juárez y del Estado de México que nos permitan trazar algunas líneas de discusión conducentes a explorar la subjetividad de los perpetradores de la violencia de género en México.

La impunidad como política pública

En las evasivas a investigar, en el extravío y alteración de expedientes, en la creación de chivos expiatorios mediante tortura y en la persecución a los informadores y los críticos de la violencia de género podemos encontrar los trazos de un sistema de protección a victimarios. Esta estructura de la mendacidad se compone de múltiples actos comunicativos que diseminan masivamente consignas contra las víctimas y sus defensores, y protegen del escrutinio los indicios que nos lleven a reconocer los mecanismos de la impunidad. En *Nación criminal* (2015) me refiero al sistema de corrupción e impunidad como la forma de organización del Estado mexicano por el cual se nos presenta como una estructura criminal frente a sus propias leyes; asimismo, este modo criminal de ser Estado se asienta sobre una forma de gobierno que depende de la violación a los derechos humanos para su prevalencia. Es significativo que, en su mayoría, los asesinatos de comunicadores y activistas de derechos humanos sucedan tras hacer señalamientos sobre la simbiosis entre servidores públicos y grupos criminales. La organización Mexicanos en exilio, basada en el estado de Texas, reúne en su mayoría a personas perseguidas por esta razón (Anónimo, 2011).

Quiero hacer hincapié en uno de los procedimientos de simulación más empleados respecto a los feminicidas hasta ahora. Víctor García Uribe, *el Cerillo*, y Gustavo González, *la Foca*, confesaron bajo tortura haber asesinado a ocho mujeres, cuyos cadáveres fueron encontrados en un campo algodonero, en las inmediaciones de la ciudad. Sin embargo, la fiscalía no pudo presentar pruebas en su contra. José Luis Hernández, *el Manuelillo*, recibió 500 dólares a cambio de llevar a su prima Sagrario González ante quienes la violarían y matarían. En su primera declaración, Hernández menciona los nombres de quienes le habían encargado ejecutar este rapto y el lugar a donde llevó a su prima. Esta declaración implicaba a personal de un hotel del centro de El Paso, Texas, lo cual llevaría a involucrar en la investigación a la policía estadounidense. Sin embargo, *el Manuelillo* fue forzado a cambiar los términos de su declaración para aparecer él como único culpable del secuestro, violación, tortura y asesinato de su prima (Cano, 2005).

El caso de *el Manuelillo* confirma diversos elementos narrativos contenidos en varios textos literarios y fílmicos que han salido a la luz a lo largo de dos décadas,

a saber: la existencia de al menos una organización que se dedica a desaparecer y asesinar mujeres; el carácter binacional de esta organización; los feminicidios como una actividad lucrativa; la protección de autoridades mexicanas a esta red; el uso de raptos libres de sospecha que inspiren confianza en la víctima o que usen estrategias de seducción, de manera que por lo general es difícil encontrar a personas que hayan presenciado algún raptó en los lugares en que las víctimas habrían desaparecido. Novelas como *Tierra marchita*, de Carmen Galán Benítez (2002), *If I Die in Juarez* de Stella Pope Duarte (2008), así como la obra de teatro *Hotel Juárez*, de Víctor Hugo Rascón Banda (2004), coinciden en señalar que los feminicidios están motivados por el negocio de la pornografía sádica (o cine *snuff*), donde la muerte de la víctima constituye el clímax de estas producciones. En *Hotel Juárez* están involucrados en este negocio letal policías, personal del hotel y proxenetas, todos bajo las órdenes de un licenciado, presumiblemente un político que hace posible la impunidad para el negocio. En las novelas mencionadas, así como en películas como *Traspatio* (2009) y *Bordertown* (2006), los directivos de las maquiladoras son piezas clave en el reclutamiento de las mujeres. Aunque no se han encontrado evidencias sobre la producción de este tipo de películas, la imaginación literaria y fílmica se ha mostrado atenta a las descripciones forenses donde todo parece indicar que las víctimas han sido sometidas a una excesiva y prolongada tortura. Rosa María González (2002) elige al cine *snuff* como móvil de los feminicidios de Ciudad Juárez y hace un cotejo detallado de los informes forenses y las descripciones de este tipo de películas encontradas en la literatura al respecto, donde deja ver varias coincidencias para apoyar esta hipótesis.

El conocimiento sobre los feminicidas está atrapado entre grandes lagunas de información: las declaraciones descartadas de *el Manuelillo* que nos dejan a las puertas del abuso, apenas muestran el primer eslabón de la cadena criminal, de manera que abren un espacio de especulación que la imaginación literaria ha tratado de llenar procurando dotar de verosimilitud a acciones que por su excesiva crueldad rompen con nuestros marcos de credulidad. Pero los cadáveres, por increíbles que nos parezcan los actos de extrema violencia al que fueron sometidos, se presentan como un exceso de realidad que trastoca en definitiva nuestros marcos de comprensión de la sexualidad en el contexto de desigualdad extrema, la economía del placer y la disfunción del propio Estado respecto a su papel primordial de garantizar la seguridad y la justicia. Estamos, pues, ante una crisis de los parámetros que habían construido las relaciones de género y las relaciones entre Estado y sociedad, lo que en el lenguaje rousseauiano se entiende como contrato social. Entonces, el sujeto feminicida ocupa el lugar del eje de una crisis general del sistema patriarcal, del que la crisis del Estado de derecho y la cada vez mayor rectoría de la economía criminal sobre la economía formal son parte constitutiva. Proteger a los feminicidas a través de los sistemas de corrupción e impunidad

significa, por tanto, proteger a un modo de sexualidad y una economía de la destrucción que pone en duda la eficiencia de los principios rectores y organizativos de la sociedad. Hablar de subjetividad feminicida es equivalente a hablar de la crisis general de la seguridad, los derechos humanos y la economía.

Feminicidio organizado

Fuera de los numerosos casos de feminicidio resultantes de la violencia doméstica e íntima, donde gran parte de los culpables han sido procesados; así como de algunos feminicidios ocurridos en el marco de la llamada guerra del/contra el narco, me interesa enfocarme en los asesinatos seriales cometidos por organizaciones dedicadas a la trata de mujeres, entre cuyas prácticas el feminicidio es un acto primordial. Dos casos han llegado a las instancias de procuración de justicia que nos permiten identificar elementos para enterder la subjetividad de los victimarios y las estructuras que perfilan sus prácticas.

Me interesa hacer un deslinde entre los sujetos multihomicidas construidos desde la imaginación fílmica y literaria estadounidense y los feminicidas organizados mexicanos. Este aspecto organizativo permite hablar de una estructura empresarial que deja de lado el perfil del asesino serial caracterizado por su inteligencia implacable y su crueldad carente de empatía por otros seres humanos. La psicopatía se encuentra al centro del discurso en que se asienta dicha caracterización. Se trata de una medicalización de la violencia extrema, lo que la circunscribe a sujetos extraordinarios cuyas subjetividades tienen pocas posibilidades de colectivizarse. Los criminales dedicados a la trata de mujeres coinciden con los representados en las diversas narrativas de asesinos seriales en la falta de empatía por el sufrimiento de sus víctimas, esto es, la incapacidad de sentir afecto o verse afectado por quien sufre el dolor. Sin embargo, los asesinos seriales muestran una voluntad independiente, románticamente individualista, de dañar a otros como forma de satisfacción de su deseo, que se manifiesta como una urgencia libidinal de ejercer la crueldad sobre sus víctimas. Digamos que destacar el carácter extraordinario de estos asesinos tiene el efecto moral de ponernos a salvo al resto de la sociedad de cualquier responsabilidad sobre estos hechos: los feminicidas no tienen que ver con nosotros; ellos son unos seres extraordinariamente malos, tanto que nos hacen aparecer como sociedad víctima de estos agentes externos que vienen a perturbar nuestra seguridad.

En contraste, los feminicidas aquí referidos están sometidos a una cadena de mandatos que configuran un pacto homosocial, a la manera en que Eve Kosofki Sedgwick (1985) entiende este concepto: se trata de mandatos generados en la colectividad de los hombres para establecer las normas de la masculinidad hegemónica. Estos requerimientos de ser hombre imponen la conformación de un sujeto caracterizado por el ejercicio de la crueldad como condición de género. Pero no se

trata de una voluntad de crueldad surgida del individuo extraordinario que actúa en su soledad, sino una voluntad impuesta por el grupo de hombres que habrán de aprobar o desaprobar la masculinidad de sus afiliados. Ya en otro trabajo me he referido a las masculinidades violentas construidas en el contexto del dominio del crimen organizado en México con el término lumpenmachismo, aludiendo a un estatuto criminal que se articula como fuerza política corporativizada, que ya León Trotsky, usando el concepto marxista lumpenproletariado, había observado en su análisis del corporativismo desarrollado como estructura política de base del PRI (Domínguez, 2015: 190). Quiero proponer que con el advenimiento del sistema neoliberal, este corporativismo establecido en el periodo posrevolucionario deja de manifestarse sólo como un engranaje del partido para someterse en gran medida a la rectoría de la economía criminal. En este sentido, sin negar las aportaciones importantes a los estudios de psicopatía y sociopatía de las ciencias de la conducta, es necesario enfatizar los factores de constitución de subjetividades masculinas en el plano de los marcos de legitimación que las sancionan dentro las relaciones políticas y económicas de poder.

El juicio oral de seis implicados en la desaparición, esclavizamiento y asesinato de al menos 11 mujeres jóvenes, cuyos restos fueron encontrados en las inmediaciones de un paraje conocido como Arroyo del Navajo —a unos 20 km al sureste de Ciudad Juárez— nos ha permitido un mínimo avance en la comprensión de esta saga misógina. Los ahora condenados a 697 años de cárcel desempeñaban el papel de enganchadores a través de anuncios de empleos para reclutar a las posibles víctimas en negocios como tiendas de ropa, tiendas de abarrotes y una agencia de modelos.¹ El desempleo se incluye como un factor de riesgo para las mujeres. En sus solicitudes de empleo, ellas proporcionaban información de su familia que después sería usada para amenazarlas con tal de mantenerlas en reclusión obligadas a ofrecer servicios sexuales y de narcomenudeo. Llama la atención que muchas de las víctimas eran oriundas del mismo sector de la ciudad que los victimarios. Por ello, en algunos casos ellas eran secuestradas por personas conocidas. Desempeñar un papel determinado (enganchador por engaño, secuestrar a conocidas, vigilarlas constantemente, y castigarlas hasta la muerte) convierte a la acción criminal en un empleo, y con ello es posible concebir a estos hombres no como sujetos excepcionales sino como hombres que trabajan para proveer para la familia, como se espera en una sociedad patriarcal tradicional. Los testimonios de los familiares de los victimarios enfatizan estos rasgos de hombre trabajador y responsable como argumento para no considerarlos criminales. La capacidad de habitar dos normas de conducta radicalmente diversas habla de un sujeto sometido a dos mandatos de

¹ Víctor Chavira García era propietario de la tienda de ropa y botas El Caporal; Manuel Vital Anguiano, de una tienda de abarrotes, y Camilo del Real Buendía, de una agencia de modelos.

género a la vez distintos y continuos uno del otro. Se trata del patriarcado tradicional que los ubica como padres de familia proveedores frente al mandato construido desde la organización criminal. Como en otros casos de doble moral, como el clóset homosexual, la sexualidad del mayate, chichifo, o chacal, o la sexualidad de los sacerdotes pedófilos, la del feminicida aquí descrito pasa por un proceso de desafección que le permite ejercer su violencia sobre la base de una suspensión de la empatía.

Llamo desafección a la construcción de una subjetividad que niega los afectos orientados por la empatía, lo que es determinante en la construcción de las masculinidades violentas. Es lugar común considerar que al sujeto masculino occidental se le atribuye un énfasis en la racionalidad y una contención de sus emociones (Seidler, 1989). Esta contención tiene también una base religiosa. La doctrina judeocristiana prohíbe el erotismo en todas sus manifestaciones, excepto la heterosexual, con fines reproductivos y bajo el aval institucional del matrimonio. Quiero arguir que esta restricción del erotismo tiene su consecuencia no prevista en la violencia sexual que niega el placer. Mientras que el hombre heterosexual no recibe ninguna sanción por expresar públicamente su deseo, los hombres no heterosexuales y las mujeres que lo hagan recibirán la reprobación mediante los términos “puto” o “puta”, que son armas verbales para condenar su deseo sexual. La violencia sexual tiene entonces el sentido de castigar el deseo sexual mediante la violación, la tortura y la muerte, que se imagina muchas veces como un acto justiciero o formas de disciplinamiento de los cuerpos reprobables, que en el contexto neoliberal van a ser concebidos como desechables. De esta manera, la violencia sexogenérica termina convirtiéndose en una fuente de poder extraestatal que controla con el terror a la sociedad. Los actos de amenazar y castigar establecen sobre las víctimas, y la ciudadanía en general, una normatividad no escrita, que constituye una fuerza de control social paralela al Estado, y en muchas ocasiones determinante de las prácticas de gobierno. Se trata de una ciudadanía sometida a una ignorancia de las fuerzas que rigen su inseguridad, o acaso queda advertida de sus reglas mediante mensajes crípticos, con faltas de ortografía, exhibidos en narcomantas que nos remiten a la culpa incomprensible de ficciones como *El proceso* de Franz Kafka.

Pero esta desafección se manifiesta de manera selectiva, desde un sujeto que en todo momento, como padre de familia y como feminicida, se presenta sujeto a los mandatos de género: en el ámbito familiar a las normas patriarcales de la familia tradicional, y en el ámbito laboral a las normas homosociales construidas a la manera del corporativismo que domina la cultura política. El sujeto se sujeta al mandato social. Sin restarle responsabilidad, en tanto que cada sujeto actúa desde un libre albedrío —y en todo caso son las esclavas sexuales las que en este drama tienen un margen muy reducido para ejercer este albedrío—, la subjetividad de los feminicidas se puede entender como una obediencia irrestricta a las normas

de la sociedad dominante. Son las normas del patriarcado, el tradicional y el del machismo criminal, las que establecen los rasgos que caracterizan a los sujetos feminicidas. Como en la mayoría de historias de feminicidio, quedan en el caso de Arroyo del Navajo algunos eslabones suprimidos. El Hotel Verde, donde muchas de las víctimas fueron vistas ofreciendo servicio sexual, fue clausurado debido al asesinato de dos policías judiciales en ese lugar (Carmona, 2015). La presencia de la policía en ese hotel indica que los agentes no sólo tenían conocimiento del negocio de trata que ahí se desarrollaba, sino que también estarían involucrados al menos como clientes, aunque hay elementos para sospechar su participación en la red de esclavizadores feminicidas. En varias de las notas periodísticas se habla de testigos que habían visto a las víctimas merodeando por la zona del Centro, siempre bajo la vigilancia de sus captores. El señalamiento de agentes de las diversas policías como feminicidas se ha documentado en diversos testimonios de madres que se han dado a la tarea de investigar por su propia cuenta la muerte de sus hijas, como son los casos de Evangelina Arce y Norma Andrade, o el caso de María, víctima de violación por parte de policías en la Cárcel de Piedra de Ciudad Juárez, registrado en el documental *Señorita extraviada*, de Lourdes Portillo (2001). Una tarea pendiente es investigar a las fuerzas policiales como la maquinaria oficial que autoriza los crímenes, para usar la noción de crimen autorizado de Samuel Smidt y Carlos Spector (2015), al plantear que la coadyuvancia de agentes oficiales en la corrupción e impunidad de diversos crímenes en México es el eje de las violaciones a los derechos humanos en el país.

El exceso de la violencia sexogenérica está más allá del espectáculo de la crueldad que produce terror en sí mismo y en la revelación de la existencia de un aparato oficial que protege y autoriza estos crímenes. Lejos de un simple acto excepcional de algunos de los actores oficiales en complicidad con criminales, estamos ante una voluntad sistemática de exterminar a un sector de la sociedad como parte de un negocio de dimensiones letales. La ausencia de valor de la vida humana, avalada por las instituciones, aunque sea por omisión, llega al punto de tambalear las bases mismas que sustentan al Estado. Esta amenaza al Estado comienza en el punto en que se eliminan los derechos humanos de un sector de la población que no goza de los privilegios ciudadanos básicos como el de proteger la vida, con el fin de convertirlos en cuerpos prescindibles, de los que habrá que extraer el mayor lucro posible. En este sentido, los feminicidas del Arroyo del Navajo no son más que el eslabón base de un proceso de desmantelamiento del Estado de derecho.

De la impunidad al supremacismo masculino

Podemos comprender la subjetividad feminicida en términos de una empresa no sólo criminal y productora de riqueza cuyo éxito depende de esta ruptura de las leyes sino también como la fuente de una nueva forma de articular un poder masculino que se

expresa como beneficiario supremo de la decadencia del Estado. En el caso de la banda feminicida *Los Imberbes* del Estado de México, podemos encontrar los trazos de esta subjetividad soberana. Estrada *et al.* (2015) describen el *performance* de este criminal en el juzgado:

“No es mi deseo responder a ninguna pregunta”, contestó tajante *el Mili* ante la audiencia después de ser aprehendido en Villa Padilla, Tamaulipas. Era la tarde del 18 de noviembre de 2014 en el Juzgado para Adolescentes de Zinacantepec, Estado de México, y se le acusaba de feminicidio y trata de personas en contra de una menor. Vestido con el café claro de los uniformes penitenciarios, el exmilitar comenzó a reír de forma estridente y exclamó: “¿Y eso era todo?! ¿Para eso me trajeron?!”. La audiencia duró escasos siete minutos. Lo retiraron. Afuera, en un pasillo largo, ya con la puerta cerrada, se escucharon todavía sus carcajadas. Lanzó una frase más: “¿Me sacaron a pasear?”.

Para *el Mili*, todos los derechos están de su parte y el cinismo es una forma de confirmar su excepcionalidad. Se trata de un *performance* en el que se puede leer, en primer lugar, una desproporción entre la atrocidad de sus crímenes y la vaciedad de su respuesta pública. *el Mili*, a sus 21 años, lideraba desde 2011 una banda que raptaba adolescentes de entre 12 y 17 años de edad para forzarlas a tener sexo con una red de clientes entre los que destacan sus superiores del ejército y políticos. La banda de *el Mili*, *Los Imberbes*, estaba constituida en gran parte por hombres adolescentes estudiantes de secundaria. De ahí desaparecían las niñas cuyos cuerpos tiempo después serían arrojados al río de los Remedios. La participación de los hombres al servicio del Estado permite abrir interrogantes respecto a las estructuras del gobierno como penetradas y propiciadoras de una cultura delictiva capaz de reproducir sujetos que, como *el Mili*, se presentan como beneficiarios del sistema de impunidad que ellos mismos han construido. De acuerdo con los reporteros de *Variopinto*, fueron agentes de policía y militares quienes apadrinaron y entrenaron a estos jóvenes que inicialmente pertenecían a pandillas narcomenudistas, en el negocio de las armas y de la trata de mujeres. Esto es, la pedagogía de los oficiales significó escalar del crimen menor, el crimen que se ha natularizado en el imaginario del barrio, al crimen que implica violencia sexual extrema. Tras explotarlas vendiéndolas a sus clientes, urdían cualquier excusa para violarlas multitudinariamente estando vivas o muertas. *El Piraña*, uno de los miembros de la banda, admite que les gustaba violar los cadáveres. Contrario al caso de los integrantes de la banda de tratantes de mujeres y feminicidas procesados por el caso de Arroyo del Navajo, en Ciudad Juárez, donde la narración enfatiza la crueldad como subsidiaria del lucro de prostituir a las mujeres, en el caso de la banda de *el Mili*, el asesinato parece ser el objetivo último de desaparecer mujeres, de manera

que las muertes resultan desproporcionadas frente a las razones que los asesinos expresaron. Es importante también hacer hincapié en el hecho de que al menos cinco de las 12 mujeres que asesinaron habían sido parejas sentimentales de alguno de los miembros de la banda. Este involucramiento sentimental combina dos de los móviles de los feminicidios que se habían analizado de manera separada: la violencia íntima y la violencia hecha por raptos desconocidos para la víctima.

La impunidad que garantizan las autoridades no es por sí misma suficiente explicación para la ejecución de estas muertes extremas. Es necesario considerar que se ha constituido una fantasía de la crueldad como eje de la cultura del exterminio. Lo que empezó a hacerse como obediencia a los mandatos homosociales, siempre atentos a la demanda de hombría mediante actos cada vez más violentos, termina ejerciéndose como una práctica de goce destructivo. De acuerdo con Rebecca E. Biron (2000: 12), el odio misógino es la voluntad de destruir lo femenino, y define a un tipo de masculinidad que requiere de la agresión a la mujer para afirmarse. La muerte entonces genera un valor simbólico, un privilegio de dominio que ostentan los hombres que han extinguido de su marco afectivo toda forma de empatía y cuidado amoroso. En esta exhaución de las virtudes que fundan las relaciones sociales en el sistema patriarcal, encontramos una crisis de la masculinidad, y con ello de todo el sistema que la concibió. En su análisis de ficciones feminicidas, Biron (2000, 7) encuentra que el asesinato de una mujer a manos de un hombre revela la crisis del sistema de género vigente. Al exterminar lo femenino, el feminicida está clausurando la posibilidad de las relaciones de género, orden diferenciador que caracteriza al patriarcado. Sin embargo, esta violencia infligida por un impulso punitivo de la erotofobia hegemónica adquiere una significación económica en el marco de la desregulación del mercado que el neoliberalismo establece. La violencia sexual adquiere entonces el valor de mercancía, como los diversos productos adictivos del mercado del placer, por lo general en manos del crimen organizado.

Los feminicidas aquí referidos ejecutan sus crímenes colectivamente; son sujetos que actúan bajo mandato de grupo; se someten a las normas homosociales que promueven la criminalidad como forma de cohesión o como requisito de inclusión en una sociedad que detenta el prestigio de la supremacía masculina, lo que Rita Segato (2003) analiza como *fratrias*. El mal no es entonces un impulso que lleva a actos que el sujeto que los practica considere condenables. Dichos actos se cometen sin remordimiento, y pueden ser definidos desde las ciencias del comportamiento como psicopatías. Trabajos como los de Feggy Ostrosky (2011) y Adrian Raine (2013) han permitido ahondar en el aspecto neurológico de la conducta criminal. Quiero plantear que la ausencia de remordimiento, en el contexto de la violencia feminicida y homofóbica, se asumen como un deber colectivo más que como un rasgo patológico, a la manera en que Judith Butler (1997, 18) analiza el

discurso del odio como un acuerdo social de exclusión y exterminio de otros. Tanto la pedagogía de los oficiales sobre los adolescentes de la banda de *el Milí*, como las conductas colectivas de los feminicidas juarenses son manifestaciones de una cultura que se reproduce como práctica del poder, remplazando el deber de aplicar la ley del Estado por la aplicación del dominio masculino articulado como norma del grupo.

Este deber ser violento no sólo se plantea como un requisito para la construcción de una masculinidad dominante. Es necesario subrayar que la historia de María en el documental *Señorita extraviada* identifica a agentes del Estado como los hombres formados en este tipo de masculinidad. Se trata de los representantes de la ley cuya práctica requerida por los miembros del grupo es precisamente violar los derechos humanos de la ciudadanía. Esto significa que no es sólo admisible sino también sistemático violar dichos derechos como acciones de gobierno. Los policías que violan a María permiten distinguir un modelo de hombre violento que se constituye como agente del Estado, y por lo tanto como un profesional de la violación a los derechos humanos (Ayotzinapa, Apatzingán, Tlatlaya, Atenco, son algunos casos que nos refieren a este sector de hombres violentos).

Consideraciones finales

Según revelan los casos de Arroyo del Navajo en Ciudad Juárez y la banda de *Los Imberbes* en el Estado de México, raptar, esclavizar y matar mujeres cruelmente se plantea como un cumplimiento del deber, una obediencia a las normas de la crueldad que se presentan como requisito ineludible de la masculinidad criminal, por lo menos esa que se articula a través grupos de poder arropados por el sistema de impunidad, que viste de uniformes y secuestra al Estado para el uso y abuso de los cuerpos vulnerables. De esta manera, la crueldad se ha simbolizado como valor de construcción de género masculino, de donde se desprende que su expansión se debe a que ha adquirido un carácter normativo del deseo, o un marco de conducta de placer/odio que se propone como deseable para esta forma de hombría supremacista. Esto nos lleva a reconocer que toda propuesta encaminada a resolver la violencia de género tendrá que considerar este proceso de socialización del des-afecto como punto de partida.

Referencias bibliográficas

- Anónimo (2011), "Mexicanos en exilio"; disponible en [<https://www.facebook.com/pg/mexenex/about/>]; consultado el 29 de octubre de 2016.
- Biron, Rebecca E. (2000), *Murder and Masculinity: Violent Fictions of 20th Century Latin America*, Nashville, Vanderbilt University Press.
- Butler, Judith (1997), *Excitable Speech. A Politics of the Performative*, Nueva York, Routledge.

- Candia, Adriana *et al.* (1999), *El silencio que la voz de todas quiebra*, Chihuahua, Azar.
- Cano, Luis Carlos (2005), "Juárez: Informaron retorno de presunto asesino de una joven", en *El Universal*, 20 de febrero; disponible en [<http://archivo.eluniversal.com.mx/estados/56445.html>]; consultado el 29 de octubre de 2016.
- Carmona, Blanca (2015), "Líder de la red fue asesinado; otros involucrados no comparecieron", en *El Diario*, 15 de abril, Ciudad Juárez, Chihuahua.
- Carrera, Carlos (dir.) (2009), *Traspatio/Backyard*, México, Inbursa/Foprocine/Argos.
- Coria Rivas, Carlos (2013), "Feminicida prostituía a sus víctimas antes de asesinarlas", en *Excelsior*, 24 de octubre; disponible en [<http://www.excelsior.com.mx/nacional/2013/10/24/925119>]; consultado el 30 de octubre de 2016.
- Domínguez Ruvalcaba, Héctor (2015), *Nación criminal: Narrativas del crimen organizado y el Estado mexicano*, México, Ariel.
- , y Patricia Ravelo (2003), "La batalla de las cruces. Los crímenes contra mujeres en la frontera y sus intérpretes", en *Desacatos. Revista de Antropología Social*, núm. 13, invierno, pp. 122-133.
- , y — (2011), *Desamantamiento de la ciudadanía. Políticas de terror en la frontera norte*, México, CIESAS/UAM.
- Estrada, Andrés M. *et al.* (2015), "El cinismo del *Mili*, un militar feminicida", en *Revista Variopinto*, 28 de octubre; disponible en [<http://www.revistavariopinto.com/nota.php?id=5735&rel=aldia&titulo=el-cinismo-del-mili-un-militar-feminicida>]; consultado el 30 de octubre de 2016.
- Galán Benítez, Carmen (2002), *Tierra marchita*, Mexico, Conaculta.
- González Ramírez, Rosa María (2002), "Mar de indicios: imágenes de la violencia feminicida y la pornografía sádica en Ciudad Juárez", tesis de maestría, México, El Colegio de México.
- González Rodríguez, Sergio (2002), *Huesos en el desierto*, Barcelona, Anagrama.
- Nava, Gregory (dir.) (2006), *Bordertown*, Möbius Entertainment/El Norte Productions/Nuyorican Productions.
- Ostrosky, Feggy (2011), *Mentes asesinas: La violencia en tu cerebro*, México, Quinto Sol.
- Pope Duarte, Stella (2008), *If I Die in Juárez*, Tucson, The University of Arizona Press.
- Portillo, Lourdes (dir.) (2001), *Señorita extraviada [Missing Young Woman]*, Nueva York, Women Make Movies.
- Raine, Adrian (2013), *The Anatomy of Vionece: The Biological Roots of Crime*, Nueva York, Pantheon Books.
- Rascón Banda, Víctor Hugo (2004), "Hotel Juárez", en Víctor Hugo Rascón Banda (coord.), *Teatro de frontera 13/14*, México-Durango, Siglo XXI/Conaculta/Fonca/ujed/Espacio Vacío Editorial, pp. 481-517.

- Sedgwick, Eve Kosofski (1985), *Between Men: English Literature and Male Homosocial Desire*, Nueva York, Columbia University Press.
- Segato, Rita Laura (2003), *Las estructuras elementales de la violencia*, Bernal, Argentina, Universidad Nacional de Quilmes.
- Seidler, Victor J. (1989), *Rediscovering Masculinity. Reason, Language and Sexuality*, Londres- Nueva York, Routledge.
- Smidt Samuel, Carlos Spector (2015), *El crimen autorizado en México: un paradigma para explicar la violencia*, Madrid, Fundación Internacional Baltazar Garzón.
- Washington Valdez, Diana (2006), *Cosecha de mujeres. Safari en el desierto mexicano*, México, Océano.

La diferencia sexual: una narración teórica desde los estudios de género

Citlalin Ulloa Pizarro
Universidad Iberoamericana

Resumen

En este artículo se analiza el concepto de la diferencia sexual desde los estudios de género, a partir de las lecturas críticas y las contribuciones teóricas de las autoras más relevantes de esta disciplina, quienes revisaron las aportaciones realizadas a este tema desde la antropología, la filosofía, el psicoanálisis y la sociología. Asimismo, incluye la forma en que estas estudiosas las discutieron, comprendieron y reelaboraron a partir de 1935 a la fecha. Su objetivo es mostrar las contribuciones de estas autoras, las etapas en que se ha resignificado el concepto y narrar la historia teórica de su papel como antecesor del género y de las identidades genéricas en los estudios de género.

Palabras clave: diferencia sexual, identidad de género, estudios de género, teoría feminista.

Abstract

In this article I present a study to the concept of sexual difference, from the gender studies, starting at the critical reading and theoretical contributions of the more relevant authors of this discipline. These authors reviewed the contributions made to this topic by disciplines such as the anthropology, philosophy, psychoanalysis and sociology. Likewise, this article includes the way in which these authors discussed, understood, and re-elaborated them, since 1925 until now. Its objective is to show her contributions, the stages in which this new consideration has re signified the meaning of the concept and narrate the theoretical history of its role as a predecessor of gender and generic identity in gender studies.

Keywords: sexual difference, gender identity, gender studies, feminist theory.

Introducción

Narrar una historia de la diferencia sexual, en tanto concepto, significa entrar por la primera puerta que permite conocer las bases del pensamiento teórico feminista y los estudios de género. La presencia de este concepto en los discursos políticos y

en los académicos de disciplinas como la antropología, la filosofía, la psicología, la sociología y el arte ha sido un parteaguas que ha aportado conocimientos cruciales para comprender la construcción de las identidades de género diferenciadas, a través de un orden social determinado por valores y prácticas regulatorias en el ámbito de la sexualidad humana, así como en los comportamientos cotidianos, tanto de las mujeres como de los hombres, en sus distintos ámbitos vitales.

En el presente, dado el reconocimiento de la diversidad de géneros y de orientaciones sexuales y de la cada vez menor credibilidad en los paradigmas tradicionales de feminidad y masculinidad, cuestionados a lo largo de varias décadas y reformulados por las personas en su cotidianidad, se hace necesaria una recapitulación de este tema, ampliamente abordado por los estudios de género.

En este artículo se muestra que los conceptos de género y de diferencia sexual no "se han vuelto complejos y movедizos" (Bonder, 1998), sino que éstos lo han sido desde su aparición en el ámbito teórico de los estudios de género. El concepto de diferencia sexual ha necesitado reconceptualizarse aproximadamente cada década y desde diversas perspectivas teóricas, a razón de que se trata de un concepto que describe la forma en que se construyen las "identidades" de género. Es por ello que la complejidad y la riqueza de este concepto se asienta en un vasto tejido histórico en el que se incluyen, tanto los constituyentes del sentido de identidad, los roles sociales que las personas asumen y con los que se identifican, así como las atribuciones culturales que parten del sexo biológico al que pertenecen.

A lo largo de varias décadas se ha querido apartar o desplazar el concepto de la diferencia sexual de diversas formas, y en ocasiones se ha buscado sustituirlo por otras definiciones consideradas más pertinentes o completas para describir el vasto ámbito que cruza. Sin embargo, estas búsquedas generalmente lo regresan al lugar del que partió, con algunos cambios incluidos que muestran su largo tránsito por la historia de la humanidad. Este artículo es una invitación a mirar el trayecto teórico del concepto de la diferencia sexual, desde los estudios de género, a través de cinco partes, separadas por décadas.

Desarrollo

Primera parte

La historia de los estudios sobre la diferencia sexual inicia con Freud (1975), quien formula su concepción de la diferencia entre la configuración sexual de niñas y niños. En este trabajo se refirió a la importancia que las culturas occidentales otorgaban al falo y apreció tanto la dimensión histórica (proceso complejo que radica en la relación de niñas y niños con sus madres y padres) y simbólica (interiorización de normas culturales).

Para Freud lo único que estaba definido en el momento del nacimiento era el sexo anatómico, pero no ocurría lo mismo con la posición subjetiva. Es decir, cada persona asumía su identidad sexual de acuerdo con sus identificaciones, con la interiorización de los ideales culturales relativos a la feminidad y la masculinidad y con la orientación de su deseo sexual, lo que suponía que la diferencia sexual era una operación simbólica que estructuraba un determinado orden social en torno al deseo y a su prohibición.

De acuerdo con las observaciones que Freud llevó a cabo en torno a los comportamientos de los individuos de la cultura occidental (o culturas occidentalizadas), lo que marcaba la diferencia sexual era “el binomio falo-castración”. Es decir, la ausencia, la exclusión y lo irrepresentable del sexo femenino, en contraste con la presencia del falo masculino. En otras palabras, Freud tomó en cuenta que la norma cultural por excelencia era falocéntrica, y tanto la libido como el goce masculinos eran las fuentes de toda posible sexualidad. De ahí que las mujeres, al carecer de falo (como instrumento y símbolo), fueran diferentes a los hombres, pero también fueran la representación de la castración. Esto significaba considerar que esa diferencia era percibida por la cultura occidental no sólo a partir de lo anatómico sino también de lo psicológico, como si ese aspecto natural marcara el cultural, en un binomio conformado por un ser/tener fálico contra un no ser/no tener fálico.

Paradójicamente, la sexualidad diferente, ausente, excluida o negada por la cultura occidental hizo evidente tanto la presencia de la sexualidad masculina como la existencia de la diferencia sexual, y fue también por esas características de negación y ausencia que la sexualidad de las mujeres se convirtió en uno de los objetos de estudio más recurrentes a lo largo de varias décadas.¹

A partir de las ideas de Freud, 10 años después, un grupo de psicólogos² continuó con el abordaje del tema, pero aquella vez consideraron que existían una feminidad y una masculinidad innatas que correspondían a la mujer y al hombre, respectivamente, por tener cuerpos anatómicamente diferenciados.

En ese mismo año (1935) la antropóloga Margaret Mead elaboró la idea revolucionaria de que “los conceptos de género eran culturales y no biológicos, y que podían variar ampliamente en entornos diferentes” (Conway, Bourque y Scott, 1996: 22). Posteriormente esta idea fue apoyada y ampliada por Simone De Beauvoir en *El segundo sexo* (1949), una obra filosófica existencialista que ofrece un estudio de la identidad de las mujeres desde distintas perspectivas (histórica, filosófica y psicológica) y describe los roles que la sociedad asignaba a las mujeres. Para

¹ Algunos de los estudios que se centraron en la sexualidad femenina más conocidos fueron los realizados por Alfred Kinsey (1948 y 1953), William H. Masters y Virginia E. Johnson (1966), Mary Jane Sherfey (1966), Jacques Lacan (1968) y Françoise Dolto (1984).

² Algunos de los más importantes fueron Karen Horney, Melanie Klein y Ernest Jones, entre otros.

esta autora, el género era una construcción cultural, es decir, era adquirido, pero el sexo no podía cambiarse, lo que significaba que había una infinidad de posibilidades de significar al cuerpo sexuado, y por tanto de construir géneros diferentes a los dos usuales. Esta idea se relacionaba con el punto nodal de la filosofía existencialista: que los seres humanos salieran de lo inmediato (lo que otros le conferían) y se transformaran para existir. Es decir, para desarrollar el potencial humano de elegir con autonomía y hacerse sujetos capaces de significar sus cuerpos y sus vidas, responsabilizándose de sus elecciones libres.

A principios de la década de los años cincuenta, el sexólogo John Money (1952) propuso el concepto de "papel de género" para referirse a las conductas que la cultura atribuía a mujeres y a hombres. Esta idea fue tomada por los sociólogos Talcott Parsons y Robert Bales (1955), quienes escribieron tres ensayos en los que sostenían que los roles desempeñados por mujeres y hombres tenían un fundamento biológico que permitía desarrollar sociedades funcionales, ya que "por naturaleza" se repartían sus actividades en las esferas privadas o públicas, lo que significaba que, para ellos, los roles eran complementarios.

Sin embargo, en la década de los años sesenta las propuestas de Parsons y Bales comenzaron a ser cuestionadas por algunos sexólogos (Money y Ehrhardt, 1982) y por los movimientos de mujeres al considerar que la idea de los roles complementarios hacía invisibles las relaciones de poder y las desigualdades entre mujeres y hombres.

Esto derivó en que Betty Friedan (1963) retomara la obra de De Beauvoir en *La mística femenina* para elaborar un continuo de *El segundo sexo*. Ambas obras hicieron la descripción, análisis y crítica de los roles femeninos y de las normas socio-culturales que asignaban el desarrollo de las mujeres, sólo en los ámbitos privados.

Segunda parte

A finales de la década de los años sesenta y mediados de los setenta, los trabajos de Robert J. Stoller (1968), Kate Millet (1969) y Gayle Rubin (1975) abordaron una crítica sistemática de las nociones sobre lo femenino y lo masculino en las propuestas teóricas de mayor impacto de esa época, realizadas por Freud, Marx, Engels y Lévi-Strauss.

Stoller, Millet y Rubin explicaron la forma en que los sistemas sociales habían legitimado los significados culturales que designaban como "natural" y "verdadero" lo femenino para las mujeres y lo masculino para los hombres, expusieron la manera en que mujeres y hombres adquirirían y asumirían esos comportamientos en lo cotidiano, a través de "la actuación de roles" (Goffman, 1959) e "identidades genéricas o de género".

Fue entonces cuando Stoller y Rubin utilizaron por primera vez el concepto

“identidad genérica” para comparar las propuestas del determinismo biológico con las del construccionismo social; como señaló Stoller (1968: 187): “Género es un término que tiene connotaciones psicológicas y culturales más que biológicas; si los términos adecuados para el sexo son varón y hembra, los correspondientes al género son masculino y femenino, y estos últimos pueden ser bastante independientes del sexo biológico”.

Los estudios de Stoller, Millet y Rubin develaron los errores en que habían caído las tesis biológicas, positivistas y universalistas que partían de las diferencias anatómico-fisiológicas (hembra/macho) para señalar una división en la organización social, a partir de un modelo cultural binario, jerárquico y limitado, construido a partir de roles y estereotipos que fomentaba el desarrollo de actividades y comportamientos en femenino o en masculino, en lugar de capacidades humanas, sin etiquetas.

De acuerdo con estos autores, la división u oposición de las identidades de género facilitaba la institucionalización de los arreglos sociales basados en la complementariedad de los sexos —postulada por Parsons— y desembocaba en el afianzamiento del matrimonio y la reproducción de la especie humana, por un lado, y por otro en la consolidación de una organización social fincada en el poder de unos sobre otros que a su vez reproducía un sistema de valores y fomentaba relaciones asimétricas. La diferencia entre las propuestas de Stoller, Millet y Rubin fueron los enfoques disciplinarios desde donde las explicaban, ya que Stoller era un psicopatólogo, Millet una socióloga y Rubin una antropóloga.

Rubin escribió un estudio en el que demostró que la “domesticación” de las mujeres se llevaba a cabo a partir de un intercambio controlado por los hombres, a través del matrimonio, a causa de un sistema que ella denominó “sexo-género” y que definió como “el conjunto de disposiciones por el que una sociedad transforma la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, y en el cual se satisfacen esas necesidades transformadas” (Rubin, 1975: 37).

Así, mientras que Stoller buscó demostrar que la identidad sexual no siempre correspondía con el sexo físico, sino más bien con el sexo psicológico (o la identidad de género), Millet se centraba en el análisis del patriarcado y la política sexual, pero los tres abordaron las vinculaciones entre la diferencia sexual y el poder que las sociedades patriarcales generaban en las relaciones interpersonales, tal como lo señaló Rubin (1975: 59):

La identidad de género exclusiva es la supresión de semejanzas naturales. Requiere represión: en los hombres, de cualquiera que sea la versión de rasgos femeninos; en las mujeres, de la versión local de los rasgos masculinos. La división de los sexos tiene el efecto de reprimir algunas de las características de personalidad de prácticamente todos, hombres y mujeres.

Los análisis de Stoller, Millet y Rubin causaron una cascada de estudios que vincularon la noción de género con la de diferencia sexual. Es decir, los estudios centrados en abordar el tema de la condición de las mujeres partieron de la diferencia sexual para explicar el núcleo del que surgían las problemáticas psicosocio-culturales que lo desencadenaban: el género.

Tercera parte

En las décadas de los años setenta y principios de los ochenta, gran parte de los estudios realizados por las teóricas feministas comenzaron a utilizar en sus análisis el concepto de género como una forma de rechazar el determinismo biológico implícito en los términos "diferencia sexual" y "sexo" para resaltar las cualidades sociales de los antagonismos basados en este último; como lo comentó Haraway (1991: 221):

Género es un concepto desarrollado para contestar la naturalización de la diferencia sexual en múltiples terrenos de lucha. La teoría y la práctica feminista en torno al género tratan de explicar y de cambiar los sistemas históricos de diferencia sexual, en los que los hombres y las mujeres están constituidos socialmente en relaciones de jerarquía y antagonismo.

Lo anterior trajo como consecuencia una división de criterios en torno a la diferencia sexual, ya que para unas no se trataba de una diferencia sino de una dominación sexual, y para otras debía permanecer el concepto de diferencia sexual, ya que la forma de debatir y criticar el tema era haciendo referencia a la estructura de la que había surgido y que la reproducía (Hartman, 1981). Por ello, este grupo continuó trabajando de forma crítica con la lógica binaria: sexo/género y naturaleza/cultura.

Al tomar en cuenta que la sociedad no sólo transformaba la sexualidad biológica en productos de la actividad humana, sino que además imponía asimetrías, los análisis se dirigieron a estudiar los efectos de subordinación y discriminación hacia las mujeres, precisamente "por la relación jerárquica de la diferencia sexual" (Wittig, 1981).

Para ilustrar esos efectos, llevaron a cabo una serie de críticas a la ideología de mayor influencia en esa época: el marxismo (al que desde su inicio se habían adherido los movimientos de las mujeres) para señalar, no sólo las diferencias entre las clases sociales, sino también las relacionadas con el sexo, las derivadas de la vida laboral o de las relaciones de producción en un patriarcado capitalista, basado en "sistemas duales" (Young, 1981) que fomentaba la división de mujeres y hombres en "espacios privados y públicos", respectivamente (Rosaldo y Lamphere, 1974), así como de la explotación entre clases sociales.

En específico, criticaron la división genérica del trabajo dentro y fuera del hogar (Firestone, 1973; Chodorow, 1978; Hartsock, 1983), considerada reproductora de la relación jerárquica y binaria de la diferencia sexual que asignaba a las mujeres las labores relacionadas con los ámbitos privados y el cuidado a los otros.

Además de la referencia constante al marxismo, los estudios que se realizaron en torno a la diferencia sexual y al género comenzaron a basarse en las propuestas de Jacques Derrida (1967) sobre la deconstrucción y en los postulados del psicoanálisis, específicamente de Lacan, quien retomó la mayoría de las ideas de Freud sobre la diferencia sexual para desarrollarlas de otra manera.

Lacan y Derrida fueron una gran influencia para la constitución de uno de los movimientos teóricos feministas más importantes en el tema del que se ocupa este artículo, ya que a partir de sus aportaciones se creó la "teoría o filosofía de la diferencia sexual" que reunió a varias teóricas de Francia,³ Italia⁴ y Estados Unidos,⁵ quienes la entendieron como procesos inconscientes, tales como la identificación y el deseo: "la teoría de la diferencia sexual considera tanto las diferencias dentro de cada sujeto (entre los procesos conscientes e inconscientes), como las diferencias entre el sujeto y sus Otros/Otras" (Braidotti, 2004: 188).

La agrupación de teóricas de la diferencia sexual de mayor influencia y trascendencia fue la de las francesas, quienes se distinguieron por dos aspectos; el primero fue la que dio el nombre al grupo, ya que consideraron que había diferencias entre mujeres y hombres, no sólo en el aspecto anatómico-fisiológico, sino también en lo psicológico y simbólico.

Para las teóricas de la diferencia el género era una relación social independiente y autónoma de otras (edad, etnia, orientación sexual, nivel socioeconómico), pero que al mismo tiempo lo moldeaban. Consideraron que el género tenía tres dimensiones: 1) una forma de poder que se hacía evidente en las prácticas cotidianas; 2) una categoría de pensamiento que estructuraba las ideas, y 3) un elemento constituyente central del sentido del yo de cada persona que clasificaba atributos, actividades humanas y relaciones personales basadas en sentimientos y emociones.

De esta forma, tanto el género como las diferencias sexuales se experimentaban en la familia, a partir de las reglas que este núcleo recreaba y transmitía en su interior. En gran parte determinadas por las normas sociales, tales como la

³ Entre las teóricas de la diferencia francesas que sobresalieron: Julia Kristeva, Helene Cixous y Luce Irigaray.

⁴ Algunas de las teóricas de la diferencia italianas más representativas fueron Carla Lonzi y Luisa Muraro. Esta agrupación también es conocida bajo el nombre del colectivo "Mujeres de la librería de Milán" (1975), el cual creó posteriormente otro colectivo llamado "El círculo de la rosa" (1990), que continúa desarrollando ideas sobre la misma postura con la que empezaron.

⁵ El grupo de teóricas de la diferencia estadounidense se basó en el "psicoanálisis de las relaciones de objeto", que fue una teoría iniciada por Fairbairn, quien estudió "el desarrollo de la personalidad y la conducta en general, desde el punto de vista de las relaciones y experiencias del Yo con los objetos, tanto externos como internalizados (Anguera y Miró, 1995: 35).

heterosexualidad, el dominio masculino, los sistemas económicos, las estructuras legales e ideológicas, así como por las primeras experiencias infantiles y sus residuos inconscientes.

Una de las teóricas de la diferencia que trabajó constantemente el tema de la diferencia sexual fue Luce Irigaray, la idea que distinguió su trabajo fue el concepto sobre la mismidad: traducción de un efecto espejo que reflejaba al sujeto masculino en el femenino. Es decir, las diferencias entre los sexos como las entendía esta autora eran la autorrepresentación del sujeto masculino o su proyección en el femenino, lo que significaba que esa diferencia estaba imbuida en relaciones de poder.

El aporte principal de esta filósofa y psicoanalista feminista, considerada como la teórica de la diferencia sexual, fue la peculiar combinación que tomó de las dimensiones de la estructura psíquica propuestas en el "Estadio del espejo" (Lacan, 1949) y los postulados de *La diferencia* (Derrida, 1968).

Ambas obras le permitieron destacar que "*la difference*" (Derrida, 1968) o "*diferancia*" (de diferir) no sólo apuntaba a las mujeres en relación con los hombres, sino también y sobre todo a la dimensión simbólica que contenía el conjunto de reglas que gobernaban el comportamiento e integraba a cada sujeto en la cultura falocéntrica (Irigaray, 1979).

Centrada en la diferencia de una imagen impuesta por la cultura logocéntrica y patriarcal de la mujer y lo femenino, y haciendo alusión a ese lugar fuera, desconocido y no lugar que las culturas occidentales atribuían a las mujeres (identificado a partir de Freud), la propuesta de Irigaray fue señalar que las mujeres reales eran ese Otro que difería de los significados culturales, de la imagen y la representación que las culturas occidentalizadas les imponía.

En otras palabras, para Irigaray las mujeres no habitaban el Orden Imaginario ni el Orden Simbólico (asentados en valores patriarcales y falocéntricos), porque en ellos se pretendía que las mujeres se vieran y sintieran acordes a los mandatos socioculturales que las culturas occidentales les imponían como identidad, que las hacía verse diferentes de sí mismas, como un estereotipo y un reflejo. Irigaray prefería que las mujeres se situaran como el lugar fuera, el desconocido, el excéntrico, el no lugar de Freud y el lugar de la deferencia de Derrida, precisamente porque este ámbito, este Orden Real de Lacan, les ayudaba a verse como eran, sin estereotipos y con una identidad que ellas construían a partir de acciones que les permitían diferir de los órdenes imaginarios y simbólicos falocéntricos y estar en la realidad.

Para Irigaray las mujeres podían resistir al orden cultural impuesto por el sistema falocéntrico⁶ a través de la creatividad y el uso del lenguaje (*écriture fé-*

⁶ Por un lado, falocéntrico significa centrado en el falo, y por otro "El discurso falocéntrico es una forma discursiva o representativa de la opresión de las mujeres, que combina a los dos sexos en un único modelo "universal", representa la abstracción, universalización y generalización de atributos masculinos de

minine) para expresar sus deseos, placeres y experiencias, con el fin de resaltar el mundo femenino como un espacio diferente del masculino y de reconocimiento, tanto de su identidad como de su subjetividad. Esto lo pensó así porque para ella "el lenguaje no era una mera herramienta de comunicación, sino el lugar donde la subjetividad lograba construirse y el código falogocéntrico era operacional" (Bifulés y Fuster, 2010: 16), de tal forma que la función simbólica que producía el lenguaje constituía las experiencias femeninas. Significaba el ser mujer real contra el imaginario.

Con la inclusión de las ideas de Lacan y Derrida en los estudios de género se reformularon algunas cuestiones en torno a la sexualidad que habían planteado las teorías psicoanalíticas y empezaron a hacerse especificaciones en torno a ese concepto y su vinculación con la diferencia sexual (Mackinnon, 1982).

Asimismo, se desarrollaron con mayor profundidad las propuestas de Gayle Rubin (1975), Adrienne Rich (1980) y Monique Wittig (1981) sobre "la heterosexualidad obligatoria" y "la retirada del matrimonio". Estas estrategias crítico-analíticas sirvieron para hacer visibles las exclusiones y la violencia a las que estaban sujetas las mujeres en esa y en épocas anteriores, al vivir en un sistema sexo-género, patriarcal o falogocéntrico.

De manera paralela a lo anterior, los estudios se concentraron en develar la forma en que los individuos adquirirían y reproducían los roles de género en las diferentes esferas de desarrollo y las opuestas expectativas sociales que partían del sexo biológico. Así, dieron inicio los debates y análisis centrados en la condición y posición de las mujeres a nivel mundial.

Uno de los aspectos de mayor trascendencia, tanto para esta etapa de madurez de los estudios sobre la diferencia sexual como para las fases siguientes fue el surgimiento de los primeros análisis sobre las producciones simbólicas impuestas al cuerpo sexuado, a partir de las contribuciones del psicoanálisis y la filosofía a los estudios de género.

De esta forma, los avances en los análisis sobre la diferencia sexual y su relación con el género hicieron evidente el entramado semiológico de la sexuación humana y de la construcción de sus categorías correspondientes: femenino y masculino. Esto permitió ver la estrecha relación de estos temas con los efectos del sistema simbólico a través del lenguaje, las representaciones culturales y el imaginario social del significado de las categorías de sexo, mujer y hombre.

La entrada de los estudios de género al mundo simbólico permitió reconocer que tanto las diferencias sexuales como las identidades de mujeres y hombres eran construcciones culturales capaces de resignificarse, incluso hasta en la forma de interpretar los roles genéricos que la sociedad les asignaba.

manera que quedan ocultas la especificidad concreta de la feminidad y la posibilidad de una definición autónoma" (Luke, 1999: 385, *apud* Rivera, 2006: 89).

Cuarta parte

A mediados de los años ochenta un grupo de mujeres cuestionó la categoría de género y el sistema sexo/género a causa de la exclusión de amplios sectores de la población, por parte de los movimientos feministas y de sus teóricas, ya que éstas sólo habían considerado las divisiones antagónicas entre los sexos y habían olvidado integrar las diferencias de raza y orientación sexual.

Estas objeciones fueron llevadas a cabo, en primera instancia, por los grupos de afroamericanas y lesbianas, quienes se oponían, tanto en la teoría como en la práctica, al nulo reconocimiento y a la falta de integración de las diferencias entre las mujeres que no fueran blancas, occidentales y heterosexuales; Audre Lorde (1982: 226) escribió:

Que las mujeres estuviesen juntas no era bastante. Éramos diferentes. Que fuéramos muchachas *gay* no era bastante. Éramos diferentes. Que fuésemos negras y estuviésemos juntas no era bastante. Éramos diferentes [...] Tuvo que pasar un tiempo antes de que nos diéramos cuenta de que nuestro lugar estaba en la casa de la diferencia en vez de en la seguridad de cualquier diferencia particular.

Los debates que surgieron con la presencia de estos grupos transformaron a los movimientos feministas desde su núcleo, y en el ámbito académico incluyeron estudios sobre las políticas de identidad para analizar la realidad, no sólo a partir del sexo o de la clase social, sino también de la raza o la etnia y de la orientación sexual. A estos debates se agregaron críticas a los discursos orientalistas (Mohanthy, 1984; Spivak, 1985; Amos *et al.*, 1984), colonialistas (Sandoval, 1984; Moraga, 1983; Andalzúa, 1987) y latinoamericanos (Lamas, 1986; Hierro, 1989) a nivel mundial.

Algunos de los efectos que tuvieron las ideas de los grupos afroamericanos, chicanos, latinoamericanos y lésbicos no sólo transformaron el aspecto político de la identidad de las mujeres en los movimientos de su liberación e incluyeron las bases del pensamiento feminista de diferentes nacionalidades, sino que además lograron que se considerara la diferencia racial o étnica, igual de importante que la sexual, y abrieron el afluente de los estudios de la "otredad", poscoloniales, o ahora llamados "decoloniales".

Asimismo se dejó de utilizar la palabra género para referirse sólo a las mujeres (Keller, 1985) y se dio seguimiento a los análisis sobre las producciones simbólicas impuestas al cuerpo sexuado, a partir de las contribuciones del psicoanálisis y la filosofía. Esto coadyuvó a que se modificaran varias concepciones en torno al cuerpo y al género, ya que este último se consideró tanto una estructura de identidad personal como una categoría que si bien organizaba las relaciones sociales, también les daba significado (Harding, 1990).

Quinta parte

A partir del último año de la década de los ochenta, a la fecha, se ha continuado con los análisis centrados en las construcciones simbólicas sobre la identidad, el género, la diferencia sexual y el cuerpo, sólo que en un inicio (1989), las teóricas que los abordaron se alejaron de las categorías de mujer y mujeres, consideradas como falsas universalizaciones, tanto de un sujeto como de un grupo, y se centraron en el análisis de las formas de la construcción del conocimiento sobre lo simbólico y las formas de ejercer el poder.

Asimismo, hicieron una revisión de los conceptos de género y diferencia sexual planteados hasta entonces. Por ejemplo, se consideró que la noción de género como diferencia sexual era limitada, irreal e implicaba desventajas para desarrollar los planteamientos teóricos, ya que no sólo dejaba fuera las relaciones de poder entre los géneros, sino que además impedía ver la cadena de significaciones construidas en torno al cuerpo y al deseo. Por tanto, necesitaba ser deconstruida.

La pionera del nuevo enfoque fue Donna Haraway (1991), quien propuso una figura híbrida que llamó "*Cyborg*", y que, de acuerdo con Bonder (1998: 3), respondía a "una imagen transgresora de las dicotomías tradicionales masculino/femenino, humano/máquina, natural/artificial. Una expresión de las subjetividades que conviven con la evidencia de las identidades transgresoras y fluctuantes de este fin de siglo: permanentemente parciales y contradictorias".

La singular propuesta de Haraway, a inicios de los años ochenta, inspiró a algunas autoras a plantear ideas que refutaron la mayoría de los postulados construidos hasta entonces en torno a la diferencia sexual, contribuyendo a una muerte de la forma en que se había abordado el tema hasta entonces, lo que devino en una transformación en el manejo del tema. A partir de entonces el tema de la diferencia sexual fue abordado de manera distinta.

La primera teórica en continuar con el planteamiento de Haraway fue Teresa de Laurentis, quien concibió al género como "el conjunto de efectos producidos en los cuerpos, los comportamientos y las relaciones sociales por el despliegue de una tecnología política compleja" (De Laurentis, 1989: 8). Es decir, vio al género como una tecnología del sexo⁷ (Foucault, 1977) y no como una diferencia sexual, ya que lo consideraba una representación o autorrepresentación, producto de diversas "tecnologías sociales", "aparatos tecnosociales" o "biomédicos" y discursos institucionalizados.

De ahí que enunciara las tres limitaciones que surgían al usar el género como diferencia sexual: 1) enfatizaba lo sexual y desplazaba lo cultural y psicológico; es decir, la

⁷ Para Foucault, la "tecnología del sexo" eran las prácticas normativas que producían los referentes de la conducta sexual.

noción de diferencia sexual resultaba del significado y de los efectos discursivos de la diferencia de la mujer en relación con el hombre, lo que significaba que la noción estaba vinculada con el patriarcado (que se pensaba ya se había dejado tres décadas atrás); 2) constreñía al pensamiento crítico feminista dentro del marco conceptual de una oposición sexual universal, lo que hacía difícil articular las diferencias entre las mujeres por edad, orientación sexual, adscripción religiosa, nivel socioeconómico y educativo, entre otras, y 3) perpetuaba la idea de que los sujetos estaban contruidos por el género, en vez de hacer evidente que esas edificaciones se debían a las representaciones lingüísticas y culturales que los hacían múltiples y contradictorios, y les ayudaban a vincularse con un campo social heterogéneo y real.

La segunda teórica que continuó con la crítica al binarismo sexo/género y al concepto de diferencia sexual fue Judith Butler (1990), quien también siguió con los estudios sobre los universos simbólicos del género, desde la filosofía, el psicoanálisis y el feminismo, para realizar análisis a la supuesta inamovilidad de las categorías sobre lo femenino y lo masculino. Para ello hizo una revisión de algunas propuestas de la semiótica, la deconstrucción, el psicoanálisis y la genealogía, a partir de los escritos de Freud, Lacan, Derrida y Foucault, entre otros.

Explicó los procesos de subjetivación de los sujetos heterosexuales e intergenéricos, tales como los bisexuales, transexuales y transgéneros, con el fin de incluir en sus análisis a la diversidad múltiple y fragmentada de las identidades genéricas, ya que éstas permitían comprender que "el mundo de categorización sexual que damos por hecho es construido y que, en realidad, podría construirse de otra manera" (Butler, 1990: 141).

Butler hizo una genealogía de la ontología del género y abordó el tema de la diferencia sexual para indicar la forma en que se construían y naturalizaban los dualismos sexo/género y naturaleza/cultura, a través de un imaginario que permitía regular la sexualidad, a partir de un principio unificador y prohibitivo (señalado por Foucault desde 1982), sustentado por una relación de oposición binaria, un deseo diferenciador de los sexos: mujeres y hombres, y de sus respectivas categorías: femenino y masculino, con el fin de institucionalizar y autonaturalizar normas y prácticas heterosexuales obligatorias.

Esto lo planteó así porque ella consideró que tanto el sexo como el cuerpo con género eran objetos de significación, y por tanto construcciones culturales basadas en normas y prácticas que dirigían la conducta de las identidades de género hacia un acto performativo que daba prioridad a la heterosexualidad, y por tanto a la división y complementariedad entre los sexos; Butler (1990: 168) señaló: "Si la verdad interna del género es un invento, y si un género verdadero es una fantasía instituida e inscrita en la superficie de los cuerpos, entonces parece que los géneros no pueden ser ni verdaderos ni falsos, sino que sólo se producen como los efectos de verdad de un discurso de identidad primaria y estable".

Para Butler la performatividad⁸ impactaba y se traducía en actos, gestos y deseos que incorporaban una fantasía, un conjunto de inventos fabricados que se mantenían por signos corpóreos y otros medios discursivos que negaban o reprimían prácticas y comportamientos que estaban fuera, tanto de la heterosexualidad como de la diferencia sexual, para mantener vivo el ideal normativo del campo sexual e intersubjetivo, y adecuarlo a la comprensión y expectativas de la sociedad; como dijo Butler (1990: 169):

La identidad de género puede reformularse como una historia personal/cultural de significados ya aceptados, sujetos a una serie de prácticas imitativas que se refieren lateralmente a otras imitaciones y que, conjuntamente, construyen la ilusión de un yo primario e interno con género constante o parodian el mecanismo de esa construcción.

Fue por lo anterior que para ella tanto las distinciones sexo/género y diferencia sexual no existían en la realidad, sino que eran una serie de reglas lingüísticas diferenciadoras y simbólicas que imponían una performatividad heterosexual idealizada y obligatoria, basada en jerarquías de género y estereotipos culturales. Esta performatividad incidía como un principio organizador universal de la identidad, la sociedad y la cultura que funcionaba a través de la repetición o la imitación de determinadas reglas.

Aunque tanto De Laurentis como Butler consideraron que los conceptos de género y diferencia sexual eran nociones restringidas e incapaces de reflejar la diversidad de identidades genéricas, sus relaciones complejas y cambiantes y las diferentes significaciones de sus experiencias corporales, la diferencia entre ambas autoras fue que Butler no sólo indicó y argumentó su postura e ideas ante el tema del que se ocupa este artículo, sino que además mencionó la forma en que consideró que se estaban desplazando dichas nociones.

Es decir, señaló que lo importante para hacer a un lado las ideas que giraban en torno al género y a la diferencia sexual era refutar las reglas de repetición sobre la performatividad heterosexual idealizada y obligatoria (basada en jerarquías de género y estereotipos culturales) para lograr la subversión de las identidades y el reconocimiento de la proliferación de diversas configuraciones de género.

En un inicio, la etapa de muerte y transformación estuvo delimitado por un intento de borrar el término "diferencia sexual" o de no utilizarlo más en los estudios de género. Este intento ha estado conformado por posturas y argumentos que han influido a nivel mundial y trascendido hasta el presente.

Principalmente porque las autoras aquí expuestas vincularon la filosofía, el psicoanálisis y el feminismo para analizar la influencia del lenguaje y las relaciones de poder en la conformación de la identidad, e incluyeron en sus estudios identidades genéricas abyectas que no habían sido reconocidas en épocas anteriores. Al haberlas

⁸ "La performatividad es una repetición y un ritual que logra su efecto mediante su naturalización en el contexto de un cuerpo, entendido, hasta cierto punto, como una duración temporal sostenida culturalmente" (Butler, 1990: 15).

tomado en cuenta ampliaron la visión sobre las vinculaciones realizadas en torno al género y la diferencia sexual, tanto en el ámbito teórico como en el cotidiano, a través de lo que hoy se conoce como enfoque feminista deconstructivo, como podrá verse de manera más detallada en las consideraciones finales de este artículo.

Consideraciones finales

A lo largo de este texto se ha visto la importancia que ha tenido la inclusión de las propuestas teóricas del psicoanálisis, la filosofía, la sociología y la antropología para abordar el tema de la diferencia sexual de manera más integral, al tratarse de una materia que se vincula con la conformación de la identidad de las personas. Sus aportes han enriquecido los significados que se le han dado a este concepto a lo largo de la historia; han ayudado a explicar su presencia e influencia en la conformación de los valores, las normas y las conductas, tanto individuales como colectivas; han hecho comprensible el carácter simbólico que lo ha configurado y reconfigurado, y han dado solidez a los argumentos empleados por los estudios de género para ampliar las ideas y posturas teóricas en torno a lo que es ser mujeres y hombres.

El contenido de este artículo ha hecho evidente la presencia constante de la dependencia que han mantenido los complejos significados y estructuras sociales que han conformado las diferencias sexuales en las anatómicas, lo que ha permitido ver el carácter restrictivo adoptado para percibir las y comprenderlas en los diferentes momentos históricos y ámbitos vitales que éstas han cruzado.

Es comprensible que en un inicio el discernimiento sobre dichas diferencias hoy pueda considerarse limitado porque los teóricos como Parsons, Freud, Erickson o Horney trataron de encontrar un orden a las relaciones humanas a través de normas que valoraran el carácter complementario de las mujeres y los hombres para conformar una igualdad que resultó aparente para las teóricas feministas, porque ninguna relación es complementaria si parte de la asimetría.

Esta búsqueda de igualdad (evidente a partir de las décadas de los años sesenta y setenta) fue precisamente la que inició un largo proceso de cuestionamientos sobre el carácter jerarquizado atribuido a esas diferencias biológicas cimentadas en relaciones de poder que se extienden a todos los ámbitos vitales.

Algunos de los cuestionamientos más importantes sobre el carácter jerárquico de las diferencias sexuales han hecho evidente una paradoja, ya que éstas se han basado en una imaginaria ausencia o falta de sexualidad de las mujeres. Esa negación fue la que generó la existencia de las diferencias y posibilitó la presencia de la sexualidad de los hombres a nivel simbólico. La identificación de esta paradoja ha aportado una explicación a la escasa visibilidad histórica que se les dio a las mujeres en épocas anteriores, al trato diferente, convertido en desigualdad, así como a su reducida o menor valoración (discriminación) en relación con los hombres, incluso en la actualidad. Asimismo, esta paradoja ha hecho presente la alta valora-

ción arbitraria que diversas sociedades y culturas le han otorgado al falo, lo viril y masculino como símbolo de fuerza, poder y fuente de significado.

De esta forma se ha hecho evidente que estos imaginarios, aplicados a la realidad, han sido una ilusión en la que mujeres y hombres de varias épocas han creído, como si fueran partes importantes de una división que se complementa a partir de un binomio jerárquico, cuando en realidad han sido objetos (o símbolos) de una operación simbólica que ha reglamentado tanto su sexualidad como sus diferencias sexuales.

La presencia de estas paradojas también narra la fuente principal de donde, a partir de esa búsqueda de igualdad, emanaron los movimientos de mujeres y teóricas de los feminismos, que se han ocupado en develar el carácter irreal y simbólico de la diferencia sexual a lo largo de varias décadas.

El hecho de que los cuestionamientos más trascendentes en torno a los significados de las diferencias sexuales hayan sido iniciados por grupos de mujeres es explicable porque su representación como negación o ausencia simbólica en la sexualidad las ubicaba en la diferencia y la exclusión. Esto les permitió, paradójicamente también, modificar las formas de concebir las diferencias sexuales, así como el apego a los valores y normas cimentadas en lo imaginario. Estar en la diferencia les permitió ver y actuar diferente, así como ubicar y resolver los problemas de manera distinta a la usual.

Un ejemplo de lo anterior es el alto nivel de cambio que suscitó el movimiento afroamericano y lésbico de los años ochenta, en cuanto a la concepción de la diferencia sexual, ya que fue a partir de su presencia que se iniciaron los cuestionamientos sobre la existencia o no de esa y de otras diferencias, así como las transformaciones que han liderado las teorías poscoloniales, decoloniales y *queer*, desde entonces hasta la actualidad. Su llamado fue una crítica a la abstracción y al análisis de los imaginarios con que tanto los grupos feministas como las sociedades construían sus discursos.

La idea anterior aplica de manera similar a las percepciones construidas en torno a las diferencias de la sexualidad humana, como si existiera una caja china donde la sexualidad ausente diera significado a la presente, y dentro hubiera cajas cada vez más pequeñas (representación de las sexualidades cada vez más excluidas y abyectas), conformando la base de las sexualidades más presentes para constituir así el universo de una sexualidad generalizada, fija e imaginaria que institucionaliza el deseo a partir de la negación, la represión y la no representación. Tal y como, en su momento, la sexualidad ausente y femenina significó a la presente y masculina.

Los aportes que realizaron Haraway, De Laetis y Butler durante los años noventa marcaron un punto crítico en la historia del concepto de la diferencia sexual, ya que, como se vio en este texto, se empezó a notar el carácter cambiante de las identidades genéricas, así como la incapacidad y restricción de las nociones de género, sexo y diferencia sexual para explicar las diversas significaciones de sus experiencias corporales y sus relaciones complejas y cambiantes.

Las contribuciones teóricas contemporáneas sobre la diferencia sexual están permitiendo la reflexión del tema a partir del nuevo enfoque feminista deconstructivo, decolonial, comunitario y de la teoría *queer* que hoy guía gran cantidad de estudios sobre identidad, deseo, lenguaje, subjetividad y cuerpo en contextos diversos en los que se hace cada vez más necesario el reconocimiento de la diversidad de géneros y las variadas intersecciones sexuales y culturales que los cruzan.

Referencias bibliográficas

- Amos, Valerie, Gail Lewis, Amina Mama y Patibha Parmar (eds.) (1984), "Many Voices, One Chant: Black Feminist Perspectives", en *Feminist Review*, Pennsylvania State University.
- Andalucía, Gloria (1987), *Borderlands/La frontera*, San Francisco, Spinters/Aunt Lute.
- Anguera, Blanca y María Teresa Miró (1995), "El modelo psicoanalítico de las relaciones de objeto y su evolución", en *Anuario de psicología*, núm. 67, Facultad de Psicología, Universidad de Barcelona.
- Beauvoir, Simone de (1992 [1949]), *El segundo sexo*, México, Alianza Editorial Siglo Veinte.
- Birulés, Fina y Ángela L. Fuster (2010), "Prólogo", en Luce Irigaray, *Ética de la diferencia sexual*, Pontevedra, Ellago, pp. 13-32.
- Bonder, Gloria (1998), "Género y subjetividad: avatares de una relación no evidente", en *Género y epistemología: Mujeres y disciplinas*, Programa Interdisciplinario de Estudios de Género (PIEG), Santiago de Chile, Universidad de Chile; disponible en [<http://www.fineprint.com>]; consultado el 7 de marzo de 2012.
- Braidotti, Rosi (2004), *Feminismo, diferencia sexual y subjetividad nómada*, Barcelona, Gedisa.
- Butler, Judith (1990), *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*, México, Paidós/Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM (Género y sociedad, 5).
- Conway, Jill, Susan Bourque y Joan Scott (1996), "El concepto de género", en Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa/Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM, pp. 21-33.
- Chodorow, Nancy (1978), *The Reproduction of Mothering: Psychoanalysis and the Sociology of Gender*, Los Ángeles, University of California Press.
- Derrida, Jacques (1967), *L'écriture et la différence*, París, Seuil.
- (1968), *La diferencia*, Madrid, Cátedra.
- Dotto, Françoise (1984), *L'image inconsciente du corps* ("La imagen inconsciente del cuerpo"), París, Éditions du Seuil.
- Firestone, Shulamith (1973), *La dialéctica del sexo: en defensa de la revolución feminista*, Barcelona, Kairós.

- Foucault, Michel (2002 [1977]), *Historia de la sexualidad. La voluntad de saber*, t. 1, México, Siglo XXI.
- Freud, Sigmund (1975), *Algunas consecuencias psíquicas sobre la diferencia sexual*, t. XIX, Buenos Aires, Amorrortu.
- Friedam, Betty (1963), *The Feminine Mystique*, Nueva York, W.W. Norton & Company Inc.
- Goffman, Erving (2006 [1959]), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Haraway, Donna J. (1991), "Género para un diccionario marxista: la política sexual de una palabra", en Donna J. Haraway, *Ciencia, cyborgs y mujeres. La reinención de la naturaleza*, Madrid, Cátedra/Universidad de Valencia/Instituto de la Mujer (Feminismos, 28), pp. 213-250.
- Harding, Sandra (1990), "Feminism, Science and the Anti-Enlightenment Critiques", en L. Nicholson (ed.), *Feminism/postmodernism*, Nueva York, Routledge, pp. 83-106.
- Hartman, Heidi (1981), "The Unhappy Marriage of Marxism and Feminism", en Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution*, Boston, South End, pp. 1-41.
- Hartsock, Nancy (1983), *Money, Sex and Power*, Nueva York, Longman.
- Hierro, Graciela (1989), *De la domesticación a la educación de las mexicanas*, México, Fuego Nuevo.
- Irigaray, Luce (1979), *Speculum de la otra mujer*, Madrid, Saltés.
- (1982), *Ese sexo que no es uno*, Madrid, Saltés.
- (1984), *Ethique de la différence sexuelle*, París, Minuit.
- Keller, Evelyn (1985), *Reflections on Gender and Science*, New Haven, Connecticut, Yale University Press.
- Kinsey, Alfred C. et al. (1949 [1948]), *Conducta sexual del varón*, México, Editorial Interamericana.
- (1967 [1953]), *Conducta sexual de la mujer*, Buenos Aires, Ediciones Siglo XX.
- Lacan, Jacques (1949), "El estadio del espejo como formador de la función del yo, tal como se nos revela en la experiencia psicoanalítica", en *Escritos I*, México, Siglo XXI.
- (2013 [1968-1969]), *El seminario. Libro XVIII: de un otro al otro*, Buenos Aires, Paidós.
- Laurentis, Teresa de (1989), *La tecnología del género. Ensayos de teoría, cine y ficción*, Londres, Macmillan Press.
- Lamas, Marta (1986), "La antropología feminista y la categoría de 'género'", en *Nueva Antropología*, vol. VIII, núm. 30.
- Orde, Audre (1982), *Zami, a New Spelling of My Name*, Trumansburg, Nueva York, Crossing.
- Mackinnon, Catherine (1982), "Feminism, Marxism, Method and the State: An Agenda for Theory", en *Signs*, vol. 3, núm. 7, pp. 515-544.
- Masters, William H. y Virginia E. Johnson (1966), *Human Sexual Response*, Nueva York, Santam Books.

- Mead, Margaret (1972 [1935]), *Sexo y temperamento en tres sociedades primitivas*, Buenos Aires, Paidós.
- Millet, Kate (1975 [1969]), *Política sexual*, México, Aguilar.
- Mohanty, Chandra Talpade (1984), "Under Western Eyes: Feminist Scholarship and Colonial Discourse", en *Boundary*, vol. 2 y 13, núms. 2 y 3, pp. 333-358.
- Money, J. y A. Ehrhardt (1982 [1972]), *Desarrollo de la sexualidad humana, diferenciación y diformismo de la identidad de género desde la concepción hasta la madurez*, Madrid, Morata.
- Moraga, Cherrie (1983), *Loving in the War Years: Lo que nunca pasó por sus labios*, Boston, South East.
- Parsons, Talcott, Robert F. Bales y James Olds (1964 [1955]), *Family, Socialization and Interaction Process*, Escocia, Free, Glencoe.
- Rich, Adrienne (1976), *Of Woman Born: Motherhood as Experience and Institution*, Nueva York, Norton.
- (1980), "Compulsory Heterosexuality and Lesbian Existence", en *Signs*, vol. 4, núm. 5, pp. 631-660.
- Rivera Gómez, Elva (2006), "Relaciones de género y universidad. Estudios de caso en el ámbito internacional", en *Graffilya. Revista de la Facultad de Filosofía y Letras* (6), México, BUAP, pp. 85-93.
- Rosaldo, Michelle y Louise Lamphere (eds.) (1974), *Woman, Culture and Society*, Palo Alto, Stanford University Press.
- Rubin, Gayle (1975), "El tráfico de mujeres: Notas sobre la economía política del sexo", en Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Miguel Ángel Porrúa/Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM, 1996, pp. 35-96.
- Sandoval, Chela (1984), *Yours in Struggle: Women Respond to Racism, a Report on the National Women's Studies Association*, Oakland, California, Center for Third World Organizing.
- Sherfey, Mary Jane (1966), *The Nature and Evolution of Female Sexuality*, Nueva York, Random House.
- Spivak, Gayatri (1985), "Three Women' Texts and critique of imperialism", en *Critical Inquiry*, vol. 1, núm. 12, pp. 243-261.
- Stoller, Robert J. (1968), *Sexo y género: El desarrollo de la masculinidad y la feminidad*, Nueva York, Science House.
- Wittig, Monique (1981), "One is Not Born a Woman", en *Feminist Issues*, núm. 2, pp. 47-54.
- Young, Iris (1981), "Beyond the Unhappy Marriage: A Critique of the Dual System Theory", en Lydia Sargent (ed.), *Women and Revolution*, Boston, South End, pp. 44-69.

Sexualidad, ejercicio sexual de las mujeres e instituciones. Tres municipios rurales en México, 1993

Alma Gloria Nájera Ahumada/Bertha Aparicio Jiménez
/Isaura Ortiz Álvarez
Investigadoras de la Dirección de Estudios
de Población y Servicios, Dirección General
de Planificación Familiar, Secretaría de Salud, en 1993

Resumen

El trabajo aborda el ámbito de la sexualidad en tres municipios rurales diferentes del país; el primero en el norte (Salvador Alvarado, Sinaloa), otro en el centro (San Luis de la Paz, Guanajuato) y el tercero en el sur del país (Las Margaritas, Chiapas), que fueron seleccionados pretendiendo representar la diversidad del país tanto socioeconómica como cultural en 1993; se analiza el discurso de personajes clave de tres instituciones eminentemente normativas al respecto, como la Iglesia, la salud y la educación.

Es un trabajo cualitativo que mediante el análisis de las entrevistas a representantes de las instituciones mencionadas aporta una serie de elementos que desde la perspectiva de considerar a la sexualidad como una construcción social reafirma y clarifica la influencia de ellas en las vivencias del ejercicio sexual y la sexualidad de las mujeres.

Se considera que la sexualidad es una construcción social en la que tanto la subjetividad como el contexto permean las prácticas y los valores; si bien en este artículo no nos centramos en los testimonios de las mujeres, sí están presentes en todo el trabajo.

Palabras clave: sexualidad, iglesia, salud, educación, mujeres, áreas rurales.

Abstract

The paper deals with the area of sexuality in three different rural municipalities, the first in Northern Sinaloa Salvador Alvarado, another Center, San Luis de la Paz, Guanajuato and one in the South. Las Margaritas, Chiapas pretending that were selected to represent the diversity of both socio-economic and cultural country in 1993; speech three key characters eminently regulations about the Church as are the Health and Education institutions is analyzed.

It is a qualitative work by analyzing interviews with those key informants from the three institutions mentioned above provides a number of elements from the perspective, considering sexuality as a social construct reaffirms and clarifies the influence of them on the experiences of the exercise sex and sexuality of women.

It is considered that sexuality is a social construct in which both subjectivity and context permeate the practices and values, in spite we do not focus on women in this article, they are present in this work.

Keywords: sexuality, church, health, education, women, rural áreas.

Introducción

El trabajo tiene como propósito discutir algunas posturas institucionales respecto a la sexualidad y el ejercicio sexual de las mujeres, por considerar que son una construcción social en la que participa una serie de elementos subjetivos, pero también del contexto en que son centrales la ideología de las instituciones, como la Iglesia, la salud y la educación.¹

Aunque el proyecto base tuvo como figuras fundamentales a las mujeres, este documento se centra en los discursos de los agentes institucionales de la salud, de la Iglesia y de educación, instituciones que son parte central del contexto en que viven ellas. Asimismo son instancias que norman y tienen poder para influir en el actuar de la población en general y por lo mismo permean el comportamiento reproductivo y la valoración de la sexualidad de las mujeres, pero el documento también contiene las percepciones más importantes sobre sexualidad de ellas.

El año en que se hicieron las entrevistas a finales de 1993, fue justamente previo a un contexto tanto internacional como nacional enmarcado por las reuniones internacionales de Población y de la Mujer, en El Cairo en 1994 y en Beijing en 1995, respectivamente, que trajeron posteriormente impactos en varios sentidos en el ámbito de las políticas de población y en torno a los derechos de las mujeres, y en especial los sexuales y reproductivos, con un significado especial para la sexualidad y la salud reproductiva, y las tres instituciones estuvieron involucradas en las discusiones y en las propuestas.²

¹ El trabajo está basado en una serie de entrevistas grabadas, realizadas para el proyecto "Valoración de la maternidad, ejercicio sexual y comportamiento reproductivo. Estudio en tres áreas rurales de México", elaborado en la Dirección de Estudios de Población y Servicios de la Dirección General de Salud Reproductiva de la Secretaría de Salud, que fue financiado por la Organización Mundial de Salud (OMS), del cual se derivó otro proyecto financiado por el Programa de Salud Reproductiva y Sociedad de El Colegio de México, "Análisis de los discursos de mujeres y agentes institucionales en torno a la sexualidad en tres áreas rurales de México"; para mayores detalles, véase Nájera *et al.* (1995).

² La Reunión de El Cairo en 1994 fue un parteaguas en las políticas de población; se pasó de una visión cuantitativa dirigida a la reducción de los niveles de crecimiento poblacional a una más armónica, buscando el bienestar de la población. La Reunión de la Mujer en Beijing, en 1995, vino a fortalecer para las mujeres los derechos sexuales y reproductivos e incorporó en el concepto de salud reproductiva, que sustituía al de planificación familiar; la dimensión de la sexualidad; entre otros, véase Ashford (1995) y Mejía (2001).

Los tres municipios pretendían representar la heterogeneidad del país; fueron tres geografías disímiles en ese entonces; la región noroeste, donde se localiza Salvador Alvarado, era de las tres con los mayores grados de desarrollo socioeconómico del país; a ello agréguese la influencia socioeconómica y cultural fronteriza con Estados Unidos; la gran movilidad poblacional dada por la migración de tipo laboral y la actividad agropecuaria con uso de técnicas de explotación moderna le permitían a esta región una concentración de cerca de la tercera parte del PIB nacional en el sector agropecuario.

Por su parte, en la región centro, donde se ubica San Luis de la Paz, Guanajuato, eminentemente agrícola, con una producción de tipo tradicional, no tecnificada y con una fuerte presencia religiosa en sus patrones culturales.

Por último en la región sureste, en Las Margaritas, Chiapas, una de las zonas más pobres y donde la agricultura en su mayoría era de tipo tradicional o de plantación; aquí se encontraban concentrados varios grupos indígenas, que se traducían en patrones culturales con un alto grado de heterogeneidad, agregando sus linderos fronterizos con Centroamérica, la presencia de varias religiones, y en ese entonces se fraguaba el conflicto armado del movimiento zapatista.

Por otro lado, al considerar la sexualidad como un proceso de construcción social, (Weeks, 1998: 28) se optó para tratar de entenderla a través de un acercamiento cualitativo, que permitió abordar aspectos tanto subjetivos como de las interrelaciones de los sujetos, así como del contexto (Vance, 1989; Laumann *et al.*, 1993).

Las entrevistas a los agentes institucionales,³ parafraseando a Díaz Barriga (1992), permiten reconstruir de manera privilegiada una experiencia colectiva; ellos portan de alguna manera la memoria de lo colectivo.

La técnica que se utilizó para recabar la información con las mujeres fue en entrevista a profundidad; es importante mencionar que el discurso de sexualidad en las entrevistas estuvo cargado de silencios, de risas nerviosas, de evasivas a contestar y de recuerdos borrados, lo que muestra una vez más la prohibición, la censura y la clandestinidad en torno a este tema: la sexualidad (Foucault, 1977: 9; Vance, 1989; Weeks, 1998).

Los discursos de las instituciones

Este apartado está conformado, en primera instancia, por algunas aclaraciones en torno a lo que la ideología de estas tres instituciones abordadas impactan en

³ El número total de entrevistas hechas a agentes institucionales fueron 16: cuatro a representantes del sector educativo, cinco a representantes de la Iglesia, y las siete restantes a agentes del sector salud. Cuatro fueron aplicadas en Salvador Alvarado (Sinaloa), cinco en San Luis de la Paz (Guanajuato) y siete en Las Margaritas (Chiapas).

el ser y actuar de la población respecto a la sexualidad, y la segunda parte son los hallazgos de las entrevistas con los informantes institucionales.

Las de salud

El acercamiento de médicos y agentes de salud hacia la población respecto a la sexualidad, se da en la edad reproductiva de las personas y más frecuente con las mujeres. En esta etapa daban información que la mayoría de las veces buscaba dirigir, regular o normar sus acciones; es decir, había un interés por señalar cierto tipo de comportamiento, para cumplir ciertas normas establecidas.

En las instituciones públicas de salud, las intervenciones dirigidas a la sexualidad estaban dimensionadas y contextualizadas en ese entonces a través de los programas de planificación familiar, que iniciaron a partir de la década de los años setenta y se reducían a la dotación y promoción de métodos anticonceptivos dirigidos a tratar de disminuir los índices de fecundidad de la población, y aunque en los años noventa incipientemente el concepto que se empieza a utilizar para tratar de normar las acciones respecto a este ámbito es mucho más amplio, las acciones en ese momento aún tenían como objetivo incidir en la población para que redujera el número de hijos.

En este contexto la sexualidad, si bien empezaba a reconocerse en la nueva normatividad relacionada con el concepto de salud reproductiva y que la población tenía el derecho al disfrute de ella, en las acciones aún se estaba lejos de incorporarla con toda su complejidad y determinaciones del contexto social, cultural y de conformaciones familiares y de relaciones interpersonales.⁴

En ese entonces la aparición del VIH-SIDA obligó a que las instituciones de salud prestaran atención a la sexualidad, y a lo que dirigían sus acciones fue a sancionar relaciones sexuales que se consideraban riesgosas.

De hecho una de las corrientes principales y predominantes en las prácticas médicas era la concepción de la salud a partir de la enfermedad, de forma que las personas se clasificaban —según esta concepción— en las que están en riesgo de contraer cualquier padecimiento y las que no.

Así, el actuar de los prestadores de servicios de salud en cómo interpretaban las políticas y los programas que pretendían incidir sobre la reproducción de la población, y algo importante que guiaba su actuar, eran criterios de evaluación para estos prestadores, que privilegiaban la productividad demográfica y de prevalencia de uso de métodos anticonceptivos (Figueroa, 1995)

Las personas depositaban su confianza en el saber de los personajes de salud, y en específico en los médicos, para resolverles enfermedades y posibles riesgos de salud; pocas veces se les cuestionaba la información que brindaban; eran agentes a

⁴ En los programas nacionales de Salud Reproductiva y de Población 1995-2000 se puede constatar el lugar tan limitado y dirigido que ocupaba la sexualidad en las acciones y metas a seguir.

quienes se les reconocía como autoridades que norman y dirigen, y ante la población se colocan como una autoridad incuestionable; además, habría que agregar que la relación que se da entre médico y paciente es desigual: el médico es el que tiene la última palabra.

Existe consenso en que las consultas médicas constituyen un sistema de intercambio oral socialmente estructurado, organizado secuencial y jerárquicamente, que tiene etapas específicas. La entrevista es asimétrica, ya que los médicos la controlan herméticamente, iniciando el diálogo, seleccionando los temas de conversación, haciendo preguntas y desviando los temas de conversación y de interés de los pacientes (Salles y Tuirán, 1995).

La Iglesia

Durante siglos la Iglesia ha sostenido una postura acerca de la sexualidad y la reproducción, que conlleva una serie de mensajes que van más hacia la represión, la culpa y el sacrificio humano que hacia la plenitud humana; parafraseando al teólogo Pérez Aguirre (*Conciencia Latinoamericana*, 2001: 1), es un hecho que nosotros somos herederos de una situación —torcida— en materia de sexualidad; el sexo es malo, aunque inevitable para la procreación, y por ello no hay más remedio que tolerarlo y mantenerlo acotado a dicha finalidad.

Con estos preceptos la Iglesia se presenta frente a la población y tiene una fuerte influencia en las decisiones reproductivas de los seres humanos, fundamentalmente en las que toman las mujeres, a las que siempre ha limitado a un papel de subordinación. La jerarquía conservadora de la Iglesia católica ha mantenido un mensaje extremadamente negativo en relación con la sexualidad y la reproducción (Rance, 2001: 14) que fundamentalmente ha recaído en la mujer, al delimitar las relaciones sexuales a la reproducción exclusivamente; es la doctrina que condena el uso de la metodología anticonceptiva y está destinada a prolongarse suscitando nuevas vidas; el matrimonio y el amor conyugal están ordenados por su propia naturaleza a la procreación y educación de la prole; sólo deben de ocurrir dentro del matrimonio y sin esperar la búsqueda del placer como único fin, a modo de incurrir en actos torpes e intrínsecamente deshonestos.

En contraparte al discurso oficial se presentan algunas corrientes dentro del catolicismo que privilegian el que los individuos actúen de acuerdo con su conciencia; es una reformulación explícita de la interpretación católica de la vivencia de la sexualidad, la anticoncepción y algunos elementos de la reproducción, reivindicando el desarrollo del potencial de las personas y sus relaciones, y por tanto el placer (Hurst, 1992: 36).

La ideología católica está entretejida en la cultura, lo que la legitima simbólicamente. El orden patriarcal católico está tan profundamente arraigado en nues-

tra cultura que no requiere justificación: se impone a sí mismo como autoevidente, y es tomado como natural.

Para los fieles que siguen al mensajero espiritual considerado "como un ser iluminado", preparado, entrenado y capacitado para hacerlo, y además es portador de la "palabra de Dios", y el oponerse a la práctica sexual o el uso de metodología artificial crea en la población un sentimiento de culpa, por un lado, y por otro, un fuerte temor por el castigo divino.

Estas normas no son sólo mensajes implícitos del discurso institucional, sino que se transmiten en forma explícita en reuniones al interior de los hogares o en institutos que tienen un plan nacional de evangelización, y que además de permitir la predicación, propicia un espacio para ejercer la vigilancia y la sanción directa. El justificante evangélico es la educación.

Acerca de la sexualidad, la religión cristiana transmite un contenido diferente en sus mensajes a los de la religión católica, que presenta un modelo monástico según el cual el controlar los deseos sexuales y sus manifestaciones es considerado como una instancia superior y un estado más elevado de realización; por tanto, al sublimar su sexualidad, sirven como intérpretes entre los mortales y Dios.

La educación

La escuela como institución reproductora no modifica el criterio de que la sexualidad está asociada a la reproducción.

Si lleváramos hasta sus últimas consecuencias las tesis de Bourdieu (1989) respecto a los modos de adquisición de la cultura, podríamos decir que la escuela, esto es, la pedagogía institucional, tiene una especie de función remedial. La educación escolar es tanto más necesaria como estrategia de adquisición de capital cultural, en la medida en que no ha sido posible obtenerlo mediante "herencia familiar". Es decir, la escuela se encarga de homogenizar en sus pupilos los aprendizajes que pudieran diferir de los enseñados en el hogar, y que son indispensables para la reproducción de la clase dominante.

La escuela aparece, pues, como el instrumento fundamental a través del cual se introduce y se estructura lo que es considerado el fundamento de la concepción del Estado. Los planes y programas de estudio vigentes tienen un fundamento más allá de lo académico, es decir, a través de éstos se va delimitando hasta dónde se debe saber, cuándo saberlo y cómo aprenderlo. Concretamente en el campo de la reproducción, el Sistema Educativo Nacional de ese entonces determinó que, hasta 5o. de primaria los alumnos tenían la capacidad de entender su sexualidad, la cual estaba limitada a los cambios fisiológicos. Anteriormente se hacían sólo algunas analogías con la reproducción de las plantas y algunos animales.

Un maestro es quien guía, dirige y coordina, bajo el supuesto de que a las personas que coordina las está educando a partir del deber ser. Unos cuantos

fomentan los procesos de reflexión crítica, en donde los sujetos pueden ir generando nuevos conocimientos o caminos para llegar a éste. Aunque no en forma explícita, en la mayoría de las veces enseñaban una normatividad social en donde los valores morales y éticos son fundamentales. Concretamente en el campo de la sexualidad, la enseñanza de los cambios biológicos pretexto la posibilidad de establecer una enseñanza de corte moralista, basada en el respeto del cuerpo del otro y del propio, así como el establecimiento de la edad propicia para ejercer la sexualidad a partir de la maduración física y mental. Las sensaciones sentidas por medio de estos cambios se quedan en ese nivel, en forma silenciada se aprende a no hablar de ello.

Por otra parte, una de las categorías que deben quedar claras en una discusión acerca de la sexualidad vinculada con las instituciones, es el hecho de que existen planteamientos normativos (explícitos o implícitos) que pretenden dirigir, sancionar y vigilar algunos componentes de la sexualidad mediante el quehacer institucional.

Cuando se analizan los contenidos de las normas se puede advertir que los términos en que se plantean no reflejan la realidad, sino que la trascienden en beneficio de un "deber ser" en abstracto.

En ese entonces, grandes grupos de la población, marginados en lo socioeconómico y lo cultural, no tenían acceso al conocimiento de su realidad, de modo que ésta no se les presentaba a la conciencia para su análisis crítico, con lo que se les expropiaba la autoridad para autodeterminarse y se les enajenaba de sí mismos y de la sociedad. Se les dificultaba tomar conciencia de sí mismos y de su realidad, sin poder reivindicarse y lograr la satisfacción de sus derechos.

Una normatividad que pretende uniformar el ofrecimiento de los servicios que presta no puede quedarse en el nivel de lo técnico y del espacio institucionalizado.

En el caso de los maestros se reconoce cierto margen de decisión para interpretar las normas; esto es más claro en normas implícitas, es decir, normas que no están habladas, no aparecen escritas en documentos, sino que parecieran ser coincidentes con cierto referente global de la propuesta de la institución. Es decir, normas que se derivan de los supuestos que la institución ha planteado o de las construcciones sociales que se han ido generando en la evolución de la institución, y que por evidentes acaban siendo obvias y poco cuestionables al asumirse como parte de la tradición institucional.

Los discursos de los agentes institucionales

Cortejo y noviazgo, e inicio de la práctica sexual

En las tres comunidades estudiadas es una constante que los bailes son el lugar de encuentro permitido para que los jóvenes, casi niños, inicien el cortejo y el noviazgo.

En el norte las instituciones de salud establecen una asociación entre los bailes, el despertar de la sexualidad y las uniones a temprana edad, pero aceptan la norma de comportamiento cotidiano que permite, pero también promueve, estos eventos; es parte de la vida social de las comunidades.

Dada la edad a la que se unían y empezaban a tener hijos, en las tres regiones se transita abruptamente de la niñez a la edad adulta, lo que confirma la cuestión de que la "adolescencia", como etapa transitoria entre la infancia y la edad adulta, no existía en dichas áreas rurales.

En los tres municipios los bailes eran lugar de encuentro para los y las jóvenes, y donde con frecuencia inician los noviazgos; a decir de los agentes religiosos, en el norte, en los bailes se crean las condiciones para que se repita el modelo cultural en que las uniones ocurren a muy temprana edad; en Guanajuato se sanciona: "los bailes son malos, son lugares no aptos para cosas buenas [...], se manosean, se abrazan, se besan [...] cuestiones pecaminosas".

A diferencia de las mujeres, quienes manifestaron agrado por este tipo de eventos; lo anterior aunado a las connotaciones que daban al noviazgo los agentes religiosos en Sinaloa, una gran cantidad de embarazos no son planeados: "es frecuente el que la mujer quede soltera, sin contar con el apoyo del compañero, dado que los jóvenes varones no se responsabilizaban del embarazo de su pareja [...] los noviazgos son poco formales [...] todo esto se debe a la falta de moral y a los pocos valores inculcados por los padres".

Los testimonios anteriores plasman claramente las posturas de la Iglesia y de la salud; por su parte, el sacerdote sanciona y reprueba esas prácticas, y el médico también lo hace, pero por el riesgo del embarazo.

En Chiapas se presenta una variante: las mujeres son advertidas por sus madres o abuelas "de los peligros que las acechaban y de que podían hablar, pero no dejarse tocar"; cuando esto sucedía era preferible no regresar a casa por el temor al abandono de la pareja y a la sanción de los padres y la comunidad.

Bajo estas condiciones, en las tres regiones de estudio se presentaba la unión, generalmente a muy temprana edad, al despertar la sexualidad y la ausencia de proyectos de vida en estas comunidades, lo que confirmaba el tránsito de la niñez a las responsabilidades de adultos; la adolescencia no existía.

Por otra parte, el ministro de Guanajuato habló de la "precocidad de la mujer" y que son "ellas las que suelen seducir a los muchachos", asociando su conducta con la de las "prostitutas"; este tipo de eventos no rompe con la tradición de la huida, haciendo alusión a que los hombres jóvenes ya no tenían que acudir con alguna de ellas, porque "ya no es necesario que vayan a los burdeles, ahora están libres, ya no hay necesidad".

Con una postura diferente, el sacerdote de Sinaloa identifica una situación real que se vivía en la comunidad, dadas las pocas alternativas con que contaban en

la región, "son amistades de fiestas que terminan en un alto porcentaje de unión libre", sin establecer una sanción moral a este tipo de comportamientos.

Vemos una polarización entre la postura del sacerdote de Sinaloa y el de Guajalajara; es posible observar tanto la posición más conservadora de la Iglesia católica, en el ministro de la segunda, mientras que una posición de avance en el de la primera que parece amoldarse al contexto en que vive.

En Chiapas, el pastor protestante calificó la unión enjuiciando algunas prácticas: "los jóvenes ven al matrimonio como la única forma de interrelacionarse [...] se llevan a la muchacha, practican sexo prematrimonialmente, se acostumbran a vivir en unión libre [...] hay que educarlos, luchar mucho, concientizar para que los jóvenes maduren; son gente que no tiene temor a un Dios real; no tienen un concepto de temor, de honra".

De tal forma, la influencia de la Iglesia tenía un fuerte poder en las decisiones de las mujeres, que conjuntamente a la presión comunitaria y familiar las empujaba a unirse una vez que ocurría la primera relación sexual. Ante el sentimiento de culpa, el miedo de ser repudiadas socialmente y no encontrar un nuevo compañero, las mujeres se unían, lo que no significa que para todas fuera lo mismo; algunas lo realizaban porque así lo deseaban.

Una promotora de salud declaró que uno de los grandes motivos que provocaba la unión era que "han de tener necesidad de tener su mujer, porque ya tienen edad suficiente para tener su pareja"; en este testimonio se alude a un elemento de la sexualidad que fue mencionado por las mujeres de las tres regiones, y se refiere al deseo sexual como un imperativo en el varón, y aun cuando se está refiriendo tanto al hombre como a la mujer, a esta última no la menciona como sujeto activo, lo que denotaba la idea de que la mujer no tiene deseos o "necesidades"; esto también fue manifestado por las mujeres, en el sentido de que ellas vivían la sexualidad como un deber conyugal y ligado a la maternidad.

En el discurso de una auxiliar de salud en Sinaloa se detecta la valoración social que se tiene de la sexualidad femenina al mencionarnos que a la niña sólo la ven "como si se tuviera que casar", y le asignan el matrimonio como un deber social, asociando el evento de los bailes con el del matrimonio; "si vas a los bailes, te tienes que casar".

Por otra parte, los encuentros fortuitos con el otro en los pocos espacios a que recurrían las mujeres, los pozos o los ríos, les permitieron entablar nuevas relaciones e iniciarse en el mundo del enamoramiento. Unas con la autorización de los padres, y otras sin ella, dejaron escapar sus primeros encuentros amorosos.

Las diferencias entre las acciones y los discursos por parte de quienes marcaron las directrices de comportamiento en la vida de las mujeres, en ocasiones las hicieron entrar en conflicto; por un lado el mundo adulto, a través generalmente

de los padres, les abrieron nuevas puertas, pero por otro frenaron sus impulsos por medio de una custodia bien estructurada.

Los maestros mencionaron que en esta etapa del noviazgo la autocustodia hace su presencia; las mujeres no tuvieron relaciones sexuales hasta que estuvieron seguras que se iban a unir, es decir, que iban a realizar la huida; incluso permitían que el novio tuviera relaciones con otras. Cuando los padres no dan el permiso para que se dé la relación de noviazgo, entonces las parejas huyen para evitar problemas con los padres y lo económico (para evitar los gastos de la boda).

Si bien en la mayoría de los casos después de la huida viene la unión, o ella misma la constituye, es de resaltar que el que tiene la decisión de si se realiza la unión o no es el hombre; si el hombre no quiere que se realice la unión, no se realiza; e incluso se dan los casos en que los hombres migran a otros lados con tal de que no se realice; pero si es la mujer quien no quiere, se considera una obligación que se realice, si el hombre así lo quiere.

Es más importante la ceremonia religiosa que la civil, y por tal motivo hay muchas uniones que sólo se llevan a cabo por lo religioso.

La unión se dio entre las dos generaciones mediante la huida, y consideraban que era hasta la muerte, aunque algunas mujeres, entre las más jóvenes, cambiaron de novios aludiendo a cuestiones de "celos" de los varones y porque no "había amor". Los motivos para que se dé la unión van desde "por amor" hasta un deber como mujer: "ya nos tocaba". Un fenómeno entre las mujeres mayores, de más de 35 años, fue la imposibilidad de intervenir en lo absoluto en la unión, dada la nula comunicación verbal con el novio, debida a la custodia social y familiar; cuando se daban cuenta ya estaban pedidas y presentadas.

Cada una de las instituciones realiza su trabajo para normar y los niveles de censura se presentan en las tres instituciones, cada una desde su visión, pero sus ideologías van dirigidas a censurar la práctica sexual antes del matrimonio.

Primera relación sexual

Coincidieron los agentes en que la persona con que se tienen relaciones sexuales por primera vez es con los novios; este primer encuentro se lleva a cabo en la huida, aunque en el norte también los varones inician su vida sexual con prostitutas.

En general, el inicio de la vida sexual se dio sin saber exactamente cómo y en qué consistía; todas las mujeres experimentaron su primera relación en el momento de su huida o el día de su unión.

Esta primera experiencia en general fue vivida y sentida con asombro, incomodidad, molestia, desagrado, dolor físico o vergüenza. La cantidad de sentimientos entremezclados y la falta de conocimiento o información al respecto hicieron que las mujeres resumieran este momento como desagradable. Sólo una de ellas, en Guanajuato, rescató algunos recuerdos gratos.

Aun cuando las condiciones en que ocurre la primera relación sexual se presentaban como una constante en las tres regiones, la virginidad tiene un valor universal para la Iglesia judeocristiana cualquiera que sea su credo. En ella existe una dicotomía entre dos figuras femeninas diametralmente opuestas: Eva pecadora y María virgen; la primera se encuentra totalmente asociada a la sexualidad, por tanto al pecado, mientras que la segunda a la maternidad y a la castidad.

La religión también creaba en ese entonces para la mujer un ambiente de sometimiento, al darle a la virginidad un fuerte valor social. Antiguamente era importante garantizar la paternidad del varón; por tanto la mujer debía tener sólo relaciones sexuales con el esposo, de esta forma la primera relación coital pedía como condición que la mujer llegara ajena a pensamientos pecaminosos, es decir, sexuales, y además aseguraba que el varón podía sentirse seguro de su paternidad.

Los agentes de salud en Guanajuato, en contraste con lo que mencionaron los agentes de la religión, hicieron alusión a que la "virginidad" ya no es importante para el hombre ni para la mujer; "antes", si la mujer tenía relaciones antes del matrimonio era muy "señalada", refiriéndose con esto a la censura comunitaria.

Ya iniciada la vida sexual en pareja, la evolución de lo que significaba para las mujeres este aspecto de su vida adoptaba distintas formas. Había un tipo de mujeres para las que el ejercicio sexual era una obligación marital de la que no podían escapar; no encontraban ningún placer en la relación sexual; sin embargo aunque no todas actuaban de la misma forma, no se podían negar cuando su pareja se los solicitaba, precisamente porque era un deber dentro de la unión.

También estaban las mujeres que mencionaron encontrar sus relaciones sexuales placenteras; sin embargo, este placer estaba asociado con el amor hacia la pareja y no era un placer por el acto mismo, era un impulso afectivo no un impulso físico; en este sentido, pareciera que esto no podía ser de otra forma ya que a las mujeres les estaba negada la apropiación de sus cuerpos al ser cuerpos para los otros y les estaba prohibido sentirse seres deseantes; eran seres pasivos desexualizados, el reconocerse como deseantes y activas implicaba que pueden considerarse como unas "locas".

Sexualidad y ejercicio sexual

En las tres localidades, durante los primeros años la práctica sexual provocaba sentimientos encontrados entre las mujeres; para unas era una obligación marital, de la cual no podían desprenderse y que perduraba durante toda su vida, y para otras la combinación de desconocimiento, vergüenza, amor a la pareja y el temor a un embarazo.

Desde las primeras experiencias, la inmensa mayoría calificó a esta práctica como una "necesidad" fundamental para el hombre, como algo inherente a su naturaleza, y por tanto inmutable, quitándole en algún sentido la responsabilidad.

También lo llegaron a asociar con la seguridad de la manutención de los hijos y de ellas mismas; esto es, como una manera de mantener a su lado a un hombre que asegure la subsistencia de la familia, es decir, que cumpla con su papel social tradicional.

Desde la visión de los diferentes representantes de salud, se presentaron algunas diferencias en las tres regiones de estudio. En Sinaloa coinciden en que ésta no tiene como único fin la procreación; hablaron de la igualdad que tienen tanto varones como mujeres, de experimentar el goce sexual; para el médico, las costumbres se habían modificado, permitiendo cada vez más que la mujer deseara gozar durante la relación.

En Guanajuato, el médico hizo alusión a que en la mujer no está permitido disfrutar la relación sexual; el único que puede disfrutar es el hombre; cuando la mujer va a tener relaciones es porque intenta quedar embarazada; la relación sexual era sinónimo de embarazo y la suspendían cuando éste se presenta; pero no se suspendía para el hombre. Para la mujer estaba prohibido hablar de placer sexual; además de sentirse usadas.

En Chiapas los representantes de salud mencionaron el placer como algo vivido, pero también con el fin de tener hijos; y en el caso de las mujeres como un deber conyugal.

Por otra parte, en las tres regiones la infidelidad es un fenómeno que se presenta sobre todo en el varón; sin embargo, por los discursos se notan ciertas diferencias. En Sinaloa es una práctica muy frecuente y pareciera formar parte de los usos sociales, muy ligada a la migración temporal, y además no se presenta una censura social, aunque cabe aclarar que a las mujeres les molesta. En Guanajuato es más velada y censurada socialmente, asociada a la migración y engendra violencia, porque si las mujeres reclaman por las infidelidades que suelen ser muy comunes entre los que emigran temporalmente, resultan golpeadas.

En las tres geografías estudiadas, la infidelidad de la mujer es muy censurada y pareciera que no se presentaba o era muy clandestina y no verbalizada.

En las tres regiones de estudio se encontraron posturas diferentes de la Iglesia católica

El centro tuvo como antecedente la Guerra Cristera; en el norte se caracterizó por una aproximación más laica en la interpretación cultural de los fenómenos vinculados con la sexualidad y la reproducción, y en la región del sureste ha tenido una amplia difusión la teología de la liberación, pero al mismo tiempo el enfrentamiento entre diversos grupos religiosos. Probablemente estas diferencias han determinado las posiciones polarizadas entre dichos agentes institucionales.

En Chiapas una catequista basó sus apreciaciones en la moralidad católica de la espiritualidad, mientras que el pastor protestante siempre se mantuvo en el "de-

ber ser” y planteó juicios de valor cristiano, dando forma de “honra o deshonra” a los comportamientos cotidianos.

La sexualidad para el ministro cristiano debía ser vista como un acto que encierre una dimensión profundamente espiritual, “no carnal” exclusivamente, sino que debe ser un “hermoso acto de amor”, sin mencionar las posibilidades de goce.

También comparó el comportamiento de los que no tienen educación cristiana con “los griegos en donde el acto sexual era como el deporte”, y aseveró que en la comunidad cristiana “la debilidad” era poca; asegura que la cristiandad —a diferencia del catolicismo— mantenía una conducta mucho más cercana a los principios bíblicos.

En Sinaloa el sacerdote católico manejó una postura más abierta en torno a la sexualidad, ya que aceptó la posibilidad de goce, y no como justificante de la procreación exclusivamente. La sexualidad es concebida como “una necesidad innata” de todo ser humano, que deben satisfacerla por igual tanto hombres como mujeres.

En una posición totalmente contraria, el sacerdote de Guanajuato representa una de las posiciones más conservadoras de la Iglesia católica respecto a la sexualidad, a la que concibe sólo como el “deber ser” dentro del matrimonio y exclusivamente con fines procreativos; el acto sexual sólo puede ser redimido a través de la procreación.

En Chiapas, el pastor protestante apunta que la sexualidad debe siempre practicarse como un acto de espiritualidad, desligado de actos “carnales”; no debe verse como un hecho meramente biológico; “el cuerpo debe ser como un templo de honra a Dios; por tanto, cada acto de nuestra vida, incluida la sexualidad, deberá estar destinado a acercarse a Dios”.

Los ministros de las tres regiones coinciden en que la infidelidad es un acto reprochable y lo asocian al alcoholismo. Aseguran que en los casos de mujeres que sostienen relaciones extramaritales se provoca “un gran escándalo”. En el caso de Sinaloa y Guanajuato, las relaciones extramaritales están en gran medida asociadas al fenómeno de la migración, ya que se crean las condiciones para que se presente; debido al rompimiento temporal con la pareja, el hombre busca la manera de satisfacer su deseo sexual con otra persona.

Respecto al placer en la sexualidad, el discurso de los maestros de primaria de las tres regiones alude a una igualdad entre el hombre y la mujer, lo que pareciera ser más bien un ideal. Mencionaron que dentro del matrimonio es una “necesidad fisiológica que el cuerpo llama, que el cuerpo pide y que en un matrimonio es normal la relación sexual, aunque no se tengan hijos. La mujer debe tener la misma sensación que el hombre; se sienten las ganas de la atracción del sexo opuesto”.

Agregaron: “la mujer está más conciente de que tener relaciones sexuales no es nada más con el fin de procrear, sino también de disfrutar”, aunque aclaran que

este pensamiento se da entre las mujeres menores de 25 años; entre las de más edad, el estar embarazadas es el comprobante de que hay relaciones sexuales.

En relación con la importancia de las relaciones sexuales, los maestros refieren que para el hombre es más importante, y por eso mismo todo el tiempo "andan libres en los bailes y es una constante que siempre anden buscando una parejita para poder tener relaciones". Otro maestro —confirmando la idea anterior— hizo alusión a la razón por la que es más importante para los hombres la relación sexual: "los hace sentir más hombres; en cambio, en la mujer no; cuando ellas tienen relaciones sexuales es porque van a formar un hogar".

Un maestro aclaró que aun siendo igual de importantes las relaciones entre hombres y mujeres, las razones que los motivan son diferentes; para la mujer la relación sexual le permite tener y procrear hijos, los que posteriormente le ayudarán en sus trabajos o labores, y para el hombre, por el placer de la relación sexual.

En cuanto a la preparación para dar estos temas, las opiniones variaron, desde el que mencionó que se sentía bien preparado, le enseñaron cómo se fecunda el óvulo y después algo de anticoncepción. Es de resaltar que para sentirse preparado sólo hizo mención a los contenidos técnicos, sin tener en cuenta su actitud y la valoración personal sobre el tema. También hizo su presencia el miedo a impartir los temas de sexualidad.

En este sentido se percibe que en la enseñanza de la sexualidad y la reproducción la dimensión valorativa no se toma en cuenta; lo importante es el conocimiento técnico; esto habla de la biologización del tema. Se mencionó que existen algunos maestros a los que les da "pena" informar acerca de esos temas.

Una estrategia de enseñanza muy utilizada por los educadores, dado que lo mencionaron en las tres regiones, es que en las áreas rurales dar el tema "se nos facilita porque se hace una analogía con los animales; los niños ven a las vacas y a los pollos, y al hablar del ser humano no se les dice directamente, se les hace entender de otra manera y ya ellos se imaginan".

Respecto a la actitud de los padres, lo plantearon como un punto problemático, ya que en ocasiones reaccionan en contra de que se les enseñen esos temas a sus hijos, y también hicieron alusión a que no tienen la suficiente preparación para apoyarlos en casa cuando quedan dudas.

La actitud de los educandos, a decir de los educadores, varía de acuerdo con la edad. Entre más pequeños son más "naturales" y tienen menos problemas para enseñarles; conforme van creciendo, por ejemplo entre los de 60. año, los niños se cohiben para preguntar; también varía de acuerdo con el sexo: los niños son más "morbosos" que las niñas.

En Sinaloa, una maestra de primaria mostró una postura neutra respecto a la sexualidad, aunque es importante mencionar que su labor está encaminada a trabajar con niveles iniciales, por lo que la información acerca de sexualidad que

proporciona a los educandos se limita a elementos de la reproducción, sin profundizar demasiado en lo referente a las relaciones coitales y mucho menos en el despertar del deseo sexual.

Las relaciones coitales son importantes en la pareja porque pueden ayudar a “encontrarse”, y porque son una parte de la comunicación tanto para el hombre como para la mujer.

También se mencionó que las modificaciones que se dan en la relación puedan deberse a la migración a Estados Unidos; ahí el hombre aprende prácticas sexuales que al regresar quiere practicar con su mujer, las cuales no siempre son de su agrado y por tanto rechazadas.

Los maestros de este estado conocen sus comunidades; sin embargo sus opiniones están basadas en el papel que desempeñan; no hacen juicios de valor tan fácilmente y están más dedicados al aspecto académico y de servicio para los niños y la comunidad en general.

Anticoncepción

Otra diferencia importante en las tres regiones expresada por los representantes de las instituciones de salud, es la cuestión del uso y valoración de la anticoncepción.

En Sinaloa el uso es frecuente y las mujeres se permiten usarlos para tener menos hijos. La práctica del uso del condón también es frecuente por el miedo a alguna enfermedad de transmisión sexual.

En Guanajuato no se usan anticonceptivos y socialmente está mal visto que lo hagan; en ese entorno social pesa la prohibición del esposo, la de la suegra, la de los sacerdotes, el mandato divino de “hay que tener los hijos que Dios nos dé” y el miedo a los efectos colaterales.

En Chiapas los utilizan aunque no es muy frecuente. Aquí también está presente la prohibición por parte de los varones, lo cual provoca su uso a “escondidas del esposo”.

Contrasta el discurso de los agentes de la salud con el de los de la Iglesia respecto a esta temática, que pareciera ser uno de los puntos nodales en lo que a sexualidad y reproducción se refiere.

En cuanto a la regulación de la fecundidad, la Iglesia cristiana —al igual que la católica— mantiene la postura acerca de que se deben reconocer límites infranqueables al dominio del hombre sobre su propio cuerpo y sus funciones; límites que a ningún hombre, privado o revestido de autoridad, es lícito quebrantar; tales límites sólo pueden ser determinados por el respeto debido a la integridad del organismo humano y de sus funciones, y esto se alude a que sólo Dios puede decidir sobre la vida humana; así lo menciona el pastor protestante: “planificar no va en contra de las normas bíblicas, normas cristianas; es más pecado traer tantos hijos al mundo cuando mueren de hambre [...] planifi-

cación siempre y cuando sean métodos naturales, que no violen los principios bíblicos”.

Para el sacerdote católico y para el pastor cristiano, la educación es fundamental en la vida de los individuos; mientras más educados estén, mejor se comportarán, y por tanto “podrán controlar los impulsos humanos”. La Iglesia cristiana llega incluso a ser mucho más estricta en la vigilancia de las acciones de la población, tanto para sí mismos como en su relación con los demás, mientras que la Iglesia católica sanciona a través del pecado, el cual puede ser perdonado si hay arrepentimiento; la religión cristiana, además del castigo divino, sanciona socialmente, y los custodios son los mismos fieles bajo la palabra de Dios.

“Como el magisterio de la Iglesia ha declarado muchas veces, la esterilización directa, perpetua o temporal, tanto del hombre como de la mujer; queda además excluida toda acción que, o en previsión del acto conyugal, o en su realización, o en el desarrollo de sus consecuencias naturales, se proponga, como fin o como medio hacer imposible la procreación” (Paulo VI, 1968).

Para ambas iglesias el uso de métodos anticonceptivos artificiales está sancionado. Tanto la una como la otra aceptan la regulación de la fecundidad sólo a través de las vías naturales.

El sacerdote de Sinaloa acepta el uso de métodos de regulación siempre y cuando sean naturales, pero durante su discurso no recrimina a quien hace uso de ellos. Nuevamente vemos que está más involucrado con la problemática que se vive en la comunidad que con mantener una ética propia de la Iglesia.

Proporciona un dato interesante en el sentido de que parece se ha hecho una costumbre común entre los jóvenes —tanto mujeres como varones— el portar algún condón, con la finalidad de gozar de su sexualidad sin el riesgo de un posible embarazo no deseado: “muchos padres les han encontrado bolsitas de anticonceptivos a sus hijas e hijos, lo cual es una sorpresa para ellos”.

Agrega que “son precisamente las parejas de los hombres que emigran quienes más usan anticonceptivos”, refiriéndose al condón.

Las mujeres de Guanajuato reciben de parte del representante católico una censura severa, ya que la consigna es que “tengan los hijos que Dios les dé”, de que “no usen métodos porque es pecado”, y que “la sexualidad no es para gozarla sino para tener hijos”.

Por la misma postura religiosa, la metodología anticonceptiva está prohibida y censurada; las mujeres que llegan a usarla son consideradas “locas que quieren andar por ahí”, lo que es una limitante para ellas dado que aún no pueden separar la maternidad de su ejercicio sexual. Entre las más jóvenes existe el deseo de usar algún método, impulsadas por las condiciones de pobreza que se han recrudecido en los últimos años y que las hace pensar en la imposibilidad de mantener más hijos.

Una mujer perteneciente a la generación mayor, que se sale totalmente del resto de las mujeres en cuanto a comportamiento sexual, habla de su deseo sexual incontenible y de "su necesidad de hombre"; y al transgredir la normatividad religiosa sólo encuentra su perdón y limpieza de culpa a través de la maternidad.

Para la visión tan extremadamente conservadora de la Iglesia en Guanajuato, el papel de la mujer en la sociedad es el de la maternidad; sólo la procreación redime del pecado del acto sexual (Hurst, 1992: 9). Con ella se justifica y sustenta la dignidad de la mujer y de la familia. Rechazar la maternidad y la paternidad artificialmente por medio del uso de tecnología anticonceptiva, reduce la unión conyugal a satisfacer el egoísmo de cada uno al limitar el número de hijos (Pío XI, 1930)

Vemos así cómo el ministro de Guanajuato sostiene la postura más tradicional de la Iglesia católica que se basa en la ley natural de la procreación, y da connotación de antinatural, por tanto de inmoral, al acto sexual que procede contra la naturaleza. El acto sexual no debe tener como fin la búsqueda de placer por sí mismo; e infecundo voluntariamente, transgrede el orden del cosmos, por tanto va en contra de Dios.

La Iglesia católica en la región del centro es frente a la vigilancia de su normatividad, estricta y muy poco tolerante, sanciona y castiga, creando culpas en la población si transgreden las normas, al grado de hacer señalamientos personales durante las ceremonias religiosas.

La postura de la Iglesia cristiana en Chiapas, respecto a la anticoncepción, también se encuentra matizada por la interpretación propia de cada uno de los evangelizadores; si bien al igual que la Iglesia católica está a favor de los métodos naturales, es en la transmisión de sus normas a la población que excluye de culpa a quienes hacen uso de la metodología artificial; esta religión no prohíbe los métodos: es optativo, aunque este tema no se transmite desde el púlpito sino a través de pláticas directas en los hogares o en unidades móviles.

Así, rememorando a Figueroa (1995), "los agentes religiosos no están exentos de influencias en su interpretación del discurso institucional, a la vez que su percepción del hacer, quehacer, y sentir de la población, está mediado por los vínculos que ha logrado establecer y por los prejuicios que aparecen en su interacción con ella". Podemos concluir que el grado de influencia de la Iglesia en la conciencia de las mujeres (y de los seres humanos) se encuentra sujeto a una serie de simbolismos y ambigüedades que no necesariamente están apegados a la normatividad religiosa.

Así, vemos cómo los diferentes ministros interpretan y aplican el discurso oficial en contextos específicos, en los cuales seguramente incorporan su visión personal combinada con las características del contexto, así como con las demandas y el tipo de interacción con las personas con que se vinculan

Sin embargo, pese a las diferencias tan notorias entre los representantes de la Iglesia católica en Sinaloa y Guanajuato, y por otro lado el ministro protestante

de Chiapas, prevalece una constante en cuanto a la concepción que se tiene de la sexualidad y la reproducción, llena de ambigüedades y de discursos en los que la sexualidad se encuentra limitada, por un lado, por la carencia de información y, por otro lado, por una serie de tabúes asociados a prohibiciones divinas que forman una visión parcial y que no permiten el goce del placer sexual a plenitud.

La maestra de primaria y el médico coinciden en que en la comunidad es una práctica común el uso de anticonceptivos, aunque el último opina que las mujeres usan condón por el temor de contagiarse de alguna enfermedad de transmisión sexual; ellas están de acuerdo en planificar; los hombres dicen que la mujer nació para tener hijos y desean tener un hijo varón primero para que les ayude en el campo; las mujeres una niña.

El uso de métodos anticonceptivos se da; sin embargo, no hay mujeres operadas; “vienen médicos para explicar cómo evitar tener hijos. Es parejo entre hombres y mujeres para solicitar el método”.

Todavía existen personas que no están de acuerdo con el uso de ellos. Asimismo, mencionaron que no son bien vistas las madres solteras ni las mujeres que tienen hijos de varios hombres; con las últimas “no se llevan”, connotación que lleva implícito una exclusión y discriminación.

Consideraciones finales

Como primer elemento similar en las tres regiones es el desconocimiento que existía por parte de las mujeres en lo que se refiere a las cuestiones de la reproducción en general; si bien se presentan ciertos matices, sobre todo entre las generaciones que estudiamos a favor de las más jóvenes, que tienen un poco más de conocimiento; aún no llega a ser completo. En este sentido un elemento a considerar para las políticas de población, es tener presente en los programas educativos la enseñanza de estos elementos en una forma integral, no fragmentados, y no remitirlos sólo a cuestiones biológicas, que es lo que se ha venido haciendo a decir de los agentes de la educación, es decir, darle un contenido social y no únicamente biológico. Para el sector salud, como parte de las políticas de salud reproductiva una incorporación en los distintos materiales y medios utilizados en comunicación educativa, con el mismo tipo de contenido sugerido para el sector educativo.

Para los contextos regionales, específicamente se puede decir que en el municipio de Salvador Alvarado, Sinaloa, el sector salud —a través de sus campañas de planificación familiar, así como de un control casi individual de las mujeres mediante una promotora comunitaria, perteneciente a ese municipio— tiene un gran peso en el comportamiento sexual y reproductivo de las mujeres, lo que no sucede con la Iglesia católica, que no tiene ninguna fuerza en este sentido, además de tener una posición poco conservadora en cuanto a estas temáticas se refiere.

De las tres regiones analizadas, este municipio de la región noroeste del país es en el que la sexualidad femenina y la nupcialidad se viven con menos restricciones, tanto porque el placer ya hizo su aparición y no vinculado sólo al amor a la pareja o a la posibilidad de complacerla, sino pensando en una gratificación física y como un deseo propio, y también porque la posibilidad del uso de la metodología anticonceptiva es un hecho, lo que permite a las mujeres separar la vivencia de la sexualidad de la procreación. También les posibilita tener un gran margen para disfrutar de la relación sexual sin estar pensando que en cada relación están en riesgo de embarazarse; esa tensión entre placer y peligro de la que hablaba Vance (1989: 2).

Esta valoración de la sexualidad pareciera muy acorde con los elementos del contexto, que refieren a esta región como la más “desarrollada” de las tres, tanto en términos económicos y sociales como políticos y culturales. Esto se refleja en el discurso de los diferentes agentes institucionales, tanto los del sector salud, los del sector educativo y es de resaltarse el de la Iglesia, que aludieron en sus discursos a varios elementos que podrían considerarse de avanzada en estos temas. La permisibilidad del placer sexual por igual entre varones y mujeres, la posibilidad del uso de metodología anticonceptiva sin culpas y sin ocultarlo; aunque habría que mencionar las limitantes —en el sector educativo— que consideran al tema de la sexualidad sólo en términos biológicos.

Por otra parte, la Iglesia católica, predominante en el estado de Guanajuato, tiene la postura más rígida de las tres regiones de estudio: la sexualidad femenina debe estar sometida a los designios de la procreación, es decir, la sexualidad en aras de la reproducción, nunca fuera de ella. Buscar a la sexualidad como un placer o como un acercamiento hacia la pareja es considerado “pecado o egoísmo”, es alejarse de Dios.

Tomando en cuenta la tradición religiosa de la región en la que se ubica el municipio de San Luis de la Paz, Guanajuato, que tiene como antecedente la Guerra Cristera, no es de extrañarse la sanción de la Iglesia en torno a la anticoncepción; sin embargo, pareciera que los fuertes movimientos migratorios laborales han introducido un elemento de cambio al menos en lo que a sexualidad se refiere; no obstante, el atraso de este municipio en lo que a condiciones económicas atañe, las hace sentir la necesidad de reducir el número de hijos, por la manutención de ellos. Todo lo anterior las sostiene en un conflicto permanente, fomentado por las posturas institucionales de la Iglesia y de la misma comunidad, que son activamente represivas en cuanto al uso de la tecnología anticonceptiva, y que por otra parte el sector salud se las promueve.

El municipio Las Margaritas, perteneciente al estado de Chiapas, ubicado en el sureste del país, era de los tres municipios en estudio el que vivía en las peores condiciones de pobreza y marginación. Tenía un alto índice de población indígena de la etnia tojolabal, y parte de ella se había adherido a las prácticas de la religión

protestante. Su principal actividad económica era la agrícola, poco tecnificada y de tipo tradicional; la propiedad de la tierra era ejidal y comunal.

Estas características, unidas a otros elementos, hacían que el comportamiento sexual de las mujeres se viviera en forma silenciada, reprimida, poco placentera y ligada en gran medida al deber conyugal, incluso ocasionalmente con componentes de violencia.

Un factor fundamental en las prácticas y vivencias sexuales de las mujeres de este municipio era el elemento comunitario, que si bien no era el único, pareciera ser de los más importantes, ya que controlaba sus decisiones en aras de las costumbres y jerarquías establecidas en la comunidad.

La tenencia de la tierra grupal y comunitaria, aunque parecía no estar asociada a su comportamiento reproductivo, tiene una fuerza tal que a las mujeres, al no tener acceso a ella y siendo ésta el elemento para su sobrevivencia, no les permitía vivir más que en conyugalidad, porque por parte de sus antecesores no tienen derecho a heredarla. Esto fue confirmado por un agente del sector educativo.

La Iglesia protestante les abre la posibilidad de regular su fecundidad con métodos tradicionales a través del control de su cuerpo. Por su parte la escuela y el acceso a los servicios de salud permitieron que las mujeres tuvieran contacto con agentes externos a su comunidad y a otras formas de pensar y actuar y percibir el mundo.

Una posible explicación a lo antes mencionado sea la casi nula escolaridad de las mujeres en Chiapas y la influencia de la religión protestante, y habría que pensar en el importante componente étnico tojolabal, que le imprimía a los grupos pertenecientes un fuerte lazo comunitario y de gran censura para sus comportamientos sociales y familiares, incluidos los de tipo sexual.

Para el caso de Sinaloa, existían más elementos para sugerir posibles hipótesis sobre la presencia del disfrute en la relación sexual; la mayor movilidad espacial de la población, aunque fuera temporalmente; las parejas de las mujeres migraban a Estados Unidos, lo que tal vez, por el contacto de ellos allá, se produjo un cambio de ciertos patrones sexuales; en este sentido habría para el futuro una posible línea de investigación a explotar, teniendo en cuenta las valoraciones y comportamientos masculinos y su relación con la migración.

Otro elemento quizá sea la casi nula presencia de la religión a diferencia de Chiapas y Guanajuato, lo que no le imprime la premisa de que la sexualidad era para la procreación.

En el caso de Guanajuato una probable explicación se refiere a que, al igual que en Sinaloa, existían ciertos movimientos migratorios laborales de las parejas de las mujeres, que por lo mismo mencionado habrían modificado el comportamiento sexual, aunque aquí sí discordaba una cuestión, y era la que involucra a la fuerte presencia de la religión católica, que tanto pesa en las mujeres.

Dicho peso enorme del catolicismo sí es muy notorio en Guanajuato cuando se trata de regular la fecundidad; las mujeres, tanto las mayores como las jóvenes —aunque estas últimas en menor medida— consideran a instancias de los representantes de la Iglesia, de la comunidad en general, de sus parejas, de sus suegras y de sus madres, que el uso de la metodología anticonceptiva era un pecado, y que ellas debían “tener los hijos que Dios les diera”. Esto no sucedía en Sinaloa, donde hacían uso frecuente y constante de la anticoncepción por motivos referidos sobre todo a factores de pobreza y por cuestiones de salud, fomentado en gran parte por las campañas de planificación familiar; en Chiapas, si bien la religión protestante, no permite una sexualidad más placentera, sí hacía más flexible la regulación de la fecundidad porque no la condenaban, y además les da una mayor disciplina para el control de sus cuerpos, lo que pareciera ser potencialmente un mayor disfrute de su sexualidad, al permitirseles separar esta última de la reproducción.

Referencias bibliográficas

- Ashford, Lori (1995), “Nuevas perspectivas sobre población: lecciones aprendidas en El Cairo”, en *Boletín de Población*, vol. 50, núm. 1, Population Reference Bureau Inc., marzo.
- Bourdieu, Pierre (1989), “Prólogo. Estructuras sociales y estructuras mentales”, en Pierre Bourdieu, *La nobleza de Estado, Grandes Écoles y espíritu de cuerpo*, París, Minuit.
- Campusano Volpe, Felipe (1981), “Althusser, la sociología y la educación”, en Guillermo González y Carlos Alberto Torres (coords.), *Sociología de la educación*, México, Centro de Estudios Educativos.
- Díaz Barriga, Ángel (1992), “La entrevista a profundidad”, en *Tramas*, UAM-Xochimilco. *Conciencia Latinoamericana. Sexualidades* (2001), “Editorial”, vol. XIII, núm. 3, septiembre, p. 1.
- Figueroa, Juan Guillermo (1995), “Aproximación al estudio de los derechos reproductivos”, en *Reflexiones. Sexualidad, salud y reproducción*, Programa de Salud Reproductiva y Sociedad, México, El Colegio de México, año I, núm. 8.
- Foucault, Michel (1977), “Nosotros los victorianos”, en Michel Foucault, *Historia de la sexualidad*, 1, *La voluntad de saber*, México, Siglo XXI, pp. 7-22.
- Hurst, Jane (1992), *La historia de las ideas sobre el aborto en la Iglesia católica*, México, Católicas por el Derecho a Decidir.
- Lagarde, Marcela (1993), *Los cautiverios de las mujeres: Madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, Coordinación General de Estudios de Posgrado, Facultad de Filosofía y Letras, UNAM.
- Laumann, E., J. Gagnon y R. Michael (1993), “A Sociological Perspective on Sexual Action”, ponencia presentada en Conference on International Perspectives in Sex research, Río de Janeiro, Brasil, 22 al 25 de abril.

- Mejía, María Consuelo (2001), "Derechos sexuales y reproductivos: Para elevar la calidad de vida y promover la justicia social", en *Conciencia Latinoamericana. Sexualidades*, vol. XIII, núm. 3, septiembre, pp. 5-7.
- Nájera, Alma, María Blanca López, Úrsula Zurita, Bertha Aparicio, Angélica Evangelista e Isaura Ortiz (1995), "Valoración de la maternidad. Ejercicio sexual y comportamiento reproductivo. Estudio en tres áreas rurales de México (reporte final de investigación)", México, Secretaría de Salud/OMS, mimeografiado.
- *et al.* (1998), "Maternidad, sexualidad y comportamiento reproductivo. Apuntes sobre las identidades genéricas", en Juan Guillermo Figueroa (comp.), *La condición de la mujer en el espacio de la salud*, México, El Colegio de México, pp. 275-305.
- Paulo VI (1968), *Encíclica Humanae Vitae*.
- Pío XI (1930), *Encíclica Casti Connubi*.
- Penn, P. (1982), "Interrogatorio circular", en *Family Process*, vol. 21, núm. 3, septiembre.
- Rodríguez, Gabriela, Ana Amuchasteguí, Martha Rivas y Mario Bronfman (1985), "Mitos y dilemas de los jóvenes en tiempos del sida", en Mario Bronfmann *et al.*, *Sida en México. Migración, adolescencia y género*, México, Conasida/Información Profesional Especializada.
- Szasz, Ivonne (1995), "El estudio de la sexualidad en México: una búsqueda necesaria para abordar problemas de salud reproductiva", en *Salud Reproductiva y Sociedad*, año II, núm. 5, Órgano Informativo del Programa Salud Reproductiva y Sociedad, México, El Colegio de México, pp. 3-12, enero-abril.
- Rance, Susana (2001), "Ciudadanía sexual", en *Conciencia Latinoamericana. Sexualidades*, vol. XIII, núm. 3, septiembre, pp. 13-17.
- Salles, Vania y Rodolfo Tuirán (1995), "Dentro del laberinto. Primeros pasos en la elaboración, una propuesta teórico-analítica para el Programa de Salud Reproductiva y Sociedad de El Colegio de México", en *Reflexiones. Sexualidad y salud reproductiva*, pp. 1-47.
- Vance, Carole (1989), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución.
- (1997), "La antropología redescubre la sexualidad. Un comentario teórico", en *Estudios Demográficos y Urbanos*, vol. 12, México, El Colegio de México, pp. 101-128.
- Weeks, Jeffrey (1998), *Sexualidad*, México, Paidós/Género y sociedad/UNAM/PUEG.

Performance e incertidumbre: la pornografía *amateur* en México

Héctor Daniel Guillén Rauda
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

Resumen

Comúnmente se emplea el término pornografía de forma genérica, englobando sus diversas manifestaciones. Pero en la medida en que nos posicionamos en ámbitos locales, los contextos dan cuenta de particularidades que influyen de manera importante en su constitución. Con el objetivo de comprender estas especificidades, se propone que el concepto *performance* puede resultar particularmente útil como herramienta para su análisis. Concretamente se abordan las incertidumbres que el proceso de producción de pornografía *amateur* de una editorial mexicana origina en las personas que representan el papel de actores pornográficos en el momento de enfrentarse a la realidad del contexto: *el ser visto por terceros, el verse a sí mismo y el seguir un guión pornográfico*. Asimismo se argumenta que, si bien dicho proceso los sumerge en una relación de poder, sus acciones y su significación les permiten vivir la experiencia pornográfica y hacerla placentera, momento en el que se expresa su agencia.

Palabras clave: *performance*, agencia, sexualidad, género, "mostrar actitud".

Abstract

Pornography is commonly used as a generic term that compasses a variety of Phenomena. But when is seen embedded in a local perspective, the different contexts outline some particularities that have a major influence on its constitution. In order to understand all these characters, we suggest the concept of *performance* as a useful analytical tool. In particular, we focus on the uncertainties within the process of making Mexican amateur pornographic productions where the sub-jects assume pornographic roles while facing the reality of the context: *being observed by others, observe their own performances and following a pornographic script*. We also state that, although this process is immerse in power relations, their actions and their meanings allow them to live a pornographic experience that empowers its agency while it make it pleasurable.

Keywords: performance, agency, sexuality, gender, "show attitude".

Introducción

La pornografía es un fenómeno social en constante cambio. Su amplitud y complejidad aparece ante nosotros de manera abrupta, retándonos constantemente a seguirle el paso. Son incontables los esfuerzos realizados desde distintas disciplinas a fin de comprender su especificidad moderna, a saber, un producto de consumo de masas centrado en generar la estimulación sexual de los consumidores. Generalmente se ha empleado este término de forma genérica, englobando a sus distintas manifestaciones. Pero en la medida en que nos posicionamos en ámbitos locales, los contextos dan cuenta de particularidades, que influyen de manera importante en su constitución.

En el texto que aquí presento encuentro que el concepto *performance*, en los dos niveles propuestos por Diana Taylor¹ (2003, *apud* Ayora, 2014: 64), como objeto de estudio, es decir, los eventos, y como enfoque metodológico que permite analizar dichos eventos como *performance*; reconociendo su carácter de práctica incorporada puede ser una herramienta útil para el análisis de las especificidades en torno a dicho fenómeno social. Para ejemplificar lo anterior, y que al mismo tiempo constituye un acercamiento distinto al tema, abordaré algunos aspectos del proceso de producción de pornografía *amateur* de la editorial Matlarock, una productora de pornografía mexicana que genera incertidumbre en aquellos que representan el papel de actores pornográficos en el momento de enfrentarse a la realidad del contexto, como el "ser visto por terceros" y el "verse a sí mismo" durante la ejecución del guión pornográfico. De igual forma argumentaré que, si bien dicho proceso los sumerge en una relación de poder respecto a los productores de esta editorial, sus acciones, y la significación que le otorgan, les permiten no sólo sobrellevar la situación, sino hacerla placentera, instante en el que se expresa su agencia.

Los datos etnográficos en que se sustenta esta reflexión provienen del trabajo de campo que realicé durante cuatro años para mi investigación de doctorado en Ciencias Antropológicas,² periodo en el que registré el proceso de producción de pornografía *amateur* de la editorial Matlarock, en el Distrito Federal, y en el que tuve la oportunidad de entrevistar minuciosamente a los productores y a seis actores pornográficos (tres hombres y tres mujeres), así como observar el proceso en su

¹ A partir de la relación entre el *performance* y las situaciones de desigualdad colonial, esta autora considera que "los *performances* funcionan como actos vitales de transferencia, transmitiendo conocimiento social, memoria y un sentido de identidad mediante comportamientos reiterados o, como Schechner ha llamado, 'conducta dos veces actuada (*twice-behaved behavior*)'" (Taylor, 2003: 2-3, *apud* Ayora, 2014: 64). Su multidimensionalidad permite un acercamiento a la conectividad de múltiples dimensiones y acceder a los distintos sentidos inscritos en el *performance*.

² Programa de Posgrado en Ciencias Antropológicas, México, UAM-Iztapalapa, 2009-2013.

conjunto, que abarca desde el reclutamiento de los actores mediante los *castings*, la filmación de las escenas sexuales, el proceso de edición y los distintos medios de promoción y comercialización de sus productos.

Desarrollo

La editorial Matlarock surgió en 2009 como una estrategia para producir y comercializar pornografía de manera legal. Sus productos se distribuían en los puestos de periódicos y revistas bajo la denominación Tlahuicole Films. En términos generales se trataba de una minipublicación que incluía un DVD con una escena sexual de casi 30 minutos, así como una sección de contactos en donde los lectores podían publicar sus datos personales para posibles encuentros sexuales ocasionales con otros consumidores. A partir de 2013 comenzaron a operar en formato electrónico, aprovechando todas las ventajas que brinda Internet, sobre todo la reducción en los costos de producción e impuestos, así como abarcar a un público más amplio y diverso.

Desde un principio los socios de la editorial Matlarock establecieron los parámetros de sus producciones, pornografía *amateur*, con el argumento de que deseaban mostrar lo que las personas "comunes y corrientes",³ aquellas que no pertenecen al ámbito pornográfico, realizaban en la intimidad sexual. En este punto es necesario hacer un breve paréntesis para explicitar qué se entiende por pornografía *amateur*, la cual surge del proceso de la expansión de la comercialización del sexo, en el que, de acuerdo con McNair (2004), se conjuntan el empleo del sexo con fines comerciales, los avances tecnológicos y la participación de actores no profesionales en la industria sexual. Las innovaciones tecnológicas han tenido gran influencia en la aparición de este género y su desarrollo. Éstas han comportado cambios en la manera en cómo se produce, en quiénes la producen, y en cómo y quiénes la consumen. Súbitamente cualquiera podía transformarse en pornógrafo y producir material de carácter sexual para su consumo personal, así como para compartirlo o venderlo entre aficionados, originando y posibilitando el deseo de los consumidores por ser actores pornográficos.

En palabras de Yehya (2004: 201), la pornografía *amateur* va en contra de los ideales de belleza dominantes de la pornografía *mainstream*, en tanto que los actores que aparecen no se adecuan a los estereotipos imperantes, entre los que destaca la potencia sexual. La razón principal de su éxito radica en que estos filmes prometían el elemento máspreciado para los fanáticos del género: la veracidad.

³ Con este término me refiero a que dichas personas no son actores pornográficos profesionales, o que no pertenecen a la industria del sexo. Si bien esta categoría puede ser ambigua, la forma en que la concibo está sustentada por el contexto en que se inserta, así como por los postulados de autores como McNair (2004) y Yehya (2004), y por la manera en que los propios productores y los actores pornográficos de la editorial Matlarock la definen.

No obstante, hoy día es necesario diferenciar entre dos concepciones sobre la pornografía *amateur*. Por un lado encontramos todos los videos protagonizados y filmados por personas que no tienen vínculo con la industria pornográfica, en la intimidad del hogar y sin aspiraciones comerciales; por otro lado, un tipo de producciones semiprofesionales y profesionales de videos comerciales, en los que aparecen auténticos actores *amateur* y/o modelos profesionales simulando ser *amateurs*. Sin duda se puede clasificar a las producciones de la editorial Matlarock en el rubro de la pornografía *amateur* comercial. Primero por tratarse de un proceso de producción encaminado a la comercialización, y segundo porque quienes representan los papeles de actores pornográficos deben seguir un guión.

Ahora bien, bajo la consigna de producir pornografía *amateur* se ocultan importantes elementos. Primero, la realidad de la producción pornográfica mexicana, donde no se cuenta con la infraestructura para competir con los grandes consorcios internacionales, lo que les permite justificar la calidad de sus producciones. Segundo, ligado a lo anterior, afirmar que brindan la oportunidad de realizar sus fantasías sexuales a cualquiera, sin importar que sus características físicas no se apeguen a los estándares de la pornografía *mainstream*, desdibuja el hecho de que es una estrategia más para reducir los costos de producción. A los actores hombres no les otorgan ni un peso por escena sexual filmada; tan sólo la oportunidad de participar en ésta, mientras que a las mujeres se les da un pago mínimo, que oscila entre los 1 500 y 3 000 pesos, dependiendo de sus habilidades y de lo que estén dispuestas no tanto a hacer, sino a lo que se dejen hacer, en términos sexuales.

Para obtener a quienes representan los papeles de actores y actrices realizan *castings* al público en general, los cuales anuncian en sus productos. Para los hombres, éste consiste en masturbarse hasta lograr la erección del pene, y después se les toma una fotografía con la parte genital al descubierto. En el caso de las mujeres, antes se les pedía que se desnudaran progresivamente mientras eran filmadas y/o fotografiadas. En la actualidad procuran filmar una pequeña escena sexual con éstas, en palabras de los productores, porque a la hora de la grabación de la escena sexual algunas no actuaban de acuerdo con lo requerido.

Si bien los productos de la editorial Matlarock están debidamente registrados ante la Secretaría de Gobernación, en México se regula la presentación del producto que será comercializado, no así el proceso de su producción, lo que da a los productores un campo de acción muy amplio, donde se gestan múltiples relaciones de poder. El *casting* y la filmación de la escena sexual son *actos performativos* en los que éstas se visualizan y materializan, debido a que las personas deben realizar un *performance pornográfico*, dictada por los productores, y que representan los momentos en que se enfrentan a la realidad del contexto de la producción de pornografía. Y aun cuando son los instantes en que se ponen en tela de juicio las significaciones previas que sustentan sus fantasías y les generan incertidumbres que

influyen directamente con la ejecución de su *performance*, su agencia les permite no sólo sobrellevar la situación, sino hacerla placentera.

Ambos conceptos, *performance* y agencia, son fundamentales para analizar esta situación. Siguiendo a autores como Goffman (1981), Herrera y Soriano (2004) y Díaz Cruz (2008), entiendo al *performance*⁴ como un hacer mediante el cual se describen acciones que están siendo ejecutadas en sitios específicos. Al mismo tiempo remiten a *performances* concluidos, olvidados y vueltos a recobrar, dado que “El performance siempre implica una profundidad temporal, alguna relación entre presente (realización del acto), pasado (la memoria) y futuro (efecto performativo)” (Johnson, 2014: 13). En éstos, la expresividad del individuo, su capacidad de producir impresiones, involucra dos tipos de actividad significativa: la expresión que *da* y la expresión que *emana* de él. Y el observador dispone de una doble cara de lectura. Además de reconocer el sentido intencional atribuido por el actor, puede captar los aspectos y comportamientos sintomáticos, inconscientemente vislumbrados, que permiten integrar su interpretación de la acción del otro, acción que puede —y debería— ser entendida como la articulación entre entidades muy diversas, en donde se incluye tanto a actores humanos como a actores no-humanos (Latour, 2008).

De acuerdo con José Enrique Ema López (2004: 03), “La acción se produce en la emergencia de un acontecimiento que incorpora novedad ante un trasfondo de sedimentaciones que funcionan como su condición de posibilidad”. Esta forma de entender a la acción pretende un distanciamiento de los determinismos estructurales y subjetivistas que colocan ya sea a la estructura o al sujeto como fundamento y origen de la acción. Ésta no puede ser entendida como el despliegue de ningún tipo de racionalidad última, dada por la estructura o por el sujeto, sino como el anudamiento en un acontecimiento de condiciones de posibilidad, otorgada por el trasfondo, que abriría nuevas condiciones de posibilidad. Ahora bien, las condiciones que permiten la presencia del individuo provienen de un contexto normativo. Pero el hecho de que éste se encuentre constituido de redes prácticas de significación con efectos normativos no implica que esté determinado con base en las reglas que lo generan. En dicho sentido coincido en que esta capacidad de acción se refiere a la posibilidad de actuar, pero considero que no está encaminada necesariamente a modificar las reglas precedentes, por lo menos para el caso que presento aquí, como se verá más adelante.

Esta capacidad de acción no es una propiedad del sujeto, sino un producto de relaciones (Ema López, 2004). Debemos pensar a la acción no como lo que alguien o algo actúa o hace, sino como lo que hace que algo o alguien actúe. Por

⁴ El concepto *performance* tiene una multiplicidad de acepciones dependiendo de las disciplinas y los intereses de los autores. Para una introducción a la pluralidad de enfoques, véase Hamera y Madison (2006).

ejemplo, las controversias e incertidumbres que la misma red pornográfica, no sólo entendida como actor no-humano, sino como una industria cultural (Guillén, 2013) suscita.

Respecto a la agencia, Anthony Giddens (1986, *apud* Ema López, 2004: 15) emplea este término en lugar de acción para subrayar cómo la ejecución de esta última se refiere más al poder que a la intencionalidad del agente. Ema López (2004: 16) matiza la idea de capacidad como posibilidad, un poder hacer, y no como un volumen de almacenamiento, como si la agencia se acumulara en un depósito que sería liberada en la ejecución de la acción. De esta forma, la agencia se refiere a una potencia para la acción, pero no como el despliegue de algo ya determinado y programado, sino a la introducción de un efecto no determinado a la incorporación de novedad en el contexto normativo. Si el movimiento de la potencia del acto estuviera restringido a una ley última no habría entonces potencia, no habría posibilidad. Esto es, cuando se habla de posibilidad se hace alusión a un camino que puede o no ser recorrido.

Estos postulados originan una nueva problemática debido a que me es imprescindible referirme a la intencionalidad. Por ello planteo que la intencionalidad y la agencia no son necesariamente excluyentes. Incluso la primera constituye uno de los elementos que configuran a la segunda (Díaz Cruz, comunicación personal, 2013); la intencionalidad no es externa a la agencia, como tampoco lo son los motivos ni las razones para actuar, las emociones, los intereses o los deseos. La agencia emerge y se expresa en y a partir de las acciones, mientras que la intencionalidad se expresaría en los deseos de los individuos, un deseo de ser productores de pornografía y/o de convertirse en actores pornográficos y/o actrices pornográficas.

Profundicemos ahora en las incertidumbres que genera para las personas “comunes y corrientes” enfrentarse a la realidad del proceso de producción, para lo cual es necesario comenzar hablando de su incursión en este ámbito y lo que los motivó. Su ingreso, si bien puede presentar matices, tiene un patrón generalizado. En primer lugar hacen contacto con este tipo de materiales como consumidores, lectores de la minipublicación o su asistencia a la exposéx *Sex & Entertainment*;⁵ después participan en los *castings*, donde algunos son seleccionados, y finalmente tienen la oportunidad de convertirse en actores pornográficos en el momento de la grabación de la escena sexual. Este deseo por ser partícipes de la industria pornográfica los sumerge en una relación de poder, dado que los productores, al ser los propietarios de los derechos, controlan el acceso o no a este ámbito, lo que les permite manipular a todos los interesados en convertirse en actores pornográficos. Esto se visualiza claramente durante los *castings* y/o en la filmación de la escena sexual, donde además de dictar los lineamientos a seguir, realizan una evaluación

⁵ La editorial Matlarock ha participado en la expo-sexo *Sex & Entertainment*, celebrada en el Palacio de los Deportes del Distrito Federal, México, en cuatro ocasiones consecutivas, de 2009 a 2012.

del *performance pornográfico* de los participantes. En ambos procesos, *actos performativos*, los aspirantes deben cumplir con las expectativas de los productores.

Entonces, hay que considerar la manera en que en este contexto las personas se presentan y presentan su actividad ante otros, y la forma en que procuran guiar y controlar la impresión que los otros se forman de éstas, así como las cosas que pueden o no hacer en su actuar, y sobre todo la evaluación del *performance pornográfico* por parte de los productores de la editorial, que son quienes tienen la última palabra. Los productores piden a los participantes que realicen ciertas actividades, “mostrar actitud”, una etnocatégoría que constituye un *enunciado performativo*, un proyectil verbal, para el cual su significado siempre está estructurado por el contexto desde donde se piensa (Díaz, 2014: 73). Es decir, en éste se condensan las significaciones que tienen los productores de la conducta sexual en el ámbito pornográfico —*amateur* en este caso—, y que dan por supuesto que coinciden con las que tienen quienes representan el papel de actores pornográficos en sus producciones.

En los hombres “mostrar actitud” se traduce en lograr la erección del pene, mientras que en las mujeres en que tengan la capacidad de mostrarse dispuestas y activas sexualmente. Tal como señala Butler (1998, *apud* Johnson, 2014: 17), observamos que uno de los efectos del *performance* es el género. *Performativamente*, el *casting* pornográfico y la filmación de la escena sexual construyen, reproducen y naturalizan cierto tipo de masculinidad y feminidad, donde los atributos sexuales aparecen como inherentes a los sujetos. Esto se manifiesta claramente en discursos y acciones, enunciados y *actos performativos*, que más allá de concretar la ilusión liberadora de los imperativos del modelo sexual heteronormativo característica del porno, refuerzan la naturalización de los cuerpos, constriñendo a los actores, y sus actos, a los estereotipos de género imperantes. Sin restar importancia analítica a esta diferenciación, también es factible argumentar que en el proceso ambos son transformados en objetos sexuales intercambiables, dado que lo importante para los productores son los diversos segmentos corporales cargados de una significación sexual, al grado de constituirse como actores no-humanos.

Los individuos hacen todo lo posible por *mostrarse* de acuerdo con lo requerido. En su actuar procuran *dar* una expresión de sí mismos, empleando símbolos verbales; en este caso un sustituto de éstos, una actitud sexual, tratando de transmitir la información que él y los demás le atribuyen. Precisamente porque una de las características principales del *performance*, junto con su ubicación espacio-temporal, es la dimensión comunicativa de presentación de sí mismo (Herrera y Soriano, 2004: 62). Y su finalidad, como en otros tipos de *performances estandarizados*, es transmitir la idea de que su ejecución es fácil, natural y espontánea (Vargas, 2014: 52).

Pero los productores, en tanto observadores, perciben también las expresiones que *emanan* de los participantes, las cuales pueden calificarse como negativas o positivas y que corresponden a un amplio rango de acciones que se atribuyen como sintomáticas del actor, considerando probable que hayan sido realizadas por razones ajenas a la información transmitida de esta forma. Es decir, la “fachada personal” (Goffman, 1981: 14), la dotación expresiva de tipo corriente empleada intencional o inconscientemente por el individuo durante su actuación. Mediante el registro del proceso de producción de la editorial Matlarock en varias ocasiones fue posible observar que los participantes, durante la ejecución de su *performance pornográfica*, procuraban que su actuación estuviera acorde a una estética del exceso (Díaz, 2014: 78) característica de este tipo de producciones, adoptando actitudes y posiciones sexuales que rozaban con la falsedad, lo que indica, por otra parte, la existencia de límites, la necesidad de un mínimo de verosimilitud. E independientemente de todos los esfuerzos que hagan por lograr que su actuación sea la adecuada, el principal factor está determinado por “mostrar actitud”, de acuerdo con los parámetros de los productores.

El otro aspecto importante para nuestro análisis se relaciona con los elementos que motivaron su incursión a este ámbito. Entre ellos encontramos la búsqueda por algo nuevo en términos sexuales, una cuestión económica o el cumplir una fantasía sexual, siendo este último el más importante. Ahora bien, de acuerdo con Barba y Montes (2007), la pornografía para el consumidor es una revelación, aquella que no se puede ver sin lujuria, sin inquietud y sin miedo. Si la persona está predispuesta a esta revelación es porque ha investido a la pornografía de la autoridad para otorgársela y porque el sujeto mismo se ha predispuesto a recibirla, un autoconvencimiento de que esa posibilidad puede materializarse. En suma, estamos hablando de la pornografía como generadora del deseo, de fantasías.

El acontecimiento pornográfico, o como lo denominan estos autores, “la ceremonia porno”, es el compromiso que se genera entre el observador de pornografía y las revelaciones que ésta le otorga, provocando la excitación, elemento sin el cual dicho acontecimiento no es posible. Podemos decir, entonces, que la pornografía es una experiencia individual, dado que las revelaciones son distintas para cada uno, lo que les permite identificarse con uno u otro género de este tipo de producciones, así como su preferencia. En este punto es importante destacar que el consumo previo de pornografía —directo o circunstancial— de los individuos que desean o se han convertido en actores pornográficos de la editorial Matlarock ha sido en principio de producciones “gringas o americanas”, con un determinado estereotipo de belleza y potencia sexual. Con este *corpus* de representaciones simbólicas, que sustenta sus fantasías sexuales, emprenden la aventura de convertirse en actor pornográfico o actriz pornográfica. Aunado a ello, se ven envueltos en el engaño terminológico detrás de la pornografía *amateur*.

Cuando el aficionado al porno amateur dice preferirlo al convencional porque es más real cae en definitiva en un engaño terminológico. Confunde, sencillamente, el realismo con lo real. Cree ver lo real sólo porque la representación es más realista. Y sin embargo, sumergido en su engaño, no deja de estar cerca del verdadero problema que suscita el porno amateur. Dice ver lo real porque, en el fondo, se dé cuenta o no, es lo real lo que desea ver. Lo que él espera ver, en el fondo, no es una representación más realista (incluyendo aquí también todas las características aparentemente realistas: la fisonomía de los actores, el espacio en que se produce la acción, etc.), sino una representación de lo real, es decir, una no-representación [...]. Esto es, admite que lo que se da es una imagen sometida a los parámetros de la imagen porno, pero quiere a la vez despojar a esa imagen de lo que tiene de convencional pornográficamente (Barba y Montes, 2007: 165-166).

Y esta idea es reforzada por el discurso de los productores cuando mencionan que en sus producciones aparecen personas "comunes y corrientes" realizando frente a una cámara de vídeo lo que harían en la intimidad sexual, con la cual algunos se identifican, e incluso naturalizan. Pero al mismo tiempo les genera una serie de incertidumbres, dado que incursionan por primera vez en el medio, y su consumo previo no se refiere a este género, sino a producciones "gringas o americanas", sustento de sus fantasías. Y la cuestión se torna más complicada, puesto que al realizar su *performance pornográfico* lo hacen bajo un guión establecido por los productores y en el cual éstos plasman lo que constituiría "su" pornografía *amateur*. En este contexto, donde deben ejecutar su *performance pornográfico*, dos son los aspectos con los que deben enfrentarse a fin de llevarla a buen término y que están estrechamente entrelazados: *el ser visto por terceros* y *el verse a sí mismo* al seguir un guión pornográfico.

Yo puedo desear participar en una orgía. Puedo desearlo intensamente como imagen; incluso sé con toda seguridad que verme expuesto a la situación real sería todo menos excitante, y que la realidad abriría frente a mí una cantidad no deseable de inconvenientes no considerados en la imagen pura que en mí tiene el acontecimiento de la orgía. Si la deseo es porque anulo todo lo que en ella hay de no-excitante. No deseo, en realidad, participar en ella, pero sí deseo (y absolutamente) que se produzca. Esto no significa que desee vivirla por procuración, sino que, sencillamente, deseo que se produzca (Barba y Montes, 2007: 49-50).

Sin duda esto también es aplicable para aquellos que se convierten en actores pornográficos para la editorial Matlarock. Sin embargo, a diferencia del consumidor que sólo desea lo que ve en la imagen, mas no por ello que se vuelva realidad, los primeros dan el paso siguiente, donde se encuentran con *aquella cantidad de*

inconvenientes no considerados en la imagen. Entre éstos encontramos el *ser vistos por terceros* manteniendo una relación sexual, la cual puede incluir, además, parejas sexuales desconocidas y/o posiciones corporales no practicadas habitualmente. Uno de los productores expresó esta situación:

Pero te digo, no es un trabajo fácil. Me llega mucha gente que dice “oye, ¿qué necesito, que se me pare? ¡Putá! Eso es facilísimo wey, yo soy un tigre”. Sí, eres un tigre con tu esposa en la casa, con tu amante en el hotel, con la secretaria en su casa, ahí sí eres un tigre, nadie te está viendo. Pero si te están viendo ya diez personas, te están grabando y te están diciendo qué hacer, y hay luces, y hay un desmadre y demás, es bien difícil que se te pare (Héctor Reyes, productor de la editorial Matlarock, 2011).

Como recordamos, uno de los aspectos que sobresalen al realizar un *performance pornográfico* es el deseo de los sujetos por *mostrarse* con las capacidades requeridas, que a fin de cuentas significa *ser vistos por terceros* y que son quienes la evaluarán. Y que esto puede llevar en muchos casos a la sobreactuación, a un fingimiento visible, a una estética del exceso que sobre pasa los límites y pierde verosimilitud, y que puede indicar, en ciertos momentos, aquello que *emana* del actuante, lo que en determinados contextos no siempre es percibido de forma positiva. Esto es a lo que se refiere el productor de la editorial cuando menciona que algunas personas que quieren ser actores pornográficos dicen ser unos tigres, pero que una vez que se enfrentan al contexto se sienten intimidados o exageran sus acciones. Lo que *emana* de ellos con estas actitudes es que no tienen las habilidades requeridas. Lo que, no obstante, constituye al mismo tiempo uno de los momentos en lo que se expresa su agencia, entendida como la capacidad-posibilidad de actuar.

Asimismo, la evaluación del *performance pornográfico* no se concentra sólo en su ejecución, también en las características físicas de los participantes, sobre todo en la forma en que lucen a través de la lente de la cámara. Esto entra en contradicción con la afirmación de los productores de que en sus escenas sexuales no se discrimina a nadie. El discurso que emplean para promocionar sus producciones rechaza los estereotipos de belleza y potencia sexual de las producciones estadounidense, pero en el proceso construyen uno propio, en el que no tienen cabida individuos de edad muy avanzada, que tengan tatuajes que desde su perspectiva resultan “nacós”, perforaciones en la parte genital, principalmente argollas en el pene de los hombres, personas con capacidades diferentes, y, por supuesto, que no “muestren actitud”.

También existe otro aspecto al que prestan mucha atención, y que forma parte de la incertidumbre que les genera *ser vistos por terceros*, específicamente la censura social, donde se presenta igualmente una evaluación de su *performance*

pornográfico, pero desde parámetros distintos. Este punto es interesante, pues su temor no se concentra en si la evaluación será positiva o negativa. En realidad todos aseguran que imperará la desaprobación de sus acciones. Sus preocupaciones giran en torno a la posibilidad de ser reconocidos por familiares y/o amigos, lo que originaría el resultado anticipado. Una de las estrategias que emplean para enfrentar esta problemática, y que en muchas ocasiones forma parte de su *performance pornográfico*, es la despersonalización, para lo cual utilizan pelucas y/o antifaces, principalmente las mujeres.

De forma estrechamente relacionada se encuentra *el verse a sí mismo*. Si una de las dificultades al hablar de porno es *verse a sí mismo viendo* porno, resulta aún más problemático en este caso *verse haciendo* porno. Este proceso constituye, de manera complementaria, un autorreconocimiento y una autoevaluación, que si bien se concentra en la apariencia o las características físicas, también incluye cuestiones relacionadas con la ejecución del *performance pornográfico*. Comúnmente se menciona que el actor porno no se ve actuar, no se ve ser, y esa no visión es lo que envidia el espectador. Sin embargo, la mayoría de éstos mencionan que les gusta observarse ya sea durante la producción del *performance pornográfico* o después, cuando reproducen el material de la escena sexual en la cual han participado, con el objetivo de autorreconocerse y autoevaluarse. Ahora bien, este proceso asimismo les genera incertidumbre a partir del reconocimiento de su propio cuerpo (características físicas) y su actuación. Al percatarse de que ellos mismos no forman parte de las representaciones simbólicas que sustentan sus fantasías —estereotipo de belleza y potencia sexual—, se establecen metas con miras a mejorar en caso de tener oportunidad de participar de nuevo, como someterse a dietas y/o realizar ejercicio para incrementar la masa y el tono muscular, modificaciones corporales que les permitan estar en concordancia con los estándares que se manejan en el ámbito pornográfico. Y considero que de ello se desprende una situación interesante: no se trata ya sólo de *verse a sí mismo* o *ser visto por terceros*, sino de *verse siendo visto*, lo que condiciona e influye en el *dar*, y al mismo tiempo *emanar*, al procurar “mostrar actitud” durante la ejecución del *acto performativo*. Aspecto para nada sencillo, puesto que para lograr su objetivo deben ceñirse a un guión y todo lo que ello implica.

Ya mencioné que el guión está dictado por los productores, y que en éste plasman las representaciones simbólicas de lo que constituiría “su” pornografía *amateur*. En este sentido puede conceptualizarse como un *enunciado performativo*, dado que su fuerza *performativa*, en tanto lenguaje, “depende de la memoria de los participantes, de la repetición, o *iterabilidad* que permite evaluar la eficacia del *performance*” (Johnson, 2014: 13), y que se condensa, la mayoría de las veces, en el “mostrar actitud”, que no es otra cosa que citar otras ocasiones en que el *per-*

formance, en este caso pornográfico, ha sido realizado, respondiendo a un código reconocible (Córdoba, 2003).

De acuerdo con Barba y Montes (2007: 114), el actor porno trabaja en condiciones singulares de cara a su público, dado que no se le pide que represente, sino que encarne de la forma más literal posible, de la única forma posible, en realidad, pues no hay grados de literalidad en el orgasmo: o se tiene o no se tiene. Por ello mencionan que encarnar es un verbo particularmente apropiado, en tanto es la carne del actor porno lo que interesa, su único talento. Esto refuerza el punto de vista de los productores de la editorial Matlarock, sobre todo porque cuando no cumplen con las cualidades/características solicitadas o dejan de ser indispensables pueden ser fácilmente intercambiados. Recordando, en específico, que durante el *performance pornográfico* ello está implicado en el *enunciado performativo* "mostrar actitud", por lo que un pene flácido o la indisponibilidad sexual de la mujer constituyen el principal impedimento para la consecución de sus objetivos.

Estrechamente ligado se presenta el hecho de que durante el *performance pornográfico* deben interactuar sexualmente con personas que son, la mayoría de las veces, desconocidas. En general, cuando se realiza una filmación se les cita en el lugar donde se llevará a cabo, y es donde por primera vez conocen a las personas con quienes participarán en la escena. Este es, quizá, el momento más significativo, el que les genera más incertidumbre, aquel donde la fantasía se derrumba, dado que el imaginario que la sustenta se enfrenta con la realidad del contexto de la producción de pornografía de esta editorial, donde los participantes son personas "comunes y corrientes", las cuales no pertenecen al estereotipo de belleza y potencia sexual presente en "su" pornografía.

A ello se les suman otros dos aspectos que también les generan incertidumbre, pues si bien está presente la idea de que lo único que se le pide al actor pornográfico es encarnar, en este contexto se les pide actuar, en toda la extensión de la palabra. Por un lado, el consumo de pornografía es un asunto íntimo que precisa privacidad. Pero para el actor pornográfico este es un factor secundario, y casi siempre ausente. Tan sólo la presencia de los productores, así como un sinnúmero de espectadores y el equipo de producción, en los que se encuentra la cámara misma, el ojo por excelencia, eliminan este supuesto. Por otro lado, a raíz de las exigencias del público consumidor, y en el entendido de que la pornografía cae en la monotonía muy rápidamente, el ideal inicial de mostrar lo que los individuos realizaban en la intimidad ha tenido que ser reformulado, siendo necesario representar historias aparentemente cotidianas, pero cargadas de un fuerte simbolismo sexual. Esto influye directamente en la ejecución del *performance pornográfico*, puesto que el guión ya no se ciñe a instrucciones respecto a la relación sexual —cosa que también es muy complicada, dado que no se reduce a una única fórmula (Žižek 2009: 17), en tanto producto de representaciones simbólicas—, sino que incluye

diálogos. Además, a diferencia de lo que se piensa, el proceso de la filmación de la escena sexual es largo y tedioso, que puede durar hasta más de cinco horas, periodo en el cual se realizan varios cortes para pedir a los actores que hablen en voz alta para que el audio se capturado adecuadamente o que cambien de posiciones sexuales, lo que resulta particularmente problemático para los hombres, a diferencia de lo que pudiera pensarse de las mujeres, dado que deben mantener un grado de excitación visible, es decir, la erección del pene utilizando un condón.

A manera de conclusión

Tal como he argumentado a lo largo de estas páginas, los conceptos de *performance* y agencia, en tanto que herramientas analíticas, nos han permitido no sólo un acercamiento distinto al fenómeno social de la pornografía, sino la comprensión de aspectos no siempre considerados. Mediante su empleo es posible concluir que para las personas que representan el papel de actores pornográficos y/o actrices pornográficas de la editorial Matlarock la incertidumbre surge en el proceso de *dar* y *emanar*, significado en el *enunciado performativo* "mostrar actitud", dentro de los límites de la verosimilitud pornográfica, con un *corpus* de representaciones simbólicas disímiles al contexto de ejecución del *acto performativo*.

Ahora bien, ante un contexto tan adverso, la pregunta obligada parece ser el por qué se someten a un proceso que les genera tanta incertidumbre, más aún cuando el imaginario de que el ámbito pornográfico representa una fuente de ingresos sustancial está ausente. La respuesta gira en torno a los deseos personales de verse y sentirse como un actor pornográfico, y no uno genérico, sino el yo como sujeto-actor-pornográfico. Ciertamente, en la ejecución del *performance pornográfico* aparecen todos los inconvenientes no considerados en la imagen de lo que constituye "su" pornografía, pero todos afirman que el vivir la experiencia pornográfica les ha resultado placentero, tanto en el plano de la realización personal como en lo sexual. Si bien el *enunciado performativo* "mostrar actitud" delimita lo que puede hacerse o no con base en un conjunto de representaciones simbólicas previas respecto a la sexualidad dentro de lo pornográfico, al mismo tiempo "sirve de telón de fondo a la creatividad y la improvisación" (Vargas, 2014: 57), sobre todo en el proceso del *dar*, donde los individuos intentan convencer a los productores no sólo de que tienen las habilidades requeridas, sino que les son innatas. Esto posibilita que durante la ejecución del *acto performativo* improvisen, empleando estrategias que les permiten sobrellevar la situación, y disfrutarla, momentos en que se expresa su agencia. Entre éstas, tal vez la más significativa es el fingimiento, principalmente fingir excitarse con aquellos con quienes interactúan en la escena, recordando que no corresponden a las representaciones que tienen de la belleza y potencia sexual. Y aun cuando en ocasiones este fingimiento viene explicitado en el guión del *performance pornográfico* cuando los productores piden a los actores

hablar en voz alta para obtener un buen audio o cuando realizan posturas sexuales que pueden no ser de su agrado, debe mantenerse siempre dentro de los límites de la verosimilitud.

Es verdad que los sujetos-actores-pornográficos al realizar un *performance pornográfico*, significado por los productores en el guión y en el “mostrar actitud” en tanto *enunciados performativos*, deben encarnar, pero ello no resta que vivan y signifiquen la experiencia, de manera irónica, en carne propia. Y aun cuando Barba y Montes (2007) mencionan que una fuerza deshumanizadora, abiertamente pornográfica y abstracta es la que empuja al actor pornográfico a la anulación de voluntad, también es un hecho que éstos llegan por su propia “voluntad” con el deseo de vivir la experiencia pornográfica, momento en que se expresa su intencionalidad. Por supuesto que existe un guión que hay que seguir, y desde el punto de vista de los productores estarían cediendo su voluntad al transformarse en simples actores pornográficos (Díaz, 2013, comunicación personal). Pero en el proceso ellos lo disfrutan, por lo que me inclino a pensar que no ceden de manera absoluta. Lo cierto es que, sin importar si el *performance pornográfico* se trata de una actuación, una representación que lleva a cuestras un determinado *corpus* simbólico, los sujetos-actores-pornográficos de la editorial Matlarock la significan de un realismo único.

Referencias bibliográficas

- Ayora, Steffan (2014), “El performance de lo yucateco: cocina, tecnología y gusto”, en *Alteridades. "Antropología y performance"*, año 24, núm. 48, julio-diciembre.
- Barba, Andrés y Javier Montes (2007), *La ceremonia porno*, Barcelona, Anagrama.
- Córdoba García, David (2003), *Identidad sexual y performatividad sexual. Sexual Identity and Performativity*, Barcelona, Universidad de Barcelona.
- Díaz Cruz, Rodrigo (2008), “La celebración de la contingencia y la forma. Sobre la antropología de la performance”, en *Nueva Antropología. Revista de Ciencias Sociales*, núm. 69, julio-diciembre, México, IIJ-UNAM.
- (2014), “Cuerpos desgarrados, vidas precarias: violencia, ritualización, performance”, en *Alteridades. "Antropología y performance"*, año 24, núm. 48, julio-diciembre.
- Ena López, José Enrique (2004), “Del sujeto a la agencia (a través de lo político)”, en *Athenea Digital*, núm. 6, pp. 1-24; disponible en [http://atheneadigital.net/article/view/114/114]; consultado el 29 de abril de 2013.
- Goffman, Erving (1981), *La presentación de la persona en la vida cotidiana*, Buenos Aires, Amorrortu.
- Guillén, Héctor (2013), “Desnudando al porno. Controversias en torno a la comercialización del sexo a través del proceso de producción de pornografía amateur:

- la Editorial Matlarock en México", tesis doctoral en Ciencias Antropológicas, México, UAM-Iztapalapa.
- Hamera, Judith y Soyini Madison (eds.) (2006), *The Sage Handbook of Performance Studies*, Sage Publications Inc.
- Herrera Gómez, Manuel y Rosa María Soriano Miras (2004), "La teoría de la acción social en Erving Goffman", en *Papers*, núm. 73.
- Johnson, Anne (2014), "¿Qué hay en un nombre? Una apología del performance", en *Alteridades. "Antropología y performance"*, año 24, núm. 48, julio-diciembre.
- Latour, Bruno, 2008, *Reensamblar lo social. Una introducción a la teoría del actor-red*, Buenos Aires, Manantial.
- McNair, Brian (2004), *La cultura del striptease. Sexo, medios y liberación del deseo*, Barcelona, Océano.
- Piedra Guillén, Nancy (2004), "Relaciones de poder: leyendo a Foucault desde la perspectiva de género", en *Revista de Ciencias Sociales*, 106, (VI)-107, 2005 (I): 123-141.
- Vargas Cetina, Gabriela (2014), "Interpretación, presentación y representación: modos performativos en la trova yucateca", en *Alteridades. "Antropología y performance"*, año 24, núm. 48, julio-diciembre.
- Yehya, Naief (2004), *Pornografía: sexo mediatizado y pánico moral*, México, Plaza Janés.
- Žižek, Slavoj (2009), *El acoso de las fantasías*, México, Siglo XXI.

Relaciones de poder en la comunicación intercultural entre el médico alópata y la indígena embarazada/familiar en los hospitales públicos de la zona metropolitana de Guadalajara

Yazbeth Pulido Hernández
Universidad de Guadalajara

Resumen

Cuando el médico alópata y la indígena embarazada/familiar se encuentran en la consulta médica se da por hecho que han iniciado un proceso de comunicación intercultural que implica, para uno y para los otros, esfuerzos para comunicarse, comprenderse, dialogar, convencer o negociar durante el encuentro médico. En el marco de los derechos humanos, la relación por parte del médico será cordial y respetuosa de las diferencias. Sin embargo, se aplica una serie de procedimientos de poder que son parte constitutiva de la práctica médica que se cruzan con las categorías de género, cultura y clase social.

Se trata de un avance de la tesis doctoral cuyo objetivo es conocer cómo se presenta la comunicación intercultural en la atención de la indígena embarazada, su familiar y el médico en los hospitales públicos de la zona metropolitana de Guadalajara (ZMG). Se considera la política pública intercultural, la estructura de la institución sanitaria y la relación entre los saberes y prácticas alopáticas e indígenas. Es un trabajo etnográfico realizado entre febrero y septiembre de 2016 como facilitadora intercultural, acompañando a 15 indígenas embarazadas y sus familiares durante el proceso de la atención médica. Asimismo se realizaron entrevistas semiestructuradas a personal médico que les atendió.

Palabras clave: comunicación intercultural, relaciones de poder, disciplina, género, visión del mundo.

Abstract

When the allopathic doctor and pregnant indigenous women/family are in the doctor's office, it is assumed that the process of intercultural communication has

begun implies, for one and the others, efforts to communicate, understand, discuss, convince or negotiate during the medical appointment. In the framework of human rights, the doctor must be courteous and respectful of differences. However a number of procedures that are applied which are a constituent part of medical practice that intersect with the categories of gender, culture and social class.

This is an advance of the doctoral thesis, whose objective is to know how intercultural communication is presented in the care of the pregnant indigenous women, her family and the doctor in the public hospitals of the Metropolitan Zone of Guadalajara (MZG). It considers the intercultural public policy, the structure of the health institution and the relationship between scientific and indigenous knowledge and practices. It is an ethnographic work carried out between February and September 2016 as intercultural facilitator, accompanying 15 pregnant indigenous women and their families during the process of medical care. Semi-structured interviews were also conducted with medical personnel who attended them.

Keywords: intercultural communication, power relations, discipline, gender, worldview.

Introducción

Considerado recientemente como un país pluricultural¹ con 68 pueblos indígenas, la perspectiva intercultural en México ha sido en los últimos años un eje primordial que atraviesa la agenda política del gobierno federal en materia sanitaria. En 2002 —durante el gobierno de la llamada “transición” del ex presidente Vicente Fox— se creó la Dirección de Medicina Tradicional y Desarrollo Intercultural (DMTDI) a cargo de la Secretaría de Salud (SSA), para impulsar una nueva política intercultural en salud bajo el marco de los derechos humanos, el respeto a la diversidad sociocultural y a la equidad de género. Considerada por las mismas autoridades como “una de las innovaciones más trascendentes en el área de salud, toda vez que incorpora en la planeación y oferta de los servicios el concepto y las implicaciones del reconocimiento a la diversidad cultural” (SSA, 2005: 4), sea por el género, la etnicidad o la clase social, entre muchos otros (SSA, 2009: 8-10).

Diseñada principalmente para las regiones indígenas,² las grandes urbes apenas se mencionan un par de ocasiones; sostiene que habrán de eliminarse las ba-

¹ En 2001 se reformó el artículo 2o. de la Constitución Política de los Estados Unidos Mexicanos, lo que implicó reconocer al país como una nación pluricultural sustentada en la existencia de los pueblos indígenas.

² La *Síntesis ejecutiva* en materia de política intercultural en salud, compuesta por seis proyectos, enfatiza su aplicación a regiones indígenas. Para 2008 incorporó el criterio de interculturalidad a las cédulas de autoevaluación a unidades médicas de primer y segundo niveles, que incluye difusión de programas sanitarios en lenguas indígenas, sensibilización intercultural al menos a 60% del personal operativo y directivo, y por lo menos la contratación de un traductor-intérprete por turno. Para la ZMG, a finales de 2015 la SSA contrató a ocho traductores-intérpretes a través del Programa Salud Materno y Perinatal, que envió a hospitales de primer y segundo niveles. Sin embargo, no realizó previamente un diagnóstico

rreras culturales³ “delimitadas por la lengua, las tradiciones y el contexto que en el caso de la atención a la salud, se manifiestan en la organización de los servicios (sistema), en las actitudes del personal de los servicios de salud y en la de los usuarios” (SSA, 2005: 6) y fomentar la llamada “amigabilidad cultural” a través del desarrollo de “competencias interculturales” (SSA, 2005; 2009; Almaguer *et al.*, 2009: 10-12) para interactuar y negociar con personas y grupos culturalmente distintos, a través de la comunicación “respetuosa y eficaz de acuerdo con las múltiples identidades de los participantes, fomentando actitudes de respeto, tolerancia, diálogo y enriquecimiento mutuo, constatando que la verdad es plural y relativa, y que la diversidad puede ser fuente de riqueza” (Almaguer *et al.*, 2009b: 10). La fórmula es simple: si el personal sanitario se vuelve “competente interculturalmente” con base en los derechos humanos y la equidad de género, se podrá “erradicar la discriminación y a veces [el] maltrato en los servicios y espacios institucionales” (SSA, 2005: 4). En consecuencia, habrá satisfacción y aceptación a los servicios médicos académicos.

El parto vertical y humanizado es la gran propuesta del *modelo de atención intercultural del embarazo, parto y puerperio* (Almaguer *et al.*, 2009b: 74-93). Nuevos actores, saberes y prácticas médicas se incorporan al espacio institucional, mismo que también sufre cambios físicos y formativos.⁴ Convencidos de la sinergia,⁵ es decir, de la resolución de dificultades a partir del enriquecimiento de

hospitalario para conocer las necesidades de la población y la reconstrucción de este personal para 2017 no está resuelta. Se sabe de capacitaciones en línea y presenciales exclusivamente para personal que labora en la SSA, pero los médicos ginecobstetras con quienes se trabajó en campo dicen no conocer qué sucede en materia de interculturalidad en salud, a pesar de que la “pertinencia cultural” está incluida en la NOM-007-SSA2-2016, Para la atención de la mujer durante el embarazo, parto y puerperio, y de la persona recién nacida.

³ La SSA reconoce que las barreras económicas, geográficas y culturales dificultan el acceso a los servicios médicos. Para contrarrestar las barreras económicas creó el Sistema Nacional de Protección Social en Salud o Seguro Popular, con el objetivo de garantizar acceso a servicios médico-quirúrgicos, hospitalarios y farmacéuticos que protegen financieramente a familias no derechohabientes. Para las dificultades geográficas se construyeron pequeñas clínicas y casas de salud en lugares de difícil acceso, y se acercaron servicios sanitarios básicos a través de las caravanas para la salud.

⁴ Se permite el acceso a parteras capacitadas y certificadas, así como a un familiar, cuando la embarazada (indígena o no indígena) lo desee. Y se incorporan al espacio físico otro tipo de inmobiliario que facilita el parto vertical, lo que conlleva la capacitación a personal médico. De hecho, ante la demanda de mujeres que desean un parto en casa, surgieron las Posadas de Nacimiento, espacio contiguo a hospitales con capacidad resolutoria donde puedan tener su parto y vigilar el puerperio en condiciones de seguridad y amigabilidad cultural. Se plantea que en estos sitios se asistan partos normales, para que los hospitales se concentren en partos complicados y emergencias obstétricas. Si estos espacios se localizan en regiones indígenas, se privilegiará la colaboración de parteras tradicionales, pero si se encuentran en regiones no indígenas serán las enfermeras obstétricas y las parteras profesionales quienes colaboraran. Sin embargo, no queda claro cuánto del presupuesto a salud se destinará para estos espacios, quién se hará cargo de ellos, cómo será la contratación laboral de parteras, cuáles son las resistencias formativas de los médicos, cómo se trabajará con ellas, etcétera. Para más información, véase Secretaría de Salud (s/f).

⁵ El proceso intercultural es esquematizado en una línea vertical que avanza en cuatro niveles sobrepuestos: respeto, diálogo horizontal, comprensión mutua y sinergia (Almaguer *et al.*, 2009b: 6-7).

la diversidad, las autoridades sanitarias que han diseñado la política pública intercultural en salud confían en la erradicación de las barreras culturales y de género que dificultan el acceso de las mujeres, indígenas y no indígenas, a los servicios sanitarios y al derecho de decidir sobre ellas (SSA, 2009; Almaguer *et al.*, 2009b: 1-7). Pero para Sesia el parto vertical no equivale a libre decisión por parte de la mujer, y considera limitada la visión intercultural de los lineamientos de dicho enfoque en salud materna, debido a que “ninguno se aplica realmente en los servicios de salud y, en muchos casos, los prestadores de servicios desconocen su existencia” (Sesia, 2015: 112). Sostiene que la diversidad cultural en salud exige reconocer la relación desigual entre el modelo médico hegemónico⁶ y los otros modelos médicos que emplea la población indígena, cuestionar la desvaloración de esos otros saberes y democratizar el sistema sanitario a través de la participación activa de las mujeres (Sesia, 2015: 110).

En consonancia, lo intercultural como proceso permanente de encuentros y comunicación entre personas y grupos culturalmente diversos supone visibilizar el carácter relacional de los interlocutores culturales y su carácter histórico (Grimson, 2001: 29-32). Walsh (2005) incluso ve en ella un evento procesual colmado de tensión y siempre en construcción, no un producto acabado, pero sí una meta por alcanzar, cuyo potencial es transformar socialmente las relaciones humanas, siempre y cuando se trabaje para ello, desmantelando las profundas raíces del poder hegemónico que intenta imponerse social y políticamente, incluso no ocultar las desigualdades como suele hacerse en el discurso político, sino develarlas e intervenir para contrarrestarlas. Para Corona (2013: 26) la interculturalidad aplica para “las diferencias culturales, económicas, ideológicas, generacionales, de género y clase social, etcétera, que en el espacio público luchan por la viabilidad de su mirada del mundo, como campo de lucha por el poder”.

En ese sentido, cualquier relación con el otro es intercultural, y la práctica social del diálogo en el espacio público, donde se encuentran los diversos, constituye un ejercicio democrático y de inclusión, a más de una estrategia para crear espacios que propicien y promuevan la participación de grupos y personas históricamente excluidos para lograr entendimiento y resolución de conflictos que preocupan a unos y otros.

Por otro lado, destacan los manuales elaborados por la DMTDI, compiladores de propuestas y recomendaciones que corren el riesgo de estancarse en el discurso político y la burocracia,⁷ que hablan de modo extraordinario sobre el reconocimiento

⁶ Eduardo Menéndez (1983) retoma la noción gramsciana de hegemonía y subalternidad para aplicarla a la antropología médica. El modelo médico hegemónico monopoliza saberes y prácticas sobre el proceso salud-enfermedad-atención, dotándole de autoridad y poder sobre otros modelos médicos como el indígena, excluyéndole ideológica y jurídicamente, incluso subordinándola.

⁷ Por ejemplo, para “verificar” el criterio de interculturalidad en la acreditación de unidades de salud se

a la diversidad cultural, los derechos humanos, el establecimiento de relaciones equitativas de género y la sensibilización del personal sanitario a través de la adquisición de competencias interculturales. Empero, poco de lo escrito se operativiza y se vigila a través del seguimiento, en buena medida por la falta de presupuesto que responde a los recortes presupuestales al Sistema de Salud y a la imposición avalada por el Estado y otras instancias⁸ al modelo médico hegemónico, que subordina a otros modelos médicos sin que eso signifique eliminarlos (Menéndez, 1983, 1998), lo que contribuye a la desvaloración y persecución sistemática de saberes y prácticas médicas indígenas (Campos, 2015: 45-56), de modo que los actores involucrados aprenden lo decible y no decible en los encuentros comunicativos interculturales. Pero sobre todo responde a la exclusión social perpetuada aún hoy, en el “México incluyente”, a la población indígena. Tampoco discute abiertamente la relación asimétrica y de poder que entabla el personal médico con la indígena embarazada y sus familiares, porque omite reflexionar críticamente sobre categorías de análisis socioantropológicas como la formación disciplinaria del médico y la condición de género que ya han sido estudiadas (Castro, 2014; Castro y Erviti, 2003), a las que habrá que sumar la clase social y la cultura.

Si pensamos la comunicación intercultural en el espacio médico, es posible percatarse del poder que tiene el médico sobre cualquier mujer embarazada, indígena o no indígena, práctica médico-institucional que podría ser calificada de paternalista, asimétrica, jerárquica y autoritaria. Sin embargo, la situación se agrava para el caso de las indígenas embarazadas.⁹ Según Sesia (2015: 112), la violencia obstétrica durante la atención del embarazo y parto en México seguramente se intensifica en los servicios públicos sanitarios que asisten a mujeres pobres, indígenas y/o rurales, sitios donde se debe avanzar en el enfoque intercultural y de género.

El fenómeno migratorio indígena ha transformado las grandes urbes, obligando a las autoridades hacer frente a una serie de problemas políticos y socioculturales que interpelan a repensar la pluriculturalidad, la elaboración y aplicación de políticas interculturales específicas en distintos ámbitos, como la atención de la

debe capacitar en enfoque interculturalidad y de género al menos 60% del personal sanitario por parte de una institución competente. Se supone que al cubrir lo *necesario* con el porcentaje condicionado, automáticamente la calidad de la atención por parte del personal sanitario se resuelve, al menos en términos administrativos y políticos. Pero se conoce de sobra la simulación de acciones, práctica cotidiana y estructural de las instituciones, en la que opera “el fin justifica los medios”. Incluso la no existencia de quejas prueba una actitud de respeto por parte del personal de salud. Sin considerar la poca falta de la cultura de la denuncia y el seguimiento de casos. Para más información sobre la acreditación, véase Secretaría de Salud (2005).

⁸ Universidades, farmacéuticas, medios de comunicación, editoriales, etcétera.

⁹ Históricamente la mortalidad materna ha sido mayor en las indígenas, convirtiéndose en un indicador que manifiesta pobreza, desigualdad e injusticia social entre grupos sociales y regiones. Coneval (2012: 23) ha identificado que la inequidad de los municipios indígenas, con 70% o más de población que habla alguna lengua indígena, tienen una razón de mortalidad materna (R_{MM}) hasta tres veces mayor que los municipios no indígenas.

salud materna. En Jalisco hay dos pueblos originarios, los wixáritaari al norte y los nahuas¹⁰ al sur, pero en su interior también radican otras etnias provenientes de otros estados. Para el caso de la ZMG hay un total de 9 076 121 personas y 25 650 son hablantes indígenas mayores de tres años (INEGI, Censo 2010), lo que corresponde a 0.28% de la población. En el cuadro 1 se aprecia que Zapopan es el municipio con mayor número de etnias e indígenas, siguiéndole Guadalajara y Tlaquepaque, donde prevalecen las poblaciones nahua y purépecha.¹¹

Respecto al número de mujeres indígenas en edad reproductiva, entre los 15 y 44 años de edad, Jalisco cuenta con 16 028. Y en la ZMG vive más de la mitad de esas mujeres (9 215). Despunta Zapopan con 5 099, seguida de Guadalajara con 1 814, Tlaquepaque con 990, Tlajomulco de Zúñiga con 734, Tonalá con 432 y El Salto con 146. El número de hijos vivos que tienen estas mujeres es de 2.5 para Jalisco y 2.47 para la ZMG (INEGI, Censo 2010).¹²

Con lo dicho es posible mostrar cómo la ZMG es un espacio pluricultural, plurilingüístico y pluriétnico en el que confluyen migrantes indígenas provenientes del interior del país y de la entidad, aún cuando la presencia de wixáritaari y nahuas de Jalisco no sea visible en las cifras oficiales,¹³ y que en materia de salud materna, aquella que comprende a la atención médica de la mujer embarazada hasta el puerperio, confluirán distintas lenguas y visiones del mundo en el hospital.

Desarrollo

La atención médica de la indígena embarazada está cruzada por lo ajeno y lo propio, lo tradicional y lo moderno originado en el encuentro de visiones distintas del mundo, materializadas en saberes y prácticas médicas que pueden ser antagónicas y hasta conflictivas, aunque en la vida cotidiana es posible observar una serie de transacciones debido a la expansión del modelo médico hegemónico y a la eficiencia terapéutica científica (Menéndez, 1981, 1983). Por un lado, está el médico formado en el paradigma de la ciencia y la perspectiva biologicista, cono-

¹⁰ Las comunidades nahuas del sur de Jalisco están desapareciendo debido a la migración y la discriminación que repercuten en la pérdida del idioma y tradiciones. El Censo 2010 (INEGI) computó 251 nahuas en los seis municipios del sur donde son originarios y 17 525 wixáritaari hablantes mayores de tres años en los 10 municipios del norte de Jalisco.

¹¹ Es pertinente ser cuidadosos con las cifras oficiales, ya que el criterio lingüístico que emplea el INEGI para computar a la población indígena reduce las cifras reales, sesgadas por la propia negativa de los indígenas a querer hablar o aprender su lengua, principalmente para evitar ser discriminados, además que el contacto y comunicación en español con población no indígena es fundamental para subsistir en la ciudad.

¹² La diferencia del número de hijos nacidos vivos que tienen las mujeres mestizas, hablantes de español, no es significativa. El promedio en Jalisco es de 2.32 y en la ZMG de 2.48.

¹³ La población wixáritaari, según el Censo 2010 del INEGI, contabilizó en Zapopan 197 hablantes huicholes, en Guadalajara 131, en Tlaquepaque 74, en Tlajomulco 26, en Tonalá 64 y en El Salto sólo 4. No obstante, son población asidua a los hospitales públicos de la ZMG, porque viven en la ciudad o son referidos por hospitales de los municipios del norte de Jalisco.

Cuadro 1. Población indígena y etnias establecidas en los municipios de la ZMG

<i>Municipio de la ZMG</i>	<i>Población total</i>	<i>Población hablante de lengua indígena mayor de tres años</i>	<i>Etnias asentadas</i>	<i>Etnias predominantes</i>
Zapopan	1 160 968	12 498	48	Náhuatl, purépecha y zapoteca
Guadalajara	1 404 196	5 575	41	Náhuatl, mixteco y purépecha
Tlaquepaque	5 566 285	3 250	31	Purépecha, otomí y náhuatl
Tlajomulco de Zúñiga	374 357	2 082	29	Náhuatl, purépecha y zapoteca
Tonalá	441 990	1 761	28	Náhuatl, purépecha y mixteco
El Salto	128 325	484	22	Náhuatl y purépecha

Fuente: INEGI, Censo de Población y Vivienda, 2010.

cimiento academicista y globalizado que otorga legalidad y hegemonía al discurso médico, “donde los procesos sociales, culturales o psicológicos son anecdóticos” (Menéndez, 1998: 2). Del otro lado se encuentra la manera en que interactúan las comunidades indígenas con la cultura médica hegemónica, la asimilación parcial y reinterpretación que han hecho de ésta, y la posibilidad de complementariedad de saberes y prácticas médicas, primordialmente como decisión individual al buscar en espacios distintos la atención médico-científica y la indígena debido a la exclusión institucional de la última (Duarte, 2003).

Las principales instituciones sanitarias públicas establecidas en la ZMG corresponden a nosocomios de segundo y tercer nivel de atención, sitios de altísima especialidad médica a la que llegan dos tipos de indígenas embarazadas acompañadas de familiares. Primordialmente se trata de mujeres y familias indígenas establecidas en la ciudad (Sánchez, 2002; Martínez, 2000), que por generaciones han tejido redes sociales entre parientes, para instalarse definitiva o temporalmente en la ciudad sin perder contacto con sus comunidades y costumbres. Las nuevas generaciones han ido olvidando la lengua indígena; apenas la entienden y la hablan cada vez menos, incluso no tienen interés en aprenderla.¹⁴ Las indígenas migrantes

¹⁴ Witsili Lenguas Indígenas Mexicanas, A. C., es una organización no gubernamental que ofrece a población migrante en la ZMG la enseñanza de distintas lenguas indígenas, como el nahua y el wixárika, entre otras.

que acuden al hospital lo hacen porque están certeras que es lo mejor para ellas y los hijos que esperan; reconocen que en caso de ocurrir alguna emergencia, los médicos y la tecnología médica podrían salvarles la vida. Y al menos para las nuevas generaciones, la posibilidad de un parto en casa, como antaño sucedía con las abuelas en el pueblo, es visto como una práctica de riesgo.

Las otras mujeres generalmente son indígenas wixáritaari provenientes de la zona norte de Jalisco, referidas por instancias sanitarias de primer nivel ubicadas en su región o comunidad, que no cuentan con recursos humanos ni técnico-médicos para asistirles, porque su competencia se centra en la promoción y prevención de la salud, y en caso de emergencia obstétrica que ponga en riesgo su vida y la de su hijo, serán trasladadas en helicópteros habilitados como ambulancias y auxiliadas por médicos especialistas que salvaguardan su vida durante ese trayecto; de manera paralela, en esas regiones las parteras tradicionales¹⁵ también buscan disminuir la mortandad materno-infantil; incluso pueden ser la única opción para muchas indígenas. Su demanda ha disminuido por la expansión de servicios médicos, la presencia de pequeñas clínicas donde antes no había, la gratuidad de servicios médicos básicos y las estrategias político-sanitarias para la imposición del modelo médico hegemónico.¹⁶ Lo que de manera general viven las indígenas embarazadas y su familia cuando llegan a los hospitales públicos, independientemente del nivel de atención, es la ausencia de intérpretes-traductores y facilitadores interculturales,¹⁷ que funjan como gestores propiciatorios del diálogo intercultural entre el médico y la indígena embarazada/familiar.

¹⁵ Las parteras tradicionales regularmente mujeres, aunque hay hombres, aprenden empíricamente a través de las abuelas o las madres, o bien "por la misma necesidad" de no contar con clínicas u hospitales. La mujer wixárika pare sola en casa, algunas veces asistida por otras parientes, el esposo o sus hijos cuando no hay nadie más. Las parteras tradicionales se distinguen de las profesionales porque éstas son capacitadas por los Servicios Estatales de Salud, que les otorga una licencia para ejercer su oficio.

¹⁶ Tras la condición de recibir el apoyo monetario del Programa Próspera, la indígena embarazada que vive en la Sierra debe cumplir con las "acciones de corresponsabilidad" para no retirarle el beneficio económico, asistiendo a la consulta médica y talleres comunitarios. Sin que este programa haya reducido la pobreza o desigualdad, se trata más bien de una estrategia político asistencial con la que el gobierno asegura votantes llegado el tiempo electoral. Menéndez ha explicado que el modelo médico hegemónico (MMH) busca la exclusión jurídica e ideológica de los otros modelos médicos operando a través de su apropiación o transformación, que la mayor de las veces concluye en la complementariedad, "porque la organización social, ideológica y político-económico que opera tanto sobre las prácticas médicas, como sobre el conjunto del sistema, tiende a producir, más que la exclusión de los sistemas alternativos, la apropiación y transformación de los mismos a partir de su subordinación ideológica al MMH" (Menéndez, 1981: 98).

¹⁷ El Instituto Nacional de Lenguas Indígenas (Inali) capacita y certifica a traductores intérpretes en lenguas indígenas. El facilitador intercultural es cualquier persona, indígena o no indígena, que participa activamente en los encuentros comunicativos interculturales, propiciando el diálogo respetuoso entre los interlocutores, con el fin de identificar las dificultades de comunicación y potencialidades que impulsan el entendimiento. En términos prácticos el facilitador intercultural, como el diálogo, son puentes interculturales que propician la construcción deliberada de espacios horizontales.

Los médicos asumen que al hablar español, en caso de una indígena embarazada/familiar bilingüe, no es necesaria la intervención de un intérprete-traductor o un facilitador intercultural en salud,¹⁸ minimizando las dificultades de entendimiento mutuo y aumentando los niveles de satisfacción para ambos. Las indígenas embarazadas y sus familiares ignoran que es un derecho constitucional,¹⁹ y ante la ausencia de personal capacitado en interculturalidad dentro de los nosocomios, afrontan solos esta situación. Al trasladar la responsabilidad de la interpretación a familiares bilingües, las autoridades médicas deslindan al Estado de su obligación a garantizar el derecho a tener información en la lengua madre de los indígenas, lo que constituye un acto de discriminación y olvido.

La comunicación intercultural en salud entre el médico-indígena embarazada/familiar, a diferencia de la díada médico-paciente empleada en la bioética, deja en descubierto la condición social de etnicidad, clase social y género, útiles y necesarias para la discusión teórica y metodológica. También se deslinda de la medicalización de la atención del embarazo, propia del modelo médico hegemónico. Y al agregar al familiar, se revela que en el terreno práctico la embarazada, indígena o no, asiste acompañada por algún miembro de la familia, no sólo para acompañarle durante el trayecto y la espera, sino para llegado el momento tomar decisiones en conjunto.

La comunicación intercultural dentro del hospital se da en distintos momentos y escenarios que despliegan la actuación social de los hablantes interculturales, siendo la consulta médica un espacio fundamental en el proceso de la atención médica a la indígena embarazada que culmina con el nacimiento de su hijo. En la consulta médica coinciden los interlocutores para resolver dudas y tomar decisiones, al brindar información y facilitar mecanismos de retroalimentación con el objetivo de entenderse para asegurar las mejores condiciones "médicas" para la indígena y el hijo que espera, y por supuesto prepararse para el parto. Siendo la primera fase del proceso de la atención de la indígena embarazada, debería ser un espacio privilegiado para el diálogo. No obstante, lo que ocurre en los grandes hospitales públicos, que además son hospitales-escuela, responde a otros intereses.

¹⁸ La Secretaría de Salud (2005: 13) especifica "garantizar la traducción a los usuarios que lo requieran", estrategia selectiva que visibiliza a los indígenas monolingües. Pero la falta de entendimiento traspasa el uso de lenguas distintas. Traducir no es sólo expresar en una lengua lo que se ha dicho antes en otra está la interpretación cultural y lo que llamo el "otro idioma": el técnico-médico. Lo que de algún modo constituye un problema para todo aquel que no sea médico y que, por tanto, no ha aprendido ese lenguaje particular.

¹⁹ En el capítulo III sobre Prestadores de Servicios de Salud, artículo 51 Bis 1 de la Ley General de Salud se lee: "Los usuarios tendrán derecho a recibir información suficiente, clara, oportuna, y veraz, así como la orientación que sea necesaria respecto de su salud y sobre los riesgos y alternativas de los procedimientos, diagnósticos terapéuticos y quirúrgicos que se le indiquen o apliquen. Cuando se trate de la atención a los usuarios originarios de pueblos y comunidades indígenas, éstos tendrán derecho a obtener información necesaria en su lengua".

Debido a la naturaleza de los datos etnográficos fue posible elaborar una tipología de encuentros comunicativos interculturales en salud materna que se dieron en el encuentro médico²⁰ acompañando a mujeres indígenas y sus familiares²¹ como facilitadora intercultural.²² Quién interroga y quién calla, quién palpa y quién permite ser tocada, quién dirige el “proceso natural” del parto y quién asume dichas órdenes, son movimientos que revelan los distintos lugares de enunciación de los interlocutores. Se presentan dos tipos de comunicación intercultural que muestra distintas relaciones de poder ejercidas de unos interlocutores hacia otros.

De la cita médica a la sesión médica

A partir del segundo trimestre, Trinidad²³ llevó control prenatal en un centro de salud del cual fue referida al hospital porque el corazón de su hijo “latía débilmente”, según había entendido del médico cuando le interpretó la última ecografía. Iba acompañada por familiares y amigos que estaban preocupados por el estado de salud de su hijo. Trinidad es sumamente callada y tímida; durante ese tiempo no habla ni tiene contacto visual con los interlocutores. Su familiar dice a los médicos que “no habla español”; ésta responde por ella y conversa con ella en su lengua para responder a las preguntas que hacen los médicos. Parte del interrogatorio médico lo realiza un interno; en la consulta médica “presenta” el caso a la residente a cargo. Para ese momento prohíben el ingreso de la familiar que fungía como intérprete; se argumenta que adentro se tratan asuntos íntimos y aunque sean familiares de las pacientes, éstas no quieren que se enteren de ciertas cuestiones,

²⁰ Cabe subrayar que esta tipología no está libre de matices y responde a varias circunstancias que son parte sustancial del proceso de comunicación intercultural, como los interlocutores (la indígena embarazada, el familiar; el facilitador intercultural, el intérprete-traductor y los médicos) o el espacio (consultorio, urgencias u hospitalización).

²¹ Durante el trabajo de campo se identificaron 15 indígenas embarazadas en el servicio de ginecobstetricia: consulta externa, urgencias y hospitalización. Prevalcen las purépechas o tarascas siendo ocho, le siguen cuatro wixáritaari o huicholas, dos nahuas y una hñāhñu u otomí. Diez de esas indígenas radican permanentemente en la ZMG, incluso las que nacieron aquí mantienen contacto cercano con su comunidad de origen, yendo y viniendo por cortas temporadas, principalmente cuando hay fiestas religiosas y tradicionales. Dos de ellas han perdido su lengua de origen, dos indígenas monolingües tuvieron apoyo de intérpretes de su lengua y el resto era bilingüe. Seis de estas mujeres cursaron un embarazo normal y nueve tuvieron un embarazo de “alto riesgo” por causas del embarazo o por presentar alguna enfermedad crónica degenerativa.

²² Al presentarme a los médicos como facilitadora intercultural suavicé mi presencia como investigadora social y justifiqué mi participación activa en el acompañamiento de la indígena embarazada. Así fui testigo activo de lo que ocurre en los encuentros comunicativos interculturales, para comprender los significados que atribuyen e intercambian los interlocutores, los cuales se revelan en el lenguaje, la comunicación verbal y no verbal y el lugar de enunciación, condicionados por el espacio normativo de la organización y funcionamiento de la institución sanitaria. Este rol implicó colaborar activamente realizando preguntas a los médicos, gestionar el ingreso de traductores-intérpretes (era común que los guardias de seguridad no les permitían ingresar al hospital por falta de una identificación o a ciertas áreas médicas sólo por ser hombres), agilizar trámites burocráticos, alentar a las indígenas a expresar sus inquietudes y resolver dudas tanto a médicos como a indígenas embarazadas/familiares.

²³ Se emplean seudónimos para proteger la identidad de las indígenas participantes.

sin antes preguntar a Trinidad qué quiere. Explican a la familiar intérprete que al concluir la consulta puede pasar.

Se interroga de nuevo a Trinidad empleando preguntas cerradas; esta vez lo hace un residente que corrige algunos datos tomados por el interno. Concluido este momento, le pide pasar a la habitación contigua para la revisión física. Internos palpan el vientre y escuchan el corazón; la residente toma datos que lleva al expediente; después le solicita acomodarse para la revisión ginecológica que realiza una residente de mayor rango que toma asiento en un banco médico, a la altura de las piernas abiertas de Trinidad y revisa. Algo encuentra. Manda llamar al médico encargado; residentes e internos se congregan. Conversan el adscrito y la residente en términos médicos, es decir, sólo para ellos. Preguntan en voz alta el número de partos previos que tuvo Trinidad; internos y residentes que escucharon el interrogatorio médico responden. Preguntan dónde fue el último parto. Trinidad, quien supuestamente no hablaba español, responde que fue en su pueblo en una clínica y otro parto más con una partera en su comunidad.

Nuevamente adscrito y residente conversan en voz baja; se escucha la palabra "secuela" y que la "mucosa vaginal que debe estar adentro está afuera". Encuentran algo más, "¿una bola?" que debe drenarse. Con jeringa en mano la residente mira al adscrito; éste responde a su gesto diciéndole que "en esa zona no hay dolor". Trinidad coloca uno de sus brazos sobre su cara, que expresa dolor y seguramente vergüenza; se mueve constantemente e intenta cerrar las piernas. Los médicos le piden "relajarse", no moverse y abrir las piernas. Llaman a la familiar para que intérprete en su lengua esas indicaciones; hablan en su lengua; aquélla le toma el brazo. El profesor instruye a su pupila sobre la técnica y el resto de los médicos escuchan y observan; luego cuestiona a la residente sobre el diagnóstico; responde con cierta duda; aquél la felicita; su diagnóstico es correcto. Ella sonríe y termina con el procedimiento. La residente entrega a un interno la jeringa para llevar la muestra a "cultivo". Le piden a Trinidad cambiarse para luego pasar al área del escritorio. La residente explica a la familiar lo que hicieron, el medicamento que debe tomar y que será normal que tenga un pequeño sangrado. También informa los signos de alarma en las embarazadas, y en caso de presentarse asistir las 24 horas al hospital.

En este encuentro sobresale una de las funciones vertebrales de los hospitales-escuela: el proceso enseñanza-aprendizaje a través de la práctica clínica y la participación temprana de los médicos en formación en la atención de la embarazada, dejándole a cargo actividades que responden según el grado de formación y el año que cursan en la especialidad médica. En la práctica clínica las aulas de clase se trasladan al consultorio médico, a las salas de labor y de parto, como a la cama de la indígena embarazada o púérpera. El proceso enseñanza-aprendizaje constituye una marca que revela a cada momento el orden jerárquico entre el personal

médico, dándole fuerza a la internalización de quién es cada quién en el hospital y, por tanto, del margen de maniobra que cada uno tiene. A la indígena embarazada se le niega la posibilidad de ser informada y considerada respecto a lo que tiene y lo que le harán. Al racionalizar el bienestar de la embarazada no hay cabida para consultarla, pero sí lo hay para la formación médica. En la exploración física, la comunicación con la indígena embarazada es menor; los médicos conversarán de ahora en adelante con su cuerpo a través de la revisión fisiológica,²⁴ siempre en el marco formativo de la enseñanza-aprendizaje. Si durante la revisión quieren ahondar en algún dato, aun cuando la tienen frente ellos, preguntarán a los internos o residentes que hicieron el interrogatorio. Hablan “para” ellos y “entre” ellos empleando el lenguaje técnico-médico, como si la indígena no estuviese ahí, no escuchase que hablan de ella ni padeciese la exploración ginecológica, reduciéndola a una zona anormal de su cuerpo.

En el proceso de la comunicación, la indígena embarazada sólo será considerada para disciplinar y controlar su cuerpo, dándole indicaciones precisas de lo que se necesita de ella: abrir las piernas y no moverse. El dolor y pudor expresado en el rostro y cuerpo si bien no son abiertamente negados, sí son minimizados. Trinidad no tiene más remedio; su posición de interlocutora está vulnerada en todos los sentidos. Se prioriza el entendimiento a través del diálogo entre el maestro y el aprendiz, bajo la misma estructura de autoridad a la que se somete a la indígena embarazada y a su familiar. Al final, se felicita al estudiante por el razonamiento clínico. Ese día, la meta formativa de la enseñanza basada en casos fue un éxito. Este modelo de enseñanza-aprendizaje que resulta en un particular encuentro de comunicación intercultural será reproducido una y otra vez, a partir de lo que aprenden los médicos en formación, legitimando sus acciones y discursos biomédicos y unilaterales. Encuentros como éste pueden transmitir a los médicos en formación que es válido subordinar la comunicación intercultural por la asistencia obstétrica, que en los hospitales-escuela adquirir conocimiento y progresar en las habilidades técnicas-médicas es la prioridad, ignorando la voz de la indígena embarazada y violentando sus derechos humanos y reproductivos.

*La voz legítima y la ilegítima*²⁵

Amelia fue diagnosticada con una enfermedad crónica desde su primer embarazo; por tanto, su caso es de especial cuidado para los médicos. La acompaña a esta consulta médica una estudiante de Trabajo Social que realiza su servicio social. La

²⁴ La mucosa fuera de lugar, así como el tamaño, color y consistencia de “la bola”.

²⁵ Este encuentro comunicativo fue comentado por la indígena embarazada y una trabajadora social, porque me encontraba acompañando a otra indígena. Un día anterior la puse al tanto del caso y le pedí atender el proceso de la comunicación, para luego narrármelo. Lo que describo corresponde a la versión de la indígena y la compañera que en esa ocasión fungió como facilitadora intercultural.

médico solicita los valores tomados en la enfermería y los últimos resultados de laboratorio y de gabinete. Revisa las hojas y de ahí surgen las primeras preguntas del interrogatorio. Algunos valores se llevan al expediente clínico. También solicita la "hoja" donde se registran sus ecos. Amelia la olvidó en el albergue al momento de ordenar sus cosas. La médico dice que nunca debe olvidar sus papeles porque a través de ese medio los médicos "se comunican" entre sí; declara que si sucede algo con su salud o la de su hijo "se mandan un recado". Pregunta si se ha tomado sus ecos; Amelia responde que sí. Después la revisan.

De vuelta en el escritorio se le pide regresar a cita médica en un mes y en una semana al eco. La prestadora de servicio social explica que por falta de recurso económico Amelia no puede venir en una semana; su esposo es campesino y debe ahorrar para costearle los viáticos; cuando venga a consulta se tomará el eco. Entonces la médico las cuestiona al enterarse que no se ha hecho el seguimiento que "debe" realizarse, probablemente como lo dicta la norma. Pregunta si esa hoja fue olvidada o en realidad no la tiene porque no ha venido; ¿acaso no le han dicho la "verdad"? Sus interlocutoras, la indígena y la prestadora de servicio social, se defienden. Le aseguran que sí acude y que ese papel sí existe; repiten que fue olvidado y que por falta de dinero viene al eco cuando tiene cita médica.²⁶

Para resolver el problema la médico le pide quedarse en el albergue de la ciudad hasta el nacimiento de su hijo, más o menos un mes; no un par de días, como había estado sucediendo en otras ocasiones. Solicita apoyo a la prestadora de servicio social; ésta responde lo que la médico quiere escuchar, más por no contravenir que por estar convencida: "darle a Amelia un pase para el albergue". Y completa la médico: traer esa hoja. Pero la médico no está conforme; decide averiguar y marca por teléfono a un colega para corroborar que Amelia vino un día anterior. La cita concluye cuando la médico le pide a Amelia indicar qué día de la siguiente semana puede venir al estudio; Amelia da una fecha, pero no regresa hasta su siguiente cita médica. Explica que no tiene dinero "para ir a cada ratito". Tampoco acepta quedarse en el albergue tanto tiempo; no quiere dejar a su familia, especialmente a su pequeña hija.

Observamos que mientras la médico hace cálculos sobre cómo solucionar "el problema de no realizarse los ecos semanalmente", para Amelia —quien reconocía el riesgo de la enfermedad en su embarazo— el problema está también en otro lado, la falta de recurso económico y dejar sus redes sociales. En ese sentido no hay acuerdo ni entendimiento porque la médico y la indígena no organizan ni

²⁶ Algunas ocasiones pidió cambiarle la cita médica, ecos y laboratoriales debido a que autodefensas de su comunidad, en el estado de Michoacán, prohibían la entrada o salida de gente, a menos que ella asumiera los riesgos de ser detenida e incluso desaparecida. En otro momento el movimiento magisterial tomó carreteras, imposibilitando el traslado directo en el camión público. Llegar a la ciudad le tomó dos días de camino, yendo a puntos específicos a veces a pie, otras en taxi y el último trayecto en camión.

priorizan la realidad social de la misma forma. Por un lado está una mujer profesionalista asalariada que vive en la ciudad, y de otro lado una mujer indígena que se dedica al cuidado de su familia y cuyo único ingreso económico variable pende exclusivamente de su marido. La diferencia entre estas mujeres está marcada por la biografía histórica y sociocultural de los grupos sociales a que pertenecen, pues a pesar de ser mujeres no se entienden.

Organizar e interpretar la realidad de otro actor social desde el propio marco sociocultural es un peligro. Primero porque se emplea el propio esquema de interpretación que en sí está compuesto por sus propias contradicciones, y sobre todo porque está limitado a un asunto privado. Y en segundo lugar porque produce y reproduce atributos sociales cargados de prejuicio social que encajan a ciertos grupos sociales: ser mujer, ser indígena, ser pobre, estar enferma y embarazada. Que en el caso de la médico cada atributo tiene una carga particular de riesgo. Decidir por la indígena sin dejarla expresar su voz, individual y sociocultural, es una imposición colonial que obliga a la indígena a permanecer en su lugar de interlocutora subalterna en medio de la comunicación intercultural. Su voz como instrumento político, que permite expresar quién es cada quién en los encuentros comunicativos, es silenciada y no escuchada. Lo mismo ocurre para la trabajadora social, que no tiene autoridad médica. En cambio, el expediente clínico que informa lo que el personal médico y la institución sanitaria pública han hecho, junto a la voz de otro colega, son las voces legítimas, las que tienen la oportunidad de expresarse y de ser escuchadas/leídas. Aquellas voces, la escrita y la oral, indican como “debe ser” el proceso de la atención del embarazo de una “mujer enferma”, y lo único que debe ser considerado porque quien lo dice tiene autoridad para ello, debido a que están validadas “en” y “por” el marco institucional y técnico-médico-científico, incluso el jurídico. Aquello que está fuera de ese margen constituye información de poca valía en la toma de decisiones, que regularmente se resuelven de manera unilateral. De modo que la médico deposita en la embarazada indígena una serie de expectativas que son parte de las normas médicas,²⁷ construcciones occidentales, etnocéntricas y hegemónicas.

Consideraciones finales

Si bien el gobierno federal reconoce la deuda acumulada a los pueblos indígenas y el hecho de que los esfuerzos implementados a través de acciones gubernamentales —dirigidas sobre todo a población indígena— no hayan alcanzado los resultados esperados, lejos está de una verdadera política pública intercultural que reduzca el rezago y la brecha en las condiciones sanitarias entre grupos

²⁷ La NOM-007-SSA2-2016 Para la atención de la mujer durante el embarazo, parto y puerperio, y de la persona recién nacida y las Guías de Práctica Clínica.

sociales y regiones del país. Como prueba está lo que ocurre en materia de comunicación intercultural en los espacios microsociológicos en la atención de la indígena embarazada.

Progresivamente la atención del embarazo pasó de ser un evento íntimo y privado de la parturienta y su familia, asistido en el hogar por mujeres parteras de la comunidad que empleaban el autoconocimiento de su cuerpo en el cuidado de las embarazadas y sus recién nacidos, logrado a partir de la observación y la experiencia directa e indirecta, a un evento social y público de orden institucional y político de interés para los estados,²⁸ que se patologiza y es acreedor de ser medicalizado e intervenido por personal masculino formado en las universidades, que controla la reproducción humana y el cuerpo de las mujeres (Montes, 2007; Blázquez, 2015).

En términos goffmanianos, el hospital como institución total produce y reproduce una "versión sociológica de la estructura del yo" (Goffman, 2001), a través de la rutina médica y el conjunto de obligaciones, normas y reglamentos que regulan a los sujetos sociales cognitiva, corporal y hasta afectivamente. Quién es cada uno de ellos en el encuentro comunicativo, es reconocido a través de sus actos y los elementos simbólicos que portan y tiene a su alrededor. Para el caso del médico, el ejemplo más representativo es el uso de la bata blanca, asociada al acto de curar. Quien la usa tiene el privilegio de desnudar física y moralmente a la embarazada, explorar zonas íntimas de su cuerpo, acallar su palabra y tomar decisiones por ella. La bata blanca como objeto simbólico ilustra respeto, autoridad, profesionalismo y pulcritud (Tristán *et al.*, 2007).²⁹ Lo que se ve en la consulta médica y en otros sitios del hospital, como las salas de tococirugía, son actores y espacios distribuidos para el ejercicio de papeles ordenados que confieren un lugar de enunciación para cada hablante, que al ser actuados una y otra vez mantienen un orden social que economiza el encuentro, siempre a favor de la productividad de la institución,³⁰ sentido que va en contra del desempeño médico profesional y la atención y satisfacción de la indígena

²⁸ De manera paralela a la política intercultural en salud, los esfuerzos del gobierno en salud materna provienen del Programa Arranque Parejo en la Vida creado en 2001, iniciativa federal que buscó reducir la mortandad materna en 35% para el 2015, cifra que no alcanzó, apegados al acuerdo adquirido por México según el Objetivo 5 de la Declaración del Milenio en las Naciones Unidas. Hoy las autoridades sanitarias también son vigiladas, el control de todo el proceso reproductivo es una estrategia para reducir la mortandad materna y perinatal. La medicina defensiva y la medicalización son algunas de sus expresiones.

²⁹ Es común que en la práctica privada los médicos no usen la bata blanca; por tanto, ésta se relaciona a la imagen del médico burocratizado que trabaja para las instancias gubernamentales.

³⁰ Los médicos reconocen que requieren más tiempo para dedicarse a las embarazadas, indígenas y no indígenas, pero es imposible por todas las labores que deben realizar. La comunicación intercultural no se da en el vacío. La saturación del servicio de ginecología y las largas jornadas de trabajo que deben cubrir residentes e internos, no propicia el diálogo y el encuentro con el diverso.

embarazada y su familiar. Ese proceso normativamente estructurado también afianza el lugar que ocupa cada uno de los interlocutores en el consultorio médico, microespacio en el que todos rápidamente aprenden su parlamento lingüístico y no lingüístico que perpetúa otredades asimétricas y la subalternidad, el marco de lo decible y no decible, y el grado de maniobra.

Por otro lado, los rasgos estructurales de la medicina alopática subalternan dimensiones necesarias para hacer operativo lo intercultural: género, cultura y clase social. Blázquez (2015) advierte que la reproducción humana no es un proceso biológico, sino una actividad social determinada por las condiciones materiales y las relaciones socioculturales. Fragmentar a la embarazada, indígena o no, en unidades mínimas como cuerpo/enfermedad/naturaleza, es parte del modelo monocultural y hegemónico de la medicina alopática. La atención del embarazo institucional está fijada por la "voz autorizada" del personal médico y sanitario, que responde no sólo a la formación disciplinaria sino también a los acuerdos políticos.

Gutiérrez (2010: 20) sostiene que el sometimiento de las mujeres, como cualquier otro ejercicio de poder, no se encuentra en la prohibición: "la opresión de las mujeres se sostiene en una serie de rígidas estructuras normativas, de dispositivos sociales, costumbres, creencias interiorizadas, temores inconscientes y armazones simbólicos que, fundamentalmente, *coartan la posibilidad de disponer de nosotras mismas*". Durante la atención de la "paciente" indígena embarazada la "disposición de sí", término que acuña Gutiérrez, está condicionada por la organización de la institución, la distribución del espacio físico y la relación médico-paciente/indígena-no indígena. Los ritos, las prácticas y el discurso médico aprisionan y dominan a la indígena embarazada al convertirla en un objeto de cuidado que requiere ser vigilada por su estado fisiológico. Es probable, aunque falta profundizar en ello, que ocurra algo similar con la no indígena embarazada. Sadler (2003:10) explica que desde el nacimiento mismo "somos testigos de la expropiación de nuestros cuerpos y saberes por el sistema, y de la invisibilización de lo que las mujeres sienten, opinan y saben, silenciando así todas las maneras de conocer no hegemónicas". Sólo que la desigualdad sociocultural entre los interlocutores se magnifica al ser mujer, indígena, embarazada, pobre y monolingüe. Las relaciones de poder tienen múltiples rostros y voces que se dejan ver y escuchar durante la atención médica de la indígena embarazada.

Respecto a la comunicación intercultural dialógica, herramienta y proceso, es importante subrayar que favorece a la elaboración de códigos compartidos para el entendimiento. El habla y la escucha de los subalternos debe impulsarse a través de espacios de igualdad que permiten mostrarse unos a otros para visibilizarse, pero eso implica saberse inacabados, y por tanto estar apertura-

dos y dispuestos a cuestionar la propia visión del mundo. Corona (2013: 39) advierte que esos "espacios de igualdad no están allí para rescatarlos; si se buscan, no se encuentran. De esta manera resulta ineludible ejercer e instaurar la igualdad necesaria para el diálogo". El diálogo como acto político y ético debe ejercerse por voluntad para aprender mejores maneras de vivir junto a los diversos, y un paso para construir espacios horizontales es la contratación de facilitadores interculturales e intérpretes-traductores capacitados en materia sanitaria, de modo que ese vacío no abone al estigma social y a la consecuente discriminación.

Referencias bibliográficas

- Almaguer, José, Vicente Vargas y Hernán García (2009a), "Interculturalidad y salud", en José Almaguer y Jaime Mas (coords.), *Interculturalidad en salud. Experiencia y aportes para el fortalecimiento de los servicios de salud*, México, SSA/UNAM, pp. 1-42.
- (et al.) (2009b), "La interculturalidad como política de salud", en José Almaguer y Jaime Mas (coords.), *Interculturalidad en salud. Experiencia y aportes para el fortalecimiento de los servicios de salud*, México, SSA/UNAM, pp. 63-97.
- Blázquez, María (2015), "Aproximación a la antropología de la reproducción", en *Revista de Antropología Iberoamericana*, núm. 42, julio-agosto, pp. 1-25.
- Campos, Roberto (2015), "Hegemonía médica y subordinación legal de las medicinas indígenas", en Roberto Campos, *Nadie nos puede arrebatarnos nuestro conocimiento. Proceso de legalización de las medicinas indígenas tradicionales indígenas en México y Bolivia*, México, UNAM, pp. 45-56.
- Castro, Roberto (2014), "Génesis y práctica del *habitus* médico autoritario en México", en *Revista Mexicana de Sociología*, 76 (2), pp. 167-197.
- , y Joaquín Erviti (2003), "Violations of Reproductive Rights during Hospital Births in Mexico", en *Health and Human Rights*, 7, pp. 90-110.
- Coneval (2012), *Evaluación estratégica sobre mortalidad materna en México, 2010: características sociodemográficas que obstaculizan a las mujeres embarazadas su acceso efectivo a instituciones de salud*, México.
- Corona, Sarah (2013), "La comunicación y su vocación intercultural", en Inés Cornejo y Luis Guadarrama (coords.), *Culturas en comunicación. Entre la vocación intercultural y las tecnologías de información*, México, Productora de Contenidos Culturales Sagahón Repoll.
- Duarte, Beatriz (2003), "Medicina occidental y otras alternativas: ¿es posible su complementariedad? Reflexiones conceptuales", en *Cad. Saúde Pública*, 19 (2), pp. 635-643.
- Goffman, Erving (2001), *Internados. Ensayos sobre la situación social de los enfermos mentales*, Buenos Aires, Amorrortu.

- Grimson, Alejandro (2001), *Interculturalidad y comunicación*, Colombia, Norma.
- Gutiérrez, Raquel (2010), *Desandar el laberinto. Introspección en la feminidad contemporánea*, México, Pez en el árbol.
- Martínez, Regina (2000), "Nuevos espacios para las lenguas y culturas indígenas: los otomíes en Guadalajara", en *Nueva Antropología*, 17 (57), pp. 43-55.
- Menéndez, Eduardo (1981), *Poder, estratificación y salud. Análisis de las condiciones sociales y económicas de la enfermedad en Yucatán*, México, Ediciones de la Casa Chata ("Estructura y funcionamiento de las prácticas curativas 'tradicionales'. Crítica al modelo antropológico"), pp. 343-386.
- (1983), "Modelo hegemónico, modelo alternativo subordinado, modelo de autoatención. Caracteres estructurales", en Eduardo Menéndez (ed.), *Hacia una práctica médica alternativa. Hegemonía y autogestión (gestión) en salud*, México, CIESAS, pp. 97-114.
- (1998), "Modelo médico hegemónico y atención primaria", en *Segundas Jornadas de Atención Primaria de la Salud*, 30 de abril al 7 de mayo, Buenos Aires.
- Montes, María (2007), "Las culturas del nacimiento. Representaciones y prácticas de las mujeres gestantes, comadronas y médicos", tesis doctoral, Tarragona, Universitat Rovira I Virgili; disponible en [www.tdx.cat/bitstream/handle.../MicrosoftWord1COMPLETOlasculturasdelna.pdf]; consultado el 20 de octubre de 2016.
- Sadler, Michelle (2003), "'Así me nacieron a mi hija'. Aportes antropológicos para el análisis de la atención biomédica del parto hospitalario", tesis de licenciatura, Chile, Universidad de Chile; disponible en [http://www.pasa.cl/wp-content/uploads/2011/08/Asi_me_Nacieron_a_mi_Hija._Aportes_antropologicos_para_el_analisis_de.pdf]; consultado el 13 de septiembre de 2016.
- Sánchez, Martha (2002), "Migración indígena a centros urbanos. Al área metropolitana de la ciudad de México con referencias a las ciudades de Guadalajara y Tijuana", en Foro invisibilidad y conciencia: migración interna de niñas y niños jornaleros agrícolas en México, 26 y 27 de septiembre, México.
- Secretaría de Salud (SSA) (2005), *Interculturalidad en salud. Síntesis ejecutiva*, México; disponible en [<http://www.dgplades.salud.gob.mx/Contenidos/Documentos/Interculturalidad/LineamientosInterculturalesOperacion.pdf>]; consultado el 9 de noviembre de 2016.
- (s/f), *Guía de implantación. Modelo de atención a las mujeres durante el embarazo, parto y puerperio. Enfoque humanizado, intercultural y seguro*, México; disponible en [www.dgplades.salud.gob.mx/.../Interculturalidad/GuiaImplantacionModeloParto.pdf]; consultado el 22 de octubre de 2016.
- (2009), *Competencias interculturales para el personal de salud*, México.

- Sesia, Paola (2015), "Enfoque intercultural aplicado a la salud materna. Herramientas culturalmente apropiadas", en María Freyermuth (coord.), *25 años de buenas prácticas para reducir la mortalidad materna en México. Experiencias de organizaciones de la sociedad civil y la academia*, México, Observatorio de Moralidad Materna en México/CIESAS, pp. 109-115.
- Tristán *et al.* (2007), "Contenido simbólico de la bata blanca de los médicos", en *Gazeta de Antropología*, 23, pp. 1-10.
- Walsh, Catherine (2005), *La interculturalidad en la educación*, Perú, Unicef/Ministerio de Educación, pp. 1-11.

De historia, sociedad, trata y trabajo sexual en México

Marcela Suárez Escobar
/Carlos Humberto Durand Alcántara
Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

Resumen

La trata de personas es un delito considerado como una modalidad contemporánea de esclavitud y como una forma extrema de violencia contra mujeres y niños que viola sus derechos humanos fundamentales y cuya explicación y significados hay que situarlos en el actual esquema de desarrollo, por sí mismo injusto e inequitativo. Su reproducción como fenómeno social se sitúa como producto de una cultura patriarcal, clasista y racista, y —siguiendo a Marx— producto de la cosificación de las personas a través de la comercialización de las mismas que, entre otros fenómenos, asoman la *nuda vida* para millares de indígenas y no indígenas que se encuentran en el contexto de la explotación sexual. En México existe corrupción e impunidad en el proceso de persecución de este delito, y este tipo de trabajo se funda en la concepción poscolonial, en sus expresiones sociales, políticas e incluso revolucionarias, la cual en las últimas décadas ha constituido una concepción doctrinaria y política, que de alguna manera ha adquirido un posible acuerpamiento como un marco teórico particular, digamos el de una “nueva epistemología”. En este tenor, interesa ver a la mujer indígena afectada por el problema de la explotación y la trata, desde su posible vindicación social del sur del Hemisferio.

Palabras clave: trata, trabajo sexual, historia, México.

Abstract

Human trafficking is a crime, considered as a contemporary form of slavery and an extreme way of violence against women and children that vulnerates their basic human rights and whose explanation and meanings need to be situated in the current development scheme, unfair and inequitable by itself. It's reproduction as a social phenomenon is situated as a product of the patriarchal, classist and racist culture and, according to Marx, effect of the cosification of persons through their commercialization that, between other situations, reflect the *nuda vida* for thousands of indigenous and not-indigenous, inserted on the context of sexual exploitation.

In México, there's corruption and impunity on the process of persecution of this crime, and this work is held on a poscolonial conception, their social, political and revolutionary expresions, which in the last decades have constituted a doctrinary and political conception that has acquired a sort of embodiment as particular teorethical framework, let's say, a "new epistemology". Thus, its interesting to see the indigenous women affected by human trafficking and explotation, from their posible social vindication from the South.

Key words: human trafficking, sexual work, history, México.

Introducción

La trata de personas es un delito que atenta contra los derechos humanos porque se efectúa cuando personas u organizaciones promueven, facilitan, consiguen, trasladan, entregan para sí o para terceros a personas por medio de la violencia física o moral, engaño o abuso de poder para obligarlas a trabajos forzados, esclavitud, servidumbre, extirpación de órganos, tejidos o explotación sexual (CNDH, 2012: 5). De acuerdo con el Protocolo sobre Trata que complementa la Convención contra la Delincuencia Organizada Transnacional (ONU, s.f.[a]), incurrn en este delito también los que transportan o reciben personas recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción como el rapto, el fraude, el engaño y el abuso de poder en una situación de vulnerabilidad con fines de explotación. La explotación incluye además de trabajos o servicios forzados, la esclavitud o prácticas análogas a la esclavitud, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual (Christensen, 2011).

La Organización de las Naciones Unidas, a través de su oficina que combate la droga y el delito en 2011 sostenía que existían en el mundo 2.5 millones de víctimas, de las cuales 79% lo era con fines de explotación sexual, y de todas, 98% de las víctimas eran mujeres y niños. Por su parte, la Organización Internacional del Trabajo afirmaba que en 2009 las ganancias ilícitas totales del trabajo forzado eran de casi 32 billones de dólares anuales, calculando que de ellas, 67% era producto de la industria del sexo.¹ Las cifras hablan por sí solas de un problema social internacional muy grande que atenta contra los más elementales derechos humanos, y que en el caso particular de la explotación sexual implica la existencia de dos violencias ejercidas sobre las víctimas: la laboral y la sexual.

La trata conlleva explotación laboral que puede llegar a convertirse en esclavitud, y tratándose de trabajo sexual implica una violencia de género de alcances muy grandes, porque se vende a las víctimas, se les ataca sexualmente, se les explota en burdeles, se les puede esclavizar al obligarlas a trabajar sin remuneración,

¹ OIT, *El costo de la coacción. Informe global con arreglo al seguimiento de la declaración de la OIT relativa a los principios y derechos fundamentales en el trabajo*. Conferencia Internacional del Trabajo, 98a. Reunión, 2009. Informe I (B), párrafo 54, *apud* Christensen (2011: 2).

y se les niegan los más elementales derechos humanos (Boidi *et al.*, 1997). El trabajo sexual forzado —como una de las formas de trata— no excluye niños ni adultos varones, pero las mujeres y niñas constituyen el índice más elevado de víctimas por la inequidad de género que existe en el mundo, que les impide el acceso a oportunidades sociales, económicas y políticas. *La trata* de mujeres para fines sexuales es un delito que incluye la cosificación de las víctimas y su explotación laboral y sexual, conlleva casi siempre movilización territorial de las víctimas y violencia que se ejerce sobre ellas en todo el tránsito, porque la explotación y agresión se inician desde el lugar de origen y continúa durante todo el tránsito hasta el lugar de destino.

La trata es un delito muy extendido en México, en donde existe el tráfico nacional e internacional de víctimas; según el doctor Luis González Placencia, es el segundo delito más importante en México y en la Ciudad de México, después del tráfico de drogas,² problema que ha crecido con la globalización y el incremento de la delincuencia organizada y de la corrupción de los agentes gubernamentales. Las condiciones socioeconómicas del país han generado pobreza y marginación para un gran número de mujeres, situación que las hace más vulnerables al problema de la trata, en particular a las mujeres indígenas.

De acuerdo con la Coalición Regional contra el Tráfico de Mujeres y Niñas en América Latina y el Caribe (CATWLAC, por sus siglas en inglés), México es un país de origen, destino y trata, y ocupa el tercer lugar mundial en el tema. Constituye uno de los ejercicios del crimen organizado, que a su vez crea con frecuencia nuevas formas de trata no contempladas para su combate en tratados y normas internacionales, como el que ahora las afectadas, además de ser empleadas en esclavitud sexual, son utilizadas por el crimen organizado como espías, halcones o mulas, y su destino es con mucha frecuencia la desaparición y la muerte. La CATWLAC señala que, en este sentido, los estados de la República Mexicana con mayor incidencia de desapariciones de mujeres y niñas son Baja California Sur, Nuevo León, Tamaulipas, Chihuahua, Coahuila, Zacatecas, Jalisco, San Luis Potosí, Durango, Sinaloa, Estado de México, Ciudad de México, Puebla, Guanajuato, Veracruz, Guerrero y Morelos. La misma institución sostiene que los estados de la República Mexicana en donde hay una mayor vinculación de la desaparición de mujeres y niñas con la trata y luego con el feminicidio son Baja California Norte, Chihuahua, Nuevo León, Coahuila, Tamaulipas, San Luis Potosí, Zacatecas, Jalisco, Tlaxcala, Oaxaca, Chiapas, Quintana Roo, Tabasco, Puebla, Guerrero y Veracruz. Las víctimas son levantadas, o seducidas y engañadas, por su condición de exclusión social. Todo esto sólo revela un problema social grave que se encuentra en aumento.

² Declaraciones del doctor Luis González Placencia, presidente de la Comisión Nacional de Derechos Humanos, en septiembre de 2012. Véase Agencia especializada de Noticias Notiese, *Salud, Sexualidad y Sida*; disponible en [www.notiese.org]; consultado el 14 de agosto de 2016.

La trata es producto de desigualdad y violencia, pero también es resultante de un contexto político, económico y social que permite que suceda. Favorecen la existencia de trata, la ideología de género, la vulnerabilidad de las víctimas, la violencia en el espacio geográfico e histórico, y el silencio, la corrupción, la impunidad y los actos estimulantes por parte del Estado. Desigualdad como ordenamiento sociocultural que, al eliminar la igualdad de derechos y oportunidades de las personas para acceder a los mismos grados de libertad, de respeto, de salud, de ingreso, de riqueza, de educación y de poder (Therborn, 2013: 10-11), limita la esperanza de vida, y lo que Therborn (2013: 24) denomina "malnutrición social", es decir, el racismo, la discriminación y la misoginia, atrofia las vidas, y en el caso de una de las consecuencias de ello, la trata incluso las termina.

Hoy en el mundo existe un ejercicio de poder respecto a los cuerpos que implica la vulnerabilidad y por tanto dominación de éstos, los cuerpos femeninos. La desigualdad entre los géneros ha generado que los varones con una ideología patriarcal ejerzan poder y violencia sobre las mujeres. Rosalba Robles (2015: 85) señala que la violencia de género es una violencia sistemática, institucionalizada y programada (sexual, física y psicológica), la cual opera a través de constructos de género (ideología, cultural y práctica) y de los intersticios de la sexualidad, la raza y la identidad nacional, todo lo cual estimula el menosprecio de "la otra" a tal punto de promover la existencia y desarrollo del problema de *la trata*.

Un poco de historia...

Sin embargo, no es un problema nuevo; la trata con fines laborales y sexuales existe desde la época colonial. Cuando se piensa el tema de los orígenes de la trata laboral en México, no es posible obviar al periodo de ingreso de esclavos negros a la Nueva España en el siglo XVI, y sobre todo en el XVII. "Las piezas de Indias", o "Mercancía de ébano", llegaron con la conquista y colonización de la Nueva España para el trabajo en los ámbitos rurales y urbanos, y a decir de Pilar Gonzalbo (1998: 200) el trato que recibieron varió desde la actitud deshumanizada y pragmática —sobre todo en las plantaciones— hasta, en algunos casos, el trato patriarcal con mentalidad feudal a aquellos que trabajaron en el sector doméstico en las zonas urbanas. Existió la figura del esclavo liberado por sus amos voluntariamente o a cambio del pago de su precio, y no parece haber habido obstáculos legales ni sociales para la integración de los libertos a la sociedad; sin embargo, a decir de la misma autora, la esclavitud imponía la pérdida de personalidad y la manumisión consolidaba el desarraigo definitivo de tradiciones y creencias, cuya recuperación no se lograba con la libertad (Gonzalbo, 1998: 220).

En cuanto a la trata con fines de explotación sexual, se detectó la existencia ya de una casa de mancebía o burdel en la década de los años veinte en la capital de la Nueva España, pero no se tiene el dato de las trabajadoras sexuales que ahí

laboraban ni de su origen y tránsito. Sí se sabe que las casas de mancebía eran establecimientos de la Corona.

En el México colonial el afán de la Iglesia y el Estado —como máximas estructuras de poder— por controlar y vetar ciertas formas de sexualidad se expresó en una dualidad frente al tema del trabajo sexual; por un lado se le condenaba porque para la moral católica fue considerada como fornicación, como pecado, pero al mismo tiempo se le consideraba un mal necesario (Ortega, 1986: 37), y de ahí el patrocinio real de las casas de mancebía. Los reyes españoles intentaron reglamentarlo a la par que la Iglesia creaba centros llamados de “recogimiento”, en donde las trabajadoras sexuales eran encerradas para su arrepentimiento y redención, y en muchos recogimientos se daba además el tema de la explotación laboral. Lo interesante es que en la cotidianeidad, en el diario acontecer y vivir de los siglos XVI, XVII, y un poco avanzado el XVIII, no se ocultó el ejercicio del trabajo sexual y sus agentes no fueron estigmatizados,³ tal vez porque el valor de la sexualidad fuera distinto al de épocas posteriores, o quizá porque aún no transitaban algunas conductas de lo público a lo secreto. Para la referencia de finales del siglo XVIII se encontró un expediente del ramo penal en los archivos del Tribunal Superior de Justicia, que muestra el juicio y castigo infringido por la Corona a un lenón, al que ya con la secularización de la época de las Luces ya no se le sancionó como pecador, sino como delincuente.⁴ Es importante mencionar que en las postrimerías de la vida colonial se persiguió con la ley secular a los explotadores de las mujeres que laboraban en el trabajo sexual.

Pero para el siglo XIX se inició en el mundo occidental la apreciación de la sexualidad como problema (Sennett, 1988: 168), como potencialidad que pudiera obstaculizar en algunos modos o momentos un cierto patrón de desarrollo humano, y entonces el Estado y la ciencia decidieron extender la posibilidad de su poder hasta el intento de control de la sexualidad (Foucault, 1986: 93-140). Por y para ello se creó el imaginario sobre el “anticontagismo”, que supuestamente lucharía contra lo antihigiénico y el contagio de las enfermedades, en este caso las venéreas. Se intentó terminar con la “suciedad” de todo tipo que pudiera generar algún contagio y se organizaron esfuerzos políticos, sociales, jurídicos y médicos en pro de este objetivo. A la prostitución —como se la empezó a denominar— se la consideró “sucía” y generadora de “contagio” (Corbin, 1987: 14), y se inició entonces el “reglamentarismo” como el conjunto de disposiciones jurídicas que registraron, marcaron, clasificaron, extorsionaron y humillaron a las mujeres dedicadas al trabajo sexual, paradigma ideológico y legal de injusticia que prevalece hasta hoy.

México no se quedó atrás en los pasos que el liberalismo y el positivismo habían iniciado en Europa, y abrió sus puertas a nuevas organizaciones y controles;

³ Véase Archivo General de la Nación (AGN), Ramo Penal y Ramo Inquisición, México.

⁴ El lenón apodado *el Cantaloro* fue condenado a azotes y a ser emplumado.

entre éstos al sistema reglamentarista para el ejercicio del trabajo sexual con el supuesto fin de controlar la difusión de las enfermedades venéreas. El reglamentarismo fue traído a México cuando Aquiles Bazaine —representante de los franceses durante el imperio de Maximiliano— promulgó, el 17 de febrero de 1865, un reglamento⁵ basado en el sistema francés creado por el doctor Alexandre Paret Duchatelet —por cierto especialista en drenaje y alcantarillado—, con el pretexto de proteger la salud de los soldados invasores. Este reglamento creó la oficina de Inspección de Sanidad, centro administrativo dependiente del Consejo Superior de Salubridad, que se encargó de llevar el registro de las denominadas prostitutas que habitaban los burdeles, de las casas de cita y asignación, y del cobro de impuestos fijados por el Estado para autorizar el ejercicio del trabajo sexual. De acuerdo con estas disposiciones, a partir de entonces las mujeres dedicadas a esa labor quedaron obligadas a ser revisadas médicamente una vez a la semana y a pagar, con la misma frecuencia, una determinada cantidad al Estado por el permiso para ejercer su trabajo. Las mujeres eran clasificadas según su juventud, edad y atractivo, y así existían mujeres calificadas como de primera clase, de segunda, de tercera y de ínfima categoría, y de acuerdo a esta división era la tasa para el pago de impuestos. Estaban además obligadas a vestir con “decencia”, abstenerse de permanecer en puertas y balcones de burdeles y casas de citas, saludar a señores acompañados de señoras o niños, vivir a menos de 50 m de los establecimientos de educación y culto, y visitar familias “honradas”. Aquellas que no se registraran serían consideradas como clandestinas o insometidas, y estaban sujetas a un castigo consistente en tres a seis días de arresto. El reglamento también implicaba obligaciones para los espacios en donde se ejercía el sexoservicio que no podían tener señal alguna que los identificara, y debían funcionar bajo el imperativo de permanecer con balcones y ventanas con las luces apagadas. Los dueños de los establecimientos debían vigilar la decencia en el vestir de las trabajadoras, así como su asistencia a la revisión médica, tenían que cuidar la higiene de la institución y de sus habitantes, evitar escándalos e impedir que las sexoservidoras salieran en grupos para no atraer la atención (Ríos, 2008).

Las normas también se extendieron hasta el sistema de seguridad del Estado; se creó una nueva policía especial para vigilar “casas de prostitución”, cuyas obligaciones eran conservar la respetabilidad de los espacios fuera de las “casas de prostitución”, acompañar a los médicos a las visitas cuando se trasladaban a los espacios para el trabajo sexual, pero sobre todo cada policía tenía la obligación de

⁵ En el Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Ramo Protomedicato, se encontraron tres reglamentos correspondientes a 1871, 1872 y 1879; para años posteriores, Ricardo Franco Guzmán (1973: 80) escribe sobre la existencia de un proyecto de ley en 1882 y modificaciones al Código Sanitario dentro de un férreo reglamentarismo en 1891 y 1894; cada uno de estos reglamentos fue aportando diferentes elementos que culminaron para la época porfiriana en la síntesis de 1898.

atrapar diariamente a una mujer prófuga o clandestina. Este reglamento —con pequeños ajustes realizados durante la dictadura de Porfirio Díaz, que implicaron la obligación para los policías de conocer a las trabajadoras y sus domicilios para vigilarlas— continuó hasta la irrupción del movimiento revolucionario.

De esta manera el reglamentarismo y la acción de registro estigmatizó a las mujeres dedicadas al trabajo sexual, y tanto las “registradas” como las “insométicas” o “clandestinas” fueron sujetas de acoso policiaco. El Estado controlaba la autorización para que ellas ejercieran su trabajo, pero éstas, además de pagar por tal licencia, requerían de la autorización del Consejo Superior de Salubridad para su retiro del oficio, permiso que en ocasiones les fue negado;⁶ de este modo muchas mujeres se vieron atrapadas en una esclavitud sexual.

Los llamados burdeles, casas de cita y de asignación se registraron, y de esta manera el Estado legalizó el proxenetismo, la alcahuetería y la trata de personas. Cooperó muchas veces con los dueños de dichos espacios persiguiendo y castigando a mujeres que se fugaban de ellas,⁷ y en el caso de enfermedad se las encerró con carácter de obligatoriedad en el Hospital de San Juan de Dios; con esto oficialmente se pretendía el control de las enfermedades venéreas, pero como las medidas higiénicas no se extendieron a los clientes el control fue un rotundo fracaso (Ríos y Suárez, 1991).

Después el movimiento revolucionario y la ideología del grupo triunfador no imprimió cambios en la estructura del imaginario social respecto al trabajo sexual, y las meretrices continuaron representando en los discursos médicos, sociales y legales el prototipo de las mujeres delincuentes o enfermas durante todo el siglo xx, y por ello el Estado mexicano permitió la continuidad del ejercicio del sistema reglamentarista en la mayor parte del país, sistema que favorece y protege la trata.

Trata y mujeres indígenas...

Como mención especial en el tema, en el México de hoy merecen particular atención las mujeres y niñas indígenas que han caído en la desgracia de ser víctimas de trata, por ser las personas que, por su condición de pobreza, falta de educación, de oportunidades laborales y en muchas ocasiones por su monolingüismo, son más vulnerables. Más allá de un problema meramente declarativo o formal, es decir de carácter jurídico o incluso filosófico (Gevaert, 2003), nos encontramos ante un problema fundamental, pero no irresoluble que, si bien cuestiona en el fondo la pervivencia humana en su conjunto, advierte el escenario de núcleos sociales que

⁶ El caso de Dolores Rodríguez, Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Fondo Salubridad Pública, sin clasificar. Véase también Guadalupe Ríos (s.f.).

⁷ Véase el caso de Francisca Ramírez, dueña del “burdel” de la calle de Ortega núm. 23, en agosto de 1873, Archivo Histórico de la Secretaría de Salud, Ramo Protomedicato, sin clasificar. Información documental proporcionada por la doctora Guadalupe Ríos.

históricamente han sido más vulnerables al problema del poder y la hegemonía, los pueblos indígenas y en particular el caso de sus mujeres.

Como delimitamos el tratamiento de género femenino en el caso que nos ocupa, tratándose de la mujer indígena no es un fenómeno casual sino que guarda su fundamento para su comprensión y estudio en virtud de que históricamente se trata de los segmentos poblacionales más desprotegidos de la población mexicana, y en cuyas demarcaciones pululan la miseria absoluta, la carencia de medios de producción, la pauperización, el desempleo y el subempleo, fenómenos que las han apartado de sus propias culturas, como así acontece con las mixtecas de Oaxaca, las otomías de Hidalgo o las tojolabales de Chiapas, por mencionar sólo algunos ejemplos.

El país enfrenta la peor situación rural en 80 años: caída de 50% en la producción de alimentos en 2015; precios agrícolas internacionales al alza, y una galopante devaluación del peso frente al dólar, entre otros aspectos. La visión desde la cual establecemos el problema del campo mexicano en el tercer lustro del siglo XXI, se enmarca en la dinámica que adquirió la socioeconomía y la política del Estado mexicano a partir de la influencia ejercida por el paradigma neoliberal, modelo en el que se abandonó la visión del incipiente Estado social en el marco del capitalismo, situación que ha generado fuertes movimientos de migración de la población rural en búsqueda de ingresos. Los varones indígenas están migrando en búsqueda de recursos, y también algunas mujeres han salido de sus comunidades no sólo para lograr la reunificación con la pareja sino también en forma independiente en búsqueda de dinero para sostener a sus familias, ya que el género es determinante dentro de la mayoría de las comunidades para tener acceso a oportunidades económicas, políticas y sociales. De hecho, si se toman como parámetro las condiciones que la CNDH y el CEIDAS establecieron como condiciones estructurales de vulnerabilidad a nivel individual —niveles de educación precarios, pobreza y carencias económicas, hacinamiento, adiciones y discriminación—, se puede considerar que la mayoría de las mujeres indígenas mexicanas se encuentran en esta condición.

A nivel estructural, las mujeres indígenas mexicanas carecen de oportunidades de empleos dignos, viven en condiciones de discriminación y en algunos casos de racismo, sufren los retiros de los apoyos gubernamentales, carecen muchas veces de redes de apoyo, cuando migran se enfrentan a políticas restrictivas que impiden la migración legal, al tiempo que muchas veces se ven rodeadas de turismo sexual, corrupción y poco interés gubernamental en limitar la trata de personas.⁸

La feminización de la pobreza es violencia; una violencia que se encuentra enmarcada en la misma desigualdad que hace desiguales a hombres y mujeres,

⁸ Instituto Belisario Domínguez del Senado de la República, *Estudio sobre la trata de personas en México*.

y produce discriminación por género, raza, clase, lugar de nacimiento y lugar de residencia.

Tanto Slavoj Žižek como Pierre Bourdieu hicieron una reflexión sobre los diferentes tipos de violencia; el primero afirmó que entre los humanos pueden darse tres tipos de violencia: 1) la subjetiva o evidente; 2) la objetiva o del lenguaje, y 3) la simbólica, señalando que todas son producto de los diversos contextos económicos y políticos de las diferentes sociedades. Para el autor esloveno, la considerada subjetiva puede ser la que acompaña a los fundamentalismos éticos o religiosos o también a cualquier tipo de racismo, y la que él llama objetiva es esa violencia invisible que siempre existe en las sociedades y que "sostiene la normalidad de nivel cero contra lo que se percibe en el grupo como subjetivamente violento" (Žižek, 2009: 10). Para Bourdieu (1999) una violencia subjetiva es en cambio aquella que se ejerce sobre un sujeto con la anuencia del afectado en tanto se le desconoce como violencia, es un fenómeno que no se puede explorar sin el *habitus* como fruto de la incorporación de una estructura social en forma de una disposición natural, y la violencia de género que existe en las comunidades indígenas se mueve entre la considerada objetiva por Žižek y la subjetiva por Bourdieu. Como se le defina, esa violencia visible e invisible, tolerada y censurada, existe diariamente en las relaciones entre los hombres y las mujeres del campo mexicano. Estas condiciones son las que hacen que las mujeres indígenas sean presa fácil de engaños con motivo de trata y explotación. Muchas mujeres indígenas desaparecen en los tránsitos migratorios porque caen en las redes de trata, y su localización se torna prácticamente imposible. La migración es un espacio de riesgo muy importante para las mujeres indígenas.

De derecho y ley ...

Elena Azaola (2012: 135) señala que México es un país de origen, destino y trata de personas, y que por tanto tiene que mirar los instrumentos internacionales para erradicar la trata. Sostiene que en el año 2000 México firmó el Protocolo para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas, en especial mujeres y niños, que complementa a la Convención de las Naciones Unidas contra la delincuencia organizada transnacional, conocido como el Protocolo de Palermo, que fue ratificado en 2003 y puesto en marcha en 2005, y además 22 estados dentro del sistema federal han elaborado alguna legislación en contra *trata* de personas, pero la corrupción de funcionarios, policías y su relación con la delincuencia organizada han impedido la persecución efectiva del delito y la protección para las víctimas (Christensen, 2011: 25).

En 2007 se elaboró una ley para combatir la trata de personas y el marco jurídico que incluye una ley federal, 13 estatales y 16 códigos penales que tipificaban este delito; pero a decir de Azaola, para el 2012 sólo había una persona sen-

tenciada en el fuero federal por ese delito y cuatro en el fuero común del Distrito Federal. La autora reflexiona sobre las causas del bajo índice de consignaciones y sentencias, agregando que esto tal vez sea debido a los factores que propician la vulnerabilidad para este delito por la clandestinidad que presenta, la disparidad entre los diferentes ordenamientos y la falta de capacitación de los operadores jurídicos en el conocimiento de la fenomenología de este delito y por consecuencia en el manejo del tipo penal. Por ello en 2014 se reformó la ley existente y se le dio el carácter de general, con la ventaja de que esta norma establece con claridad los bienes tutelados, los criterios, principios y acciones que los operadores de la ley deberán observar, las competencias y facultades de los distintos órganos de gobierno en la persecución y sanción de los delitos previstos, y el régimen de supletoriedad para los casos en que las normas previstas resulten insuficientes.

En fin, la Ley se modificó en febrero del 2014, y a partir de entonces se denominó "Ley General en materia de trata de personas", y la reforma precisó la variedad de delitos que pueden ser considerados como trata de personas, como la explotación con fines pornográficos, el turismo sexual de menores de edad, el matrimonio forzado, el embarazo forzado, la servidumbre forzada y el reclutamiento forzado en un grupo armado. La nueva ley introduce más obligaciones para que la autoridad atienda a las víctimas con asistencia jurídica, de salud, de empleo y de retorno con sus familias. La nueva ley obliga a las 32 entidades a crear refugios, albergues o casas de transición para las víctimas; incluye como novedad una sanción de hasta 10 años de cárcel para el matrimonio forzado o con engaños, y decreta la nulidad del registro civil de los hijos de padre explotador.

A nivel internacional, algunos de los ordenamientos más importantes para eliminar la trata de personas datan de principios del siglo xx. Indudablemente que ciertos márgenes de la modernidad guardan, dentro de sus enclaves vindicativos, una vuelta al humanismo y por supuesto a la lucha contra la esclavitud, aspecto que se manifestó por ejemplo en 1926 con la Convención Relativa a la Esclavitud sustentada por la Sociedad de Naciones. Lo curioso de este tipo de pronunciamientos en la Europa de inicios del siglo xx era que los mismos países signantes reclamaban en ese entonces de suyo el problema de la colonización contemporánea, como así acontecía en aquel entonces en África.

El instrumento internacional más conocido relativo a la trata de personas es el Protocolo adicional a la Convención de las Naciones Unidas contra la Criminalidad Transnacional organizada para prevenir, reprimir y castigar la trata de personas, en particular de mujeres y niños (también conocido como Protocolo de Palermo). Este Protocolo tiene parámetros contrarios al conjunto normativo internacional de los derechos humanos; fue aprobado en 1949 y aún se encuentra vigente.

Existen en este Protocolo elementos fundamentales que refuerzan la respuesta internacional contra la trata de personas.

Define a la trata de personas, la cual está claramente vinculada con la explotación y la esclavitud, enfatizando la vulnerabilidad de las mujeres y los niños; propone ciertas herramientas para autoridades de orden público, mandos migratorios y los poderes judiciales, reclamando a los estados la penalización de la trata y señala su responsabilidad para investigar, sancionar y juzgar a los tratantes y establecer sanciones apropiadas para los acusados de trata de personas.

Sustenta la protección y apoyo a las víctimas y testigos, asegurando su privacidad y seguridad, brindando información sobre procedimientos legales, otorgando servicios para la recuperación física y psicológica, ubicando medidas para evadir la deportación inmediata, asegurando a las víctimas una repatriación segura y reconociendo los requisitos especiales para los niños, y proyecta estrategias de prevención y combate, entre las cuales incluye la capacitación y el intercambio de información entre los diversos estados.

A nivel internacional son múltiples los ordenamientos sobre la materia,⁹ los cuales franquean también el sistema interamericano de derechos humanos, y en el caso nacional se encuentran fundamentados en la nueva adopción que sustentó la reforma y adición constitucional en materia de derechos humanos en, lo cual ha dado lugar a su transversalización en todas las legislaciones locales de la República Mexicana; existe incluso en México una fiscalía especial para los delitos de violencia contra las mujeres y trata de personas; sin embargo, insistimos que el problema de la lógica del discurso jurídico corresponde a su práctica o aplicación, aspecto que en por lo menos en la actual coyuntura de la presidencia de Enrique Peña dista mucho para su cristalización, aunque como señala Zygmunt

⁹ Sentencias del Tribunal Internacional para las personas responsables por violaciones al derecho internacional humanitario cometidos en el territorio de Yugoslavia señalan los factores que identifican a la esclavitud: 1995 Beijing, China, Cuarta Conferencia Internacional de la Mujer: se presentan los primeros casos de trata de mujeres con fines de explotación sexual, particularmente de mujeres de Colombia, Benín y los Balcanes. Como resultado, se incluye el tema de la trata de personas en dos artículos de la Declaración de Beijing, 1997-2000. Representantes de 100 estados trabajan en Viena en la elaboración de la Convención contra el Crimen Organizado Transnacional y el Protocolo contra la Trata. Diciembre del 2000 Palermo, Italia. Septiembre de 2003, entra en vigor la Convención, al haber sido ratificada por más de 40 estados. Lo mismo acontece con el Protocolo contra la Trata el 25 de diciembre del 2003. Convenio para la represión de la trata de personas y la explotación de la prostitución ajena, vigente ratificado por 76 países. Acuerdo Global 2 y la Asociación Estratégica 3 entre México y la Unión Europea. La Unión Europea y México tienen varios programas en este ámbito a nivel bilateral, regional y temático. Mediante una serie de seminarios denominados Diálogos sobre políticas de cohesión social entre la UE y México, se ayudó a la formulación de políticas públicas para mejorar la cohesión social en el país. A través del Laboratorio de Cohesión Social UE-México; Convención para la Eliminación de todas las formas de discriminación en contra de las mujeres, 1979; Convención sobre los derechos del niño, 1989; Protocolo facultativo de la Convención sobre los derechos del niño relativo a la venta de niños, la prostitución infantil y la utilización de los niños en la pornografía, 2000; Principios y Directrices recomendados sobre los derechos humanos y la trata de personas, 2002 (OACNUDH); Directrices en relación entre la trata de personas y el asilo (ACNUR); Convención para Prevenir, Sancionar y Erradicar la Violencia contra las mujeres, 1994; Convención Interamericana sobre el Tráfico Internacional de Menores, 1994; Recomendaciones de la OEA para erradicar la trata de personas. Véase Carlos Durand (2014: 31-65).

Bauman (2006) la responsabilidad de los estados sea la de extirpar todo tipo de violencia.

Conclusiones

La trata de personas es un delito con aterradoras consecuencias, considerado como una modalidad contemporánea de esclavitud y como una forma extrema de violencia contra mujeres y niños que viola sus derechos humanos fundamentales y cuya explicación y significados hay que situarlos en el actual esquema de desarrollo, por sí mismo injusto e inequitativo. Su reproducción como fenómeno social se sitúa como producto de una cultura patriarcal, clasista y racista, y siguiendo a Marx, producto de la cosificación de las personas a través de la comercialización de las mismas que entre otros fenómenos asoman la "nuda vida" para millares de indígenas y no indígenas que se encuentran en el contexto de la explotación sexual. La violencia de género es una violencia política (Robles, 2015: 84) porque convierte al género en un sitio de violencia, y la trata es el espacio por excelencia de la violencia. En México existe corrupción e impunidad en el proceso de persecución de este delito, en donde se ha llegado hasta a culpabilizar a las víctimas (Monárrez, 2015: 121).

Sin embargo, este trabajo se funda en la concepción poscolonial, en sus expresiones sociales, políticas e incluso revolucionarias, y la cual en las últimas décadas ha constituido una concepción doctrinaria y política, que de alguna manera ha adquirido un posible acuerpamiento como un marco teórico particular, digamos el de una "nueva epistemología". En este tenor interesa ver a la mujer indígena afectada con el problema de la explotación y la trata, también desde su posible vindicación social del sur del Hemisferio. Este trabajo supone, en términos del indígena, la "borradura asimétrica de la huella de los otros en su precaria subjetividad". Es decir, se trata de la comprensión de lo indígena desde una visión vindicativa propia, con dignidad y respeto. En términos del tema aquí desarrollado, concebimos que el problema de la trata en el caso de la mujer indígena se encuentre demandando la atinencia de un nuevo momento para el movimiento indígena, en términos de la lucha por los derechos que corresponden al género femenino, dada su actual deconstrucción social, en el actual contexto globalizador. En el proceso neoliberal, los pueblos indios están reconstituyendo sus identidades en un contexto que no sólo recupera su historia y su memoria, sus valores, sus costumbres y sus prácticas tradicionales, sino que les plantea la necesidad de reconfigurar su existencia frente a la globalización económica.

El Estado mexicano no está cumpliendo con sus obligaciones y responsabilidades que en el tema de la trata se ha visto negligente en la aplicación de la justicia. Es evidente que nos encontramos frente a problemas estructurales, con lo cual no es suficiente reformar el marco normativo y establecer sanciones y procedimientos

claros para perseguir y sancionar a los delincuentes, o de igual manera para disminuir el índice de pobreza de las regiones de enganche; en este tenor se trata más bien, al decir de los neozapatistas, de un problema de refundación del Estado, en cuyo caso no corresponde sólo de contradicciones inherentes al problema trazado, sino de un contexto neoliberal *per se* injusto que debe ser transformado. Ése es el de toda la nación mexicana.

Referencias bibliográficas

- Azaola, Elena (2012), *La trata de personas en México*, México, IIJ-UNAM.
- Bauman, Zygmunt (2006), *La sociedad sitiada*, México, FCE.
- Boidi, Cristina *et al.* (1997), *Trafficking in Women*, Viena, Federal Chancellery, Publication Series, vol. 4,
- Bourdieu, Pierre (1999), *Meditaciones pascualinas*, Barcelona, Anagrama.
- Comisión Nacional de los Derechos Humanos (CNDH) (2012), *La trata de personas*, México.
- Corbin, Alain (1987), "Sexualidad comercial en Francia durante el siglo XIX. Un sistema de imágenes y representaciones", en *Revistas Históricas*, núm. 18, México, INAH, junio-septiembre.
- Christensen Tyler, Marie (2011), *Informe de investigación No. 206. Trata con fines de explotación sexual: protección de las víctimas en la legislación nacional e internacional de asilo*, UNHCR, ACNUR, abril.
- Durand Alcántara, Carlos (2014), *Derechos humanos entre lo real... y lo posible*, t. I, México, UAM.
- Foucault, Michael (1986), *Historia de la sexualidad. La voluntad del saber*, México, Siglo XXI.
- Franco Guzmán, Ricardo (1973), *La prostitución*, México, Diana.
- Gevaert, Joseph (2003), *El problema del hombre*, Salamanca.
- Gonzalbo, Pilar (1998), *Familia y orden colonial*, México, El Colegio de México.
- Monárrez Fragoso, Julia Estela (2015), "Feminicidio: muertes públicas, comunidades cerradas y Estado desarticulado", en Julia Estela Monárrez *et al.*, *Vidas y territorios en busca de justicia*, México, Colegio de la Frontera Norte/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- , Rosalba Robles, Luis Ernesto Cervera y César Mario Fuentes (2015), *Vidas y territorios en busca de justicia*, México, Colegio de la Frontera Norte/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez.
- Organización de Naciones Unidas (ONU) (s.f.[a]), *Protocolo sobre trata que complementa la convención contra la delincuencia organizada transnacional*, Convención DOT.
- (s.f.[b]), "Mujeres. Centro virtual de conocimiento para poner fin a la violencia contra las mujeres y niñas"; disponible en [www.enduano.org].

- Ortega Noriega, Sergio (1986), "Teología novohispana sobre el matrimonio y comportamientos sexuales, 1519-1570", en Sergio Ortega (comp.), *De la santidad a la perversión o de por qué no se cumplía la ley de Dios en la sociedad novohispana*, México, Grijalva.
- Ríos, Guadalupe (s.f.), "Limpieza, orden y progreso en la sociedad porfiriana"; disponible en [http://www.azc.uam.mx/publicaciones/tye/num9/a_orden.htm]; consultado el 14 de agosto de 2016.
- (2008), "Burdeles modernos y mujeres públicas. El trabajo sexual en México"; disponible en [<http://www.jornada.unam.mx/2008/09/04/ls-jovenes.html>]; consultado el 2 de agosto de 2016.
- , y Marcela Suárez (1991), "Criminales, delincuentes o víctimas. Las prostitutas y el estado en la época porfiriana", en *Fuentes Humanísticas*, núm. 2, 1 de junio.
- Robles, Rosalba (2015), "Las mujeres de Ciudad Juárez ante el riesgo de feminicidio. Percepciones, sentidos y sentimientos", en Julia Estela Monárrez Frago, Rosalba Robles, Luis Ernesto Cervera y César Mario Fuentes, *Vidas y territorios en busca de justicia*, México, Colegio de la Frontera Norte/Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, p. 85.
- Sennett, Richard (1988), *Sexualidad y soledad en Foucault y la ética*, Tomás Abraham (comp.), Buenos Aires, Biblos.
- Therborn, Goran (2013), *Los campos de exterminio de la desigualdad*, México, FCE.
- Zizek, Slavoj (2009), *Sobre la violencia. Seis reflexiones marginales*, Barcelona, Paidós.

Ⓢ Reseñas

Discriminación y violencia. Sexualidad y situación de vulnerabilidad

Yesenia Peña y Lilia Hernández (coords.)*

María Eugenia Flores Treviño
Universidad Autónoma de Nuevo León

Esta obra colectiva —acertadamente coordinada por Yesenia Peña y Lilia Hernández— se encuentra a nuestro alcance gracias a su publicación por el Instituto Nacional de Antropología e Historia. Y es que conocer este volumen nos permite acceder a las investigaciones, reflexiones y propuestas de 14 personas interesadas por aportar a favor de sectores sociales discriminados, violentados, marginados e ignorados por prejuicios sexuales, etarios y de género, cuyos textos fueron producto de la VIII Semana Cultural de la Diversidad Sexual celebrada en mayo de 2009.

El libro se compone de trabajos diversos organizados en tres grandes apartados: “Vulnerabilidad en la sexualidad de niños, niñas y adolescentes”, “Vulnerabilidad en la sexualidad de las mujeres” y “Las otras caras de la vulnerabilidad y la discriminación”.

La riqueza de la obra es indudable, pues ofrece a su lector resultados de investigaciones sobre estos temas emergentes en nuestro ámbito contemporáneo. Y si bien cada trabajo merecería una reseña propia, he seleccionado algunos temas sobre los que compartiré algunas ideas.

Las voces de los investigadores, perpetuadas en este libro por la tinta de sus plumas, claman y nos dejan leer sus propuestas: “Pero la violencia va más allá de las definiciones y las leyes. La violencia como parte de la discriminación puede ser más sutil, más invisible, más cultural y psicológica. Y así, llegamos como diría Bourdieu (2000) a la ‘violencia simbólica’,”, dice Fernández Poncela (p. 33), quien estudia las agresiones en el refranero, en la canción infantil y hacia la mujer, según manifestaciones de la cultura popular y de élite. Retomo algunas muestras: 1) “La mujer y la mentira nacieron el mismo día” (p. 39); 2) “Por encima de todo, detesto a las mujeres que se creen con derecho a ser feas porque son inteligentes. Afortunadamente nunca me he encontrado con una mujer

* Yesenia Peña y Lilia Hernández (coords.), *Discriminación y violencia. Sexualidad y situación de vulnerabilidad*, México, INAH, 2013.

inteligente" (p. 41), y 3) "La mujer es como el *gruyère*: sin sus agujeros, no sería nada" (p. 41).

Resulta sorprendente leer a personalidades consagradas de la cultura, como Honorato de Balzac, a quien la autora (p. 41) cita por su frase: "La mujer tiene su fortuna entre las piernas". Con ideas similares leeremos en este trabajo frases de pensadores como San Agustín, Schopenhauer y otros.

Por su parte, Camacho Islas (p. 50) afirma que "Vivimos en una época en que la sexualidad de los menores es manifiesta: desde la explotación de los cuerpos y las mentes, hasta la utilización física o bien para comercializarlos". Agrega que

[...] la invisibilización y los daños no explícitos, derivados de una cultura restringida, contrario a lo esperado por la misma cultura que se trate, magnifican los efectos sobre los sujetos que son víctimas de este enajenamiento social (p. 51).

Este autor aborda los abusos y vulnerabilidad sobre los niños, niñas y adolescentes que se ejerce a través de la cultura, la educación y los medios de comunicación.

Raquel Pastor estudia la falta de acceso a la justicia en menores y adolescentes víctimas de explotación sexual y comercial. En su interesante trabajo nos describe los tipos de efectos que sufre este sector social, que van desde los biológicos y de salud (infecciones de transmisión sexual, riesgo de contagio de VIH, SIDA, evidencias de infección genital y del cérvix, riesgo de cáncer, embarazos no deseados, embarazos interrumpidos, daño vaginal o anal, y destrucción de esfínter anal, entre otras), hasta los efectos sociales como discriminación y exclusión social, desempleo, etcétera. También menciona los resultados psicosociales evidentes en comportamientos destructivos, golpes, intentos de suicidio, fuga del hogar, comportamiento sexualizado —físico y verbal—, involucramiento en la delincuencia. Asimismo enuncia las consecuencias familiares, entre las que se encuentran desarraigo familiar, rompimiento de los lazos afectivos familiares y desarraigo del país de origen. Entre las ideas que el autor expone se encuentra la de que "Aún no ha sido creada una nueva generación de políticas públicas para la infancia que logren detener el crecimiento de la trata de menores de edad y de explotación sexual de niños, niñas y adolescentes" (Pastor, p. 63).

En su trabajo acerca de niñez, infancia y sexualidad, Lizárraga Cruchaga comenta que "La niñez y la sexualidad son dos elementos inevitables de la gramática de la vida; una gramática permeada por una tradición de corte religioso y atravesada por una política de enfrentamientos entre quienes pretenden ser autoridad y quienes son obligados a ser subordinados [...]" (p. 72). La metáfora que construye el autor sobre esta relación ilustra adecuadamente las características que le son inherentes:

Es una gramática rica en signos de admiración e interrogación que deriva en la gestación de numerosos (y las más de las veces rutinarios) encuentros y desencuentros. Y uno de dichos desencuentros en el contexto de nuestras sociedades judeo-cristianas e industrializadas (aunque se digan laicas y pertenezcan al llamado "tercer mundo") se produce en el siglo XIX, cuando se inventa o se le da forma a la sexualidad como noción y como dispositivo de poder (Foucault 1989, 1996) y cuando "la niñez fue definitivamente sepultada bajo el peso lapidario de la infancia" (Scherer y Hocquenhem, 1979, *apud* Lizarraga, 2013: 72).

Resulta interesante retomar la afirmación de este investigador quien dice:

En virtud de los miedos que producen las desviaciones de la norma, a los niños los convertimos de ser un grupo vulnerable, a uno vulnerabilizado. A la niñez la fragilizamos y exponemos a numerosos peligros al imponerle silencios y mitos acerca de la sexualidad; cuanto más les enseñemos a los infantes a ruborizarse y los obliguemos a ignorar y cuanto más miedo les inculquemos en relación con el sexo y el placer, más desamparados, perdidos y susceptibles de sufrir traumas y dolores los haremos (p. 73).

Frías y Castro se encargan de estudiar a la familia y a la escuela como escenarios de vulnerabilidad para la niñez de México. Entre otras ideas, estos autores indican:

El estudio de la violencia en los ámbitos familiar y escolar enfrenta dificultades diversas, entre ellas el que no es un problema social percibido como tal, ya que gran parte de la sociedad aún acepta y justifica la violencia física en forma de castigo corporal en estos espacios (p. 84).

Nos ofrecen resultados de la Encuesta Nacional sobre la Dinámica de las Relaciones en los Hogares (Endireh, 2003): "muestran que entre aquellas mujeres que sufrieron violencia física cuando eran niñas (40% de todas las mujeres mexicanas casadas y unidas), 60% considera que le pegaban a sus hijos menores 'lo necesario o lo normal'" (p. 84). Además nos informan que una situación semejante se encuentra entre los docentes, quienes consideran lícito el uso de la violencia, en aras de mantener la disciplina en el aula.

Estos autores señalan que también se encuentra invisibilizada la violencia entre pares, en específico cuando no pasa ciertos niveles de severidad. Y respecto a los padres, es frecuente que atribuyan la responsabilidad del sufrimiento de violencia a sus propios hijos, en la niñez o adolescencia, y que les exijan que sean ellos quienes, a través de violencia, resuelvan la situación: "mi papá dice que me las tengo que arreglar solo, que les dé, si no, él me da" (p. 85).

Por su parte, las autoras Herrera y Molinar, quienes investigan sobre la violencia contra la pareja y sus consecuencias, señalan:

Puede presentarse en formas muy sutiles que pasan inadvertidas por los usos y costumbres dentro de una cultura de dominación hegemónica, misma que delinea los modos de relacionarnos intergenéricamente, o muy dramáticas, por cuya gravedad pueden ser letales o bien desposeer de su identidad a la víctima, como es el caso del abuso sexual, e incluso mediante una serie de actitudes que día a día erosionan la estructura psíquica de quien la padece (p. 108).

Herrera y Molinar indican cuatro modalidades en que puede estudiarse la violencia contra la pareja.

1) La violencia del hombre hacia la mujer que se configura en una violencia de género, o bien una violencia complementaria o de castigo (Perrone y Nannini, 1997), ya que intenta perpetuar una relación de desigualdad donde existe un fuerte y un débil. En este rubro se encuentran, según Endireh (2006), la violencia económica (72.3%), la violencia física (63.5%) y la sexual (37.1 por ciento).

2) Violencia de la mujer hacia el hombre. Menos estudiado y con prevalencia menor (entre 2 y 4%) según la Organización Panamericana de la Salud.

3) Violencia reactiva por parte de las mujeres hacia los hombres. En este caso las mujeres son victimarias, y en la mayoría de las situaciones sus actos son una respuesta a los reiterados abusos de que han sido objeto por parte del hombre. Este tipo de violencia, afirman las autoras, es resultado de un acto de resistencia. O surge cuando determinada circunstancia sobrepasa los límites de tolerancia de la mujer.

4) La violencia como pauta de interacción cotidiana entre ambos miembros de la pareja ante conflictos o disputas por el poder.

Las autoras analizan detenidamente las consecuencias de la violencia contra la pareja, que van desde lo psicológico y lo físico hasta lo social y lo cultural. Entre sus ideas conclusivas se encuentra:

[...] como efecto a los malos tratos, las mujeres se someten rígidamente a las normas establecidas, ya que el apego al estereotipo tradicional les impide buscar otras formas de relacionarse; pues al ser violentadas se afecta su capacidad de tomar decisiones, cediendo su poder y sometiéndose al victimario. Sin embargo, en estos casos sucede que desquitan "su frustración y su ira contra otros o contra sí mismas; de ahí la tristeza, la depresión, la anulación de su ser (p. 118).

En su estudio respecto a "las vestidas" de Puebla, teiboleras y ficheras, Natatxa Carreras narra cómo en el siglo xvi existían la tolerancia y la persecución al mis-

mo tiempo de la prostitución. Y esto ocurría no sólo para controlar la descendencia entre españoles y mujeres indígenas, sino por las grandes ganancias que este oficio redituaba para los cabildos.

La autora se apoya en Marx (1976) y sus posturas sobre la objetivación del trabajo, para señalar:

Los procesos laborales que anteceden al capitalismo, no solo impactan las modalidades de producción capitalista en cuanto a la organización laboral, sino en tanto las relaciones sociales son influidas por las formas de poder (religioso, moral, de distinciones de género y étnicas) de épocas pasadas. Esas formas de diferenciación en el capitalismo quedan veladas por las relaciones entre cosas, de modo que los sujetos se metamorfosean en objetos. Este proceso de mercantización¹ [*sic*] hace que las "vestidas", ficheras y teiboleras vivan sus cuerpos como objetos (p. 161).

Esta autora revisa los antecedentes jurídicos de la prostitución en Puebla y discurre sobre los vacíos legales que favorecen la violencia contra homosexuales, sexoservidoras, ficheras y teiboleras en la entidad mencionada. Entre sus conclusiones se encuentra:

El hecho de que estos sexoservidores no tengan aún conciencia de clase para sí no los excluye de ser sujetos que resisten cotidianamente los embates del capitalismo. Los ataques desde diversas formas de poder a las que estos trabajadores se enfrentan dentro del sexoservicio evidencian la necesidad de controlarlos, en tanto que ellos dejan ver una hegemonía cultural desgarrada (p. 177).

En este volumen se compila un trabajo más de esta autora, Carreras Sendra, que describe puntualmente los vacíos legales acerca de la prostitución en Puebla.

Las aportaciones sobre el tema en este fecundo texto prosiguen: Mena-Abraham estudia a las maquiladoras respecto al subdesarrollo y su vinculación con los feminicidios; Vázquez Campero examina la relación entre sexualidad y vejez y la exclusión social que estos factores comportan; Peña y Hernández exponen la construcción de sentido social en cuanto a la sexualidad y la discapacidad; abordan los procesos de construcción de sentido, de socialización y sexualización, así como sus prácticas y representaciones; Millán Dena aporta un trabajo sobre la ruptura del paradigma familiar, que ha cedido su lugar a la diversidad. Propone la consideración, junto a la familia convencional, de la familia de elección.

A modo de conclusión, considero que es imprescindible la realización y divulgación de estudios como éste, en cuanto que ilustran de manera objetiva sobre temas

¹ Carreras aclara que Macip (2009) traduce este término del inglés *commodification*, pero que igualmente se usa "mercantilización" y "cosificación" (p. 162).

emergentes como la violencia y la discriminación en la sociedad, y que cada vez más es indispensable que las personas estemos enteradas por medio de rigurosas y serias investigaciones de información y hechos como los que aquí se reseñan. Sin embargo, cedo la prerrogativa insustituible a las lectoras y los lectores para acceder por cuenta propia a los trabajos científicos que en esta reseña apenas se han mencionado y que contribuyen a la generación de conocimiento y posicionamiento social de quienes tenemos la fortuna de conocerlos.

Considero que la reflexión a que conducen estos escritos, es la mejor aportación que la publicación puede legarnos.

La noche sexual

Pascal Quignard*

Joan Vendrell Ferré
Universidad Autónoma del Estado de Morelos

La publicación en español de este libro de Pascal Quignard es un acontecimiento que habrá pasado desapercibido para muchas personas que podrían sacar un gran provecho de él, entendiendo por tales todas aquellas de algún modo interesadas en el estudio de la sexualidad humana desde cualquiera de las perspectivas comprendidas dentro de las Ciencias Humanas y Sociales.

Lo cierto es que, nos guste o no, Quignard sigue siendo un gran desconocido para el público de habla hispana. Dejando de lado algunos textos célebres de carácter literario, luego llevados al cine como *Todas las mañanas del mundo*, el grueso de su obra, y la más importante para nosotros, apenas ha empezado a traducirse y difundirse en los últimos años.

Con esta reseña quisiéramos, entonces, dar a conocer al público lector de esta revista, académico o no, una obra cuya importancia para la comprensión de nuestras relaciones con los cuerpos sexuados nos parece crucial. Hay en Quignard toda una antropología que cabe ir extrayendo de una masa de textos de muy variada factura, los cuales oscilan entre lo literario, lo diarístico —o mejor, el “dietario”— o lo filosófico. Los libros de Quignard, en especial los volúmenes correspondientes a su monumental “Último reino”, pueden ser leídos como pura literatura (el primero de ellos, *Les Ombres errantes*, recibió el premio Goncourt en 2002), algo parecido a la literatura total, o como ensayos con una hondura filosófica, y a nuestro parecer antropológica poco común. Y es este último aspecto el que nos concierne aquí.

La Nuit sexuelle fue primeramente publicado en una lujosa edición (París, Flammarion, 2007), como “libro de arte”, y posteriormente en su versión *pocket* (París, J'ai lu, 2009), siendo la traducción al español de esta última la que reseñamos aquí. La precisión es pertinente porque se trata de un libro donde el texto y la imagen se hallan íntimamente imbricados. En realidad, podría ser visto como un catálogo comentado de la colección, al parecer trabajosamente reunida por Quignard, sobre dos temas mayores dentro de su preocupación antropológica: la noche

* Pascal Quignard, *La noche sexual*, Madrid, Funambulista, 2014.

y el sexo. Sin embargo, el libro toca muchas otras cuestiones relacionados con el par principal: la escena primitiva, primordial o "invisible" (el coito de nuestros progenitores, del cual procedemos), los sueños, los infiernos (en clave uterínica), la condición predatoria de la especie humana, el voyerismo y el exhibicionismo, o el erotismo, entre un conjunto más amplio de comentarios sobre escenas bíblicas y tradiciones culturales y artísticas de muy diversos lugares del mundo. Algunos de los temas han sido tratados —y lo siguen siendo, dado que se trata de una obra en proceso— por Quignard en los nueve volúmenes hasta el momento publicados de "Último reino", así como en otros trabajos de índole monográfica (*El sexo y el espanto*, sobre el mundo sexual romano antiguo), o con intención más literaria (*Vida secreta*, sobre el tema del amor).

Para acceder a esta obra vasta y compleja, la cual, repetimos, sólo parcialmente se ha vertido al español (aunque la editorial argentina "el cuenco de plata" se encuentra actualmente publicando el conjunto del "Último reino"), el libro que reseñamos aquí puede servir como introducción y guía. Encontramos en él, contando además con el apoyo de las imágenes, la práctica totalidad de las preocupaciones antropológicas fundamentales de Pascal Quignard, si no desarrolladas, sí al menos apuntadas.

Parte nuestro autor de lo que llama las "tres noches": 1) la uterina, correspondiente a nuestra experiencia en el seno materno, antes del nacimiento; 2) la terrestre, misma que se corresponde con las noches de nuestra vida, noche *externa, cotidiana*, donde vivimos la experiencia fundamental del sueño, y 3) la infernal, postmortem, una de cuya experiencia no podemos estar seguros, pero que sin embargo marca toda nuestra existencia. Aunque la terminología y las imágenes elegidas por Quignard pueden resultar en un primer momento desconcertantes, al menos en la perspectiva de la antropología académica, lo cierto es que su análisis, basado en figuraciones —uno de sus términos—, mitologías y textos espigados de un gran número de tradiciones culturales, pretende abarcar y presentar de una forma novedosa, alejada del cientificismo imperante y de cualquier "sentido práctico" o finalidad utilitaria, un amplio conjunto de experiencias humanas básicas.

Quignard se interesa por las huellas dejadas en nosotros por experiencias hoy en día poco o nada tenidas en cuenta como lo vivido en el seno materno, el mundo del silencio, o la infancia pre-lingüística. Ello permite establecer conexiones, a partir de su lectura, con autores como el Peter Sloterdijk de la trilogía *Esféricas*, o con diversos trabajos del también filósofo Giorgio Agamben, en especial los recogidos en *Infancia e historia*. Son sólo dos nombres de los muchos que se podrían citar. El proyecto de Quignard tiene asimismo indudables resonancias batailleanas y lacanianas. Este libro, en concreto, no dejará de evocar en el lector interesado en estos temas libros de Georges Bataille como *Las lágrimas de eros* o *El erotismo*. Por otro lado, las referencias lacanianas y, en general, psicoanalíticas, explícitas o,

las más de las veces, implícitas, están igualmente presentes. En conjunto, se podría hablar de una antropología de lo profundo, en el sentido de las bases o fundamentos mismos de la experiencia humana del cuerpo, y a través de ella de eso que llamamos el "sexo".

Porque se trata exactamente de eso, de un retorno al cuerpo, es más, al cuerpo sexuado y a una diferencia sexual concebida como irreductible. Después de décadas en las que hemos visto un intento de borradura, o como mínimo de minusvaloración, de la diferencia sexual como tal, Pascal Quignard, en la línea de autoras lacanianas como Joan Copjec (en los textos reunidos en *El compacto sexual*), reivindica la diferencia sexual y va incluso más allá, al afirmar:

Sólo tenemos un sexo. Irresistiblemente siempre nos olvidamos de este punto: no hay "una" diferencia sexual. Hay "dos" sexos. Hay pues "dos" diferencias sexuales por "dos" diferencias sexuales, aunque para toda la humanidad posible no haya más que una sola diferencia sexual cualquiera que sea su sexo: la diferencia que hace que el otro sexo sea para siempre misterioso a partir del propio sexo. El resultado son cuatro diferencias que nadie en el mundo es capaz de asumir. Hay una desemejanza absoluta que ninguna curiosidad explora por completo. Una disparidad entre los dos estatutos que ninguna paridad iguala. Una heterogeneidad física que en ningún caso puede pretender fusionar lo mixto (p. 40)

Tenemos, en este párrafo crucial, una defensa ya no de la diversidad, sino de la *diferencia*. Son afirmaciones desde luego para la polémica, que serán leídas de muy diferentes modos según la posición teórica o política del lector. En cualquier caso, Quignard nos recuerda, aunque no sea el único ni el primero en hacerlo, que cualquier intento de sacar al cuerpo por la puerta comportará que éste vuelva a entrar por la ventana, es decir, vuelva a hacer *acto de presencia*. Una presencia interte, muda, más allá del lenguaje, presencia que llega a nosotros no ya desde nuestro pasado, sino desde "lo anterior" —lo que Quignard llama, dedicándole un volumen entero de su "Último reino", *le jadis*—. Es posible que lo que trate de decirnos aquí el autor es que el cuerpo se ha convertido para nosotros, a fuerza de querer negarlo o disminuirlo en su sexuación y su diferencia radicales, en lo Real en el sentido fuerte de la palabra, es decir, en su sentido laciano. El cuerpo, más allá de su conversión en "organismo" —como hubieran dicho Gilles Deleuze y Félix Guattari—, sigue siendo del orden de lo no simbolizable. Y cuanto más hemos querido negar esta realidad, este resto corporal, nuestra carne sexuada en estado prístino, más hemos terminado por convertir al cuerpo en lo Real capaz de desmontar cualquier fantasía de igualdad, paridad, intercambiabilidad o incluso de complementariedad. El cuerpo, para decirlo con Judith Butler, es algo que *importa*.

El cuerpo que no es *un* cuerpo, porque no existe algo como "el cuerpo humano", así en abstracto, sino que existen dos, siempre dos —como mínimo— y siempre irreductibles, es decir, sexuados. Y sólo tenemos uno. Un cuerpo, un sexo. Sobre estas afirmaciones —o por debajo— planea el "no hay relación sexual" lacaniano, en el sentido de la inconmensurabilidad. Desde esta perspectiva, algo como el género —y nos referimos ahora a un "género vernáculo" como el teorizado en su día por Iván Illich— podría ser visto como un intento para crear una complementariedad forzada, ficticia, entre los sexos, fundando así el orden humano basado en la pareja, el matrimonio, la familia, los intercambios y *last but not least*, el heterosexismo. Visto desde una óptica pura y estrictamente corporal, la de unos cuerpos no sometidos a castración alguna por medio del lenguaje, no hay complementariedad ninguna entre los sexos, como tampoco emparejamiento ni nada de lo que ello se deriva, incluyendo algo como el orden o, mejor dicho, la jerarquía de género.

La noche del sexo, pues, o su "espanto", no sería otra cosa que el sometimiento de los cuerpos sexuados humanos al yugo de la cultura, algo que quizá pueda ser visto como inevitable —si lo que se quiere es tener una cultura "humana"—, pero que no por ello deja de ser una fuente inagotable de angustia (por resumirlo con una palabra). De dicha angustia, sus manifestaciones, sus representaciones, dan cuenta los sucesivos capítulos, breves y siempre apoyados en imágenes extraídas del acervo artístico mundial, del libro que presentamos aquí.

Vivimos en la melancolía, nos dice Quignard, en la nostalgia de la escena perdida, de nuestro origen imposible de contemplar e incluso de imaginar. A partir de aquí, nos pasamos la vida buscando lo que falta en el cuadro de nuestra fantasía, de eso que llamamos la "realidad", cuya sustancia es puramente imaginaria. Ante el peligro que para el mantenimiento de nuestra fantasía supone el cuerpo, hemos hecho todo lo posible por subsumirlo en lo simbólico. En el caso del cuerpo sexuado, hemos hecho todo lo que hemos podido para encuadrarlo en el orden simbólico del género, y ajustarlo a sus personajes imaginarios, el hombre, la mujer o las formas transgenéricas que aparecen en diferentes culturas. Sea como sea, el cuerpo sexuado escapa siempre a su encuadramiento, y cuanto más cerramos en torno a él las mallas de la red simbólica, más fuerza adquiere como lo Real capaz de desgarrarlas. Se cumple con ello el *dictum* lacaniano, recuperado hoy por filósofos como Slavoj Žižek: lo Real no es otra cosa que la diferencia sexual misma en su irreductibilidad. Lo Real son esos cuerpos sexuados únicos y radicalmente *diferentes*.

A partir de aquí Quignard nos presenta una visión de las sociedades humanas que muchos considerarán sombría y pesimista en exceso. No nos encontramos lejos del "malestar en la cultura" teorizado en su día por Freud, o de los callejones sin salida del deseo, siempre bajo la égida del Goce, postulados por Lacan y sus epígonos. "El sadismo es la pulsión social esencial", afirma el autor (p. 98), y de igual modo: "En el fondo del deseo reina el masoquismo" (p. 99). Son dos afirmaciones

que considero esenciales, no sólo para emprender una comprensión de lo sexual desde la perspectiva que, parafraseando a Peter Sloterdijk, podríamos llamar de una "sexología negativa", sino también para el proyecto de una antropología capaz de abandonar o al menos de ir más allá del paraguas rusioniano. No es con un "buen salvaje" mítico, más o menos corrompido por la civilización, con lo que estamos tratando, sino con algo mucho más complejo y oscuro, ese ser arrancado a sí mismo de la animalidad, que se pretende distinto y único y que sin embargo no cesa de vérselas con sus orígenes fundados en el carroñerismo y la arrebatija, es decir, en una predación imitada de los animales y luego desarrollada como propia, en formas inéditas, durante milenios mediante "la caza inventada a partir de la imitación del carnivorismo, el sacrificio sangriento de víctimas humanas, la iniciación sangrienta de los púberes y las guerras históricas" (p. 80). En cierto sentido, Quignard nos abre las puertas a una antropología de signo distinto, deudora ya no tanto de los teóricos del contrato y de una sociabilidad pactada, sino de lo negado hasta hoy por estas perspectivas, relegándolo al campo de la anormalidad: el deseo, el goce, el sexo y la muerte en su imbricación íntima e ineludible. No ya Rousseau, sino Sade, sería quien nos muestra el punto de partida para una antropología que, en el caso de lo sexual, no puede seguir siendo dependiente y deudora de una sexología médica.

Es sólo una muestra de las ideas y afirmaciones polémicas contenidas en este libro, tan breve como rico en sugerencias antropológicas. En otro orden de cosas, Quignard nos recuerda, en los capítulos dedicados a "Lot y sus hijas" y "Noé y sus hijos", que las cuestiones referentes a la paternidad han tomado en nuestro mundo un sesgo especial, mismo que, considerado desde la perspectiva de una antropología histórica, puede ser visto como un retorno a la negación de la paternidad misma, o de cualquier decisión sobre "la fecundidad de la mujer que se convierte en madre" (p. 34). Las conclusiones de Quignard, una vez más, provocarán estremecimientos en más de un lector por su contundencia: "El rasgo principal del mundo moderno es la violación del padre por él inadvertida. [...] La mujer roba el semen como Prometeo, el fuego" (p. 34). Como antropólogos, sin embargo, deberíamos estar más atentos a este tipo de hechos, analizarlos cuidadosamente en lugar de apartarlos de nuestra vista con un manotazo, como demasiadas veces se hace, para permanecer en la comodidad de la corrección política imperante. Nos encontramos aquí ante cuestiones que un feminismo demasiado pagado de sí mismo ha decidido zanjar de una forma quizá en exceso tajante, pero la llamada "crisis de la masculinidad" contemporánea, y todo lo que ésta ha traído y sigue trayendo consigo, nos muestra a diario que estos problemas distan de estar resueltos. En cualquier caso, no pueden, o no deberían, ser eludidos con una simple apelación a la "propiedad" de tales o cuales cuerpos. Porque el cuerpo, en resumidas cuentas, siempre es un hecho social.

La noche sexual es, entonces, un libro para la reflexión. Contiene los jalones de una teoría de la sexualidad humana, que es lo mismo que decir de lo humano, misma que el autor desarrolla más ampliamente en el resto de su obra, pero que, desde la perspectiva académica de la investigación antropológica, es necesario extraer y sistematizar. Habrá lectores que ante este libro sentirán abrirse nuevos caminos para la indagación antropológica, mientras que otros preferirán cerrarlo y olvidarse de "los infiernos" (título de uno de sus capítulos) vislumbrados. Ello forma parte de la diversidad dentro de la antropología misma, que también puede ser vista como una diversidad de talentos. Sea como sea, y por la cuenta y riesgo de cada quien, es un libro cuya lectura cabe recomendar.

Prototipos, cuerpo, género y escritura

Adriana Sáenz, Elizabeth Vivero,
Rosa María Gutiérrez y Bernardo Pérez*

Edith Yesenia Peña Sánchez
Dirección de Antropología Física, INAH

Paisajes furtivos de profundos anclajes encontramos en los tomos de *Prototipos, cuerpo, género y escritura*, que hacen referencia a las presencias y ausencias en la comprensión y representación de la "realidad onírica" que se arraiga en la coexistencia de escenarios indefinidos, necesarios, pero ocultos como "otredades", sí en la simiente más primigenia y vital, "la de las mujeres". Pulsantes en la poesía, en la silueta del ideal femenino del periodismo y en la concretización de la carne y el sentimiento en la sociedad. En otras palabras, *Prototipos, cuerpo, género y escritura*, en el tomo II, rescata y revela esas inscripciones materiales y actuables posibles, probables e improbables que tienen lugar en las plumas de más y más autoras que exploraron con sus esferos blancos la verdad de tener la piel narrada.

Prueba de ello es el escrito de Leticia Romero Chumacero, que disecciona a través de un recorrido dinámico la poesía erótica hecha por mujeres, y evocada por las mujeres hasta posicionarse en el eros subversivo y transgresor que caracteriza a Coral Bracho, que se niega a morir ante Tánatos, conjurado en la represión hacia a la mujer por el Estado, la Iglesia, la ciencia, la familia y la censura personal. Y describe que en un inicio se genera un lenguaje eufemístico para expresar la latencia del instinto, difícil de cifrar en caracteres tipográficos fuera de la reproducción y la crianza maternal. Sin embargo, signados siempre para placer del otro y defensa del arte conyugal, donde la mujer es cegada, lo que dificulta que abrace su propia lubricidad.

Leticia Romero manifiesta que aun así la pluma se mueve... desde imaginarios masculinos sobre la sexualidad de la mujer a la conciencia de nombrar el deseo, de construir una identidad de alcoba, la mayoría de las veces heterosexual y otras

* Adriana Sáenz, Elizabeth Vivero, Rosa María Gutiérrez y Bernardo Pérez (coords.), *Prototipos, cuerpo, género y escritura*, Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo, Facultad de Filosofía; Monterrey, Nuevo León: Universidad Autónoma de Nuevo León, Centro Universitario de Estudios de Género; Guadalajara, Jalisco: Universidad de Guadalajara, Centro de Estudios de Género; Morelia, Michoacán: Gobierno del Estado de Michoacán de Ocampo, Secretaría de la Cultura, Secretaría de la Mujer, 2013.

bajo el desafío de las pupilas de Safo. Le integra tiempo y espacio "el escenario del 68" como contexto del rompimiento del eros masculino y establece la década de los años ochenta como la cosecha liberadora de las plumas de Afrodita bajo voluntades femeninas a través de la prensa.

La reconstrucción de sí misma no termina y Ludivina Cantú Ortiz la materializa en los símbolos semióticos de la escritura femenina de Minerva Margarita Villarreal, quien nos sumerge en el laberinto de las interacciones humanas, de los sentimientos variados siempre prestos en un anclaje de la percepción, relato de la continuidad de la emoción a través del fino arte del ritmo y el estribillo.

Ludivina Cantú narra magistralmente y argumenta el juego dialéctico de amor y odio, de presencia y ausencia, que entrecruza la tristeza, la soledad, el miedo, el dolor y el placer de esta voz poética. Pone al descubierto la sublimación de la sexualidad como el mejor pretexto para crear hiperrealidades de deseos no explorados que concretizan el escenario de los anhelos, es decir, nuestra manera secreta y liberadora de ver el mundo mediante la poesía, que invita a la mujer a encontrarse a sí misma, sin importar si es a través de la vivencia o la ficción.

Surge una interrogante: ¿por qué resulta tan difícil concretizar a la mujer bajo su propia voz? Y entre las múltiples respuestas encontramos que existen ideales que generan una abstracción de lo femenino, diluyente de las mujeres, que tiene como fin desdibujarlas, generando un arquetipo, estereotipo o prototipo, como el caso de "El deber ser de las morelianas a través del diario *La voz de Michoacán* de 1950-1960", investigación histórica del suplemento "Nosotras decimos" que realiza Laura Yazmín Andrés acerca de la participación de las mujeres en los discursos que asimilaron de sus roles, donde se encuentran como autoras (escritoras del suplemento) que reproducen el ideal femenino de la época que instaura un sistema patriarcal y utiliza un medio impreso como herramienta ideológica. Siendo la prensa un intermedio clave para promover la permanencia de dichos ideales, difundir estilos y consumo de productos.

Establece que los géneros en que escribe la mujer son cultura, educación, moral, moda, belleza, gastronomía y eventos sociales. Es ahí donde las mujeres aparecen como protagonistas en esferas de la vida que en conjunto refuerzan la reproductividad, la crianza, la estética y escenarios de prestigio social clasista. En pocas palabras, estos suplementos eran similares al manual de Carreño, pero enfocados a cómo se debe cumplir la condición femenina ante la pareja, familia y sociedad. También manifiesta que las mujeres aparecen como receptoras y consumidoras: reinas del hogar, educadoras, quienes mantienen el orden y recrean el ideal de la perfecta esposa, la perfecta casada, la perfecta madre, y por ende son las cuidadoras de la imagen de la perfecta familia.

Laura Yazmín Andrés nos recuerda que, en aquella época, se consideraba a los medios de comunicación con información veraz que te conectaba con el mundo, que

brindaban información real de lo más inmediato de los acontecimientos y que no se les cuestionaba. Entonces entenderemos porqué las representaciones que integra pueden reforzar conductas o roles de género alienadas al sistema y de consumo capital, ya que lo moderno se inscribe en lo cotidiano, en la reproducción cultural del *statu quo* como modo de vida ideal en el que se requiere la subordinación de la mujer y la idealización de lo femenino.

Ir de la mano de la historia, la antropología y las múltiples narrativas de las y los sujetos sociales, permite observar cómo se ha argumentado "lo femenino" su permanencia, cambios y las resistencias de algunas mujeres para salir a vivir otras experiencias fuera de él. Tal es el caso del texto "El cuerpo transvestido y autoescritura en una biografía colonial" de Mariana Zinni, quien manifiesta que durante la Colonia algunas mujeres utilizaban el disfraz y el *performance* como herramienta para tener acceso a libertades y privilegios negados para las mujeres. Nos transporta a la narrativa contextual del cuerpo clausurado de *la Monja Alférez*, Catalina de Erauso, mujer que no se sujetaba a las normas de su tiempo y que encontró la manera de hacer y proteger sus acciones: vistiendo y haciéndose pasar como hombre. Rompió las reglas del comportamiento sexual y moral de su época en la búsqueda de ser ella misma.

El ser mujer sin el condicionamiento del ideal femenino, un proceso difícil de lograr que en ello se puede jugar la vida tanto en la Nueva España como en el Viejo Mundo, tal como lo manifiesta el texto "El cuerpo femenino en el discurso de los moralistas. Siglos XVI-XVIII", de María Luisa Candau Chacón, en el que leemos entre líneas que la visión naturalista y esencialista de la época ubicaba a quienes nacían con el cuerpo femenino sólo bajo los escenarios de la tutela del padre de familia, dentro de la figura del matrimonio o como monja virtuosa y virgen (hombre imperfecto, depósito y pasiva). Recordemos que a pesar de la Contrarreforma (Concilio de Trento) se continuaba con muchas costumbres medievales que incluían las formas de sujeción: como el amor cortés, incendiario y heroico. Muchas de dichas prácticas generaron problemas de salud, como la histeria y la angustia, como mecanismos para evitar la naturaleza sensual de la mujer.

Los artículos de Mónica Cecilia Arana, Cristina Mondragón y Huelga Vega nos llevan de la mano en un recorrido que continúa con las trasfiguraciones literarias de "lo femenino" a través del "ser", "hacer" y "deber ser" de la problematización de los roles heteronormativos, la maternidad y los falsos años de una hiperfeminidad que refiere a lo apócrifo de los prototipos tradicionales, pero Virginia Ávila manifiesta que en la actualidad existen laicas consagradas subvertidas a la necesidad de seguir el juego de la realidad construida por el patriarcado por un deber moral-católico promoviendo la feminidad patriarcal del autosacrificio. Realidad que coexiste con el proceso de desarrollo estético contemporáneo fundamentado en el pensamiento feminista de la "mujer como artista visual" en la frontera

mexicana-estadounidense, texto elaborado por Paola Suárez, en el que manifiesta que se libera o abre la representación del cuerpo femenino y masculina a otras realidades más allá de los principios estéticos de la cultura patriarcal.

Considero que la obra es original por tres razones.

1) Representa la consolidación de investigaciones y reflexiones que se han abierto paso a lo largo de dos coloquios internacionales sobre prototipos, cuerpo, género y escritura.

2) Es un encuentro de múltiples perspectivas: históricas, periodísticas, antropológicas y literarias. La obra provoca y compromete al lector a través de una lectura amena a dar un vistazo a nuestra unicidad integrada por individualidades plásticas que integran cuerpos, identidades y contigüidades permanentes o itinerantes, mismas que ponen al más conocedor de la biología, el comportamiento y las culturas y sociedades a reflexionar, si no es que a replantear, las formas de interacción del quebranto, surgimiento y resurgimiento de los prototipos, cuerpos, géneros y discursos escritos.

3) Brinda un panorama literario de ayer, hoy y siempre, de lo que de complejo tiene el ser humano: "ser diverso" bajo un lenguaje de divulgación del conocimiento que proyecta, a la vez que refleja, su contenido provocador. Indudablemente esta será una obra de consulta para el académico que busca las huellas críticas de los cuerpos e identidades narradas en la piel y para las personas que viven la experiencia de la plasticidad en la semiótica de la escritura.

De los autores (semblanzas)

Alma Gloria Nájera Ahumada

Maestra en Ciencias con énfasis en gestión y políticas en salud, UNAM; diplomado en Violencia de Género y Derechos Humanos, IIJ-UNAM, 2012. Posgrado en Demografía, Celade, Chile. Licenciada en Sociología, FCPS-UNAM. Jefa del área de Género y Salud. Dedicación actual: cuestiones de género y violencia de género desde la investigación y —en los últimos años— la implementación de programas para la sensibilización y transversalización de la perspectiva de género y violencia; experiencia anterior en investigación sociodemográfica en el IMSS y en el IIS-UNAM. Temas desarrollados: determinantes sociales de la salud reproductiva, la fecundidad y la salud de las madres y los hijos, también docente en la UNAM y en la UAM. Varios artículos y capítulos de libros publicados.

Ariel Cruz Ortega

Tesista en la UAM-Iztapalapa con el tema “Masculinidades en la lucha exótica”, en la licenciatura de Psicología Social. Sus temas de interés son la diversidad sexual, el género y el deporte, con énfasis en las masculinidades y la identidad.

Berta Aparicio Jiménez

Licenciada en Antropología Social por la Escuela Nacional de Antropología e Historia. Ha participado en varias investigaciones y publicaciones relacionadas a la salud reproductiva.

Citlalin Ulloa Pizarro

Académica de tiempo completo del departamento de Ciencias Sociales y Políticas de la Universidad Iberoamericana, Ciudad de México. Doctora en Ciencias Políticas y Sociales con orientación en Sociología por la UNAM. Estudió la maestría en Estudios de Género en el Programa Interdisciplinario de Estudios de la Mujer, en El Colegio de México. Cursó la licenciatura en Literatura Latinoamericana con especialidad en Arte y Filosofía, en la Universidad Iberoamericana. Realizó una estancia posdoctoral en el CIESAS. Sus temas de investigación se centran en los estudios de género, las políticas públicas y las representaciones culturales de género.

Diana Bazán Vargas

Socióloga desde 1992 por la Pontificia Universidad Católica del Perú. Ha realizado estudios de maestría en Género, Sexualidad y Políticas Públicas en la Universidad Nacional Mayor de San Marcos. Tiene diplomados en Formación Magisterial y en Políticas Públicas e Interculturalidad. Actualmente está terminando estudios de titulación en Educación en la Universidad Antonio Ruiz de Montoya. En 2006, junto con otros colegas, fundó una ONG dedicada a investigación participativa en temas que antepongan los derechos humanos en las decisiones de políticas públicas antes que intereses individuales.

Edith Yesenia Peña Sánchez

Doctora en Ciencias Antropológicas por la UNAM. Profesora investigadora de la Dirección de Antropología Física del INAH. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Sus líneas de investigación giran en torno a la Antropología de la Salud y la Antropología de la Sexualidad. Coordinadora de los encuentros académicos y memorias de las semanas culturales de la diversidad sexual. Entre sus publicaciones se encuentran *La conducta adaptativa en deportistas con discapacidad* (SEP/Conade, 1998), *Los entornos y las sexualidades de las personas con discapacidad* (Educal/Conaculta/INAH, 2003), *Entre cuerpos y placeres. Representaciones y prácticas sexuales en personas con discapacidad adquirida* (UANL, 2015), "Las complejidades de la sexualidad: entre sinergia y emergencia" (2009), "Las prisiones del sujeto sexuado en la transexualidad" (2011), "¿Normalización sexual?" (2011). Editora de la *Revista de Estudios de Antropología Sexual* del INAH.

Fabián Giménez Gatto

Profesor de Filosofía por el Instituto de Profesores Artigas (Montevideo), maestro y doctor en Filosofía por la Universidad Iberoamericana (Ciudad de México). Profesor investigador de tiempo completo de la Facultad de Bellas Artes de la Universidad Autónoma de Querétaro (México), donde coordina las actividades del Cuerpo Académico Estudios Visuales y es catedrático de la maestría en Arte Contemporáneo y Cultura Visual. Responsable del proyecto de investigación "Prácticas corporales y visualidad: cuerpo, deseo y mirada" (Prodep). Miembro investigador de la "Red Temática Estudios Transdisciplinarios del Cuerpo y las Corporalidades" (Conacyt, 2015). Es autor de los libros *Estética de la oscuridad. Posmodernidad, periferia y massmedia en la cultura de los noventa* (Montevideo, Trazas, 1995), *Simulaciones. Notas para una hermenéutica de las superficies* (México, Cenidiap, 2008), *Erótica de la banalidad. Simulaciones, abyecciones, eyaculaciones* (México, Fontamara, 2011) y *Pospornografías* (México, La Cifra Editorial, 2015). Sus líneas de investigación se desarrollan en el espacio trans-

disciplinario e indisciplinado de los estudios del cuerpo, los estudios visuales y la teoría del arte contemporáneo.

Héctor Daniel Guillén Rauda

Licenciado en Antropología Social (1999-2003) por la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM). Maestro en Ciencias Antropológicas (2007-2009) y doctor en Ciencias Antropológicas (2009-2013) por la UAM-Iztapalapa. Ha sido investigador en el CINS y el CISS del Instituto Nacional de Salud Pública. Actualmente cursa una estancia posdoctoral en el Programa de Doctorado en Ciencias Sociales de la Facultad de Estudios Superiores de Cuautla de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, y es investigador asociado en el proyecto de investigación "Parentesco en el espejo. Diversidad y desigualdad en el contexto mexicano contemporáneo", UAM/CEMCA con el apoyo del Conacyt (CB-2014-236622). Ha sido profesor por asignatura en la Facultad de Enfermería y en la Facultad de Humanidades de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos, así como en el Departamento de Antropología de la UAM-Iztapalapa. Sus intereses de investigación son el parentesco, la sexualidad, el género y los estudios sobre el performance.

Héctor Domínguez-Ruvalcaba

Profesor investigador en la Universidad de Texas, en Austin, especializado en sexualidades, género y violencia en la literatura y la cultura latinoamericanas. Es autor de *La modernidad abyecta. Formación del discurso homosexual en Hispanoamérica* (2001), *De la sensualidad a la violencia de género* (2014), *Nación criminal: narrativas del crimen organizado y el Estado mexicano* (2015) y *Translating the Queer* (2016). Es coautor del libro *Desmantelamiento de la ciudadanía, políticas de terror en la frontera norte* (2011). También ha coordinado los volúmenes *Entre las duras aristas de las armas. Violencia y victimización en Ciudad Juárez* (2006), *Gender Violence at the US-Mexico Border* (2010), *Diálogos interdisciplinarios sobre violencia sexual* (2012), *Tácticas y estrategias contra la violencia sexual* (2015), y *La cuestión del odio: Acercamientos interdisciplinarios a la violencia homofóbica* (2016). Numerosos artículos y capítulos de libros sobre género, sexualidad y violencia en el arte visual, el cine, y la literatura latinoamericana han aparecido en revistas especializadas y de difusión.

Isaura Ortiz Álvarez

Licenciada en Sociología por la Universidad Autónoma Metropolitana. Maestra en Pedagogía. Se ha dedicado al desarrollo académico en el sector privado y ha hecho investigación y publicación sobre salud reproductiva.

Joan Vendrell Ferré

Profesor investigador de tiempo completo de la Universidad Autónoma del Estado de Morelos (UAEM) desde 1997. Es miembro fundador de la Facultad de Humanidades y del Departamento de Antropología de dicha universidad, donde desarrolla una línea de investigación sobre temas de cuerpo, género y sexualidad desde la perspectiva socioantropológica. Miembro del Sistema Nacional de Investigadores, nivel I. Doctor en Antropología Social y Cultural (1995) por la Universidad de Rovira I Virgili (Tarragona, España). Autor del libro *Pasiones ocultas. De cómo nos convertimos en sujetos sexuales* (Barcelona, Ariel, 1999).

Leonardo Bastida Aguilar

Licenciado en Etnohistoria por la ENAH y maestrante en Historia por la UNAM. Es coordinador de cursos y jornadas sobre derechos humanos, género y diversidad sexual en las Facultades de Derecho y Filosofía y Letras de la UNAM. Es jefe de información de la Agencia NotieSe y colaborador del suplemento Letra S del periódico *La Jornada*. También es miembro del Grupo de Estudios sobre Derechos, Géneros y Diversidades, A. C. Sus líneas de investigación son derechos humanos, libertad de expresión y acceso a la información, género, salud y diversidad sexual. Ha escrito artículos sobre los temas en diferentes publicaciones nacionales e internacionales.

Marcela Suárez Escobar

Licenciada en Sociología, maestra en Historia, maestra en Psicoanálisis, candidata a maestra en Derecho, doctora en Historia y candidata a doctora en Psicoanálisis; es profesora titular C en la UAM-Azcapotzalco. Sus publicaciones abarcan casi 90 títulos entre artículos y capítulos de libros. Ha publicado dos como autora individual, coordinado cinco, y se encuentra preparando otro sobre prensa y delito. Ha sido jefa del área de investigación de Historia y Cultura, así como del cuerpo académico del mismo nombre. Actualmente es jefa del Departamento de Humanidades de la UAM-Azcapotzalco.

María Eugenia Flores Treviño

Licenciada en Enseñanza de la Lengua y la Literatura, y en Letras Españolas; maestra en Letras Españolas (FFYL, UANL). Profesora investigadora —desde 1988—; titulada con mención honorífica en la licenciatura en Letras Hispánicas, la maestría en Lengua y Literatura, así como en el doctorado en Filosofía con énfasis en Estudios de la Cultura, en la División de Estudios de Posgrado. Es doctora en Humanidades y Artes por la Universidad Autónoma de Zacatecas (2006). Ha colaborado en diversas publicaciones científicas nacionales e internacionales con artículos y capítulos de libros. Tiene tres libros de autoría personal y dos en publi-

cación colectiva. Perteneció al Sistema Nacional de Investigadores nivel I. Desarrolla su investigación en los temas de discurso y género, discurso político, discurso y cultura, y enseñanza del español.

Velvet Romero García

Candidata a doctora en Ciencia Social con especialidad en Sociología por El Colegio de México. Maestra en Estudios de Género por la Universidad de Chile. Diplomada en Sexualidad, Género y Violencia por la Asociación para el Desarrollo Integral de las Personas Violadas, A. C., y licenciada en Psicología por la Universidad Autónoma del Estado de México. Primer lugar en el concurso nacional de tesis "Sor Juana Inés de la Cruz" (2010) en la categoría de maestría convocado por el Instituto Nacional de las Mujeres, con su trabajo "Bajo Condena: mujer, culpa y autonomía". Docente universitaria; sus líneas de investigación son la violencia, el género, el cuerpo y la sexualidad; vicepresidente de la Asociación Multidisciplinaria para la Promoción de la Equidad, A. C.

Yazbeth Pulido Hernández

Licenciada en Psicología por la Universidad de Guadalajara (UdeG); actualmente cursa el doctorado en Ciencias Sociales en la misma casa de estudios. Desde hace ocho años es profesora en la carrera de Psicología en el Centro Universitario de la Ciénega, con sede en Ocotlán, Jalisco, de la UdeG. También colabora como asesora para la Unidad de Apoyo a Comunidades Indígenas (UACI) de la UdeG, dependencia responsable de proponer políticas y programas en apoyo a las comunidades indígenas en el estado de Jalisco. En los últimos años se ha abocado a estudiar la interculturalidad en salud en los hospitales de la Zona Metropolitana de Guadalajara.

REVISTA DE ESTUDIOS DE ANTROPOLOGÍA SEXUAL

Criterios editoriales para los colaboradores

Las colaboraciones propuestas para su publicación deberán remitirse (en versión impresa y electrónica) a: Dra. Edith Yesenia Peña Sánchez, Dirección de Antropología Física, INAH; Museo Nacional de Antropología (sótano). Reforma y Gandhi s/n. Col. Polanco. Delegación Miguel Hidalgo. C.P. 11560, México, D.F. Tel: (0052 55) 4040-5300, ext. 412-502. Asistente editorial: Mtra. Lilia Hernández Albarrán.

En caso de entregarlo en versión electrónica, enviarlo a los correos: revistaantropologiasexual@yahoo.com.mx, siempre con copia a liliahera@yahoo.com.mx.

Los escritos deben contener los siguientes datos: nombre completo del o los autores, institución(es) de la que forman parte, dirección institucional o particular; números telefónicos, fax y correo electrónico, y deberá anexarse una semblanza curricular (extensión máxima de 10 líneas). Deberán entregarse en procesador de textos para PC o Macintosh, de preferencia en Word para Windows 2007. El texto impreso se acompañará del CD debidamente etiquetado con el nombre del autor y el del artículo, señalando el tipo de procesador.

Los trabajos se presentarán de acuerdo con las siguientes normas editoriales: 1) se podrá presentar un trabajo en cualquier modalidad: a) artículos académicos, y b) reseñas de algún libro académico que desarrolle el tema de sexualidad. Sólo se aceptará un texto por autor o en coautoría, y no podrá haber publicado en el número inmediatamente anterior de la *Revista*; 2) no se aceptarán dos o más artículos en los que la misma persona aparezca como primer autor; 3) en cualquiera de las modalidades deberán ser trabajos inéditos y originales, que no se encuentren en proceso de dictaminación para alguna otra publicación; 4) el artículo no deberá ser menor de 15 cuartillas ni exceder de 25; se elaborará en Times New Roman de 12 puntos, a doble espacio, con 28 líneas de 65 a 70 golpes en hojas tamaño carta; se presentará en formato impreso y magnético (CD) —ambas versiones deberán ser idénticas—; sólo las citas textua-

les irán en espacio sencillo, y 5) los textos de "Reseña" no serán menores de siete cuartillas ni mayores de 10, y se elaborarán con las mismas características que los artículos académicos; la "Reseña" debe ser un texto que resume los contenidos e ideas principales vertidos en el libro en cuestión, así como generar una reflexión y discusión de los mismos.

En ambos casos el título del trabajo deberá estar centrado y en mayúsculas, e inmediatamente abajo —en altas y bajas— el nombre completo del autor(a) y el de la institución de adscripción.

En caso de artículo académico, al inicio del texto deberán presentar un resumen con una extensión de 150 a 200 palabras en español y en inglés. Debe incluir palabras clave (mínimo tres, máximo seis).

Con el fin de homogeneizar la publicación, el escrito deberá contener los siguientes apartados señalados con subtítulos: 1) "Introducción"; 2) "Desarrollo"; 3) "Consideraciones finales"; y 4) "Referencias bibliográficas". Dichos apartados deberán presentarse en negritas en el texto.

Las notas aclaratorias irán a pie de página (no al final del texto); tendrán su llamada en numeración corrida —en arábigo y volado— y se escribirán con letra más pequeña que el texto general.

En el apartado "Referencias bibliográficas" se enlistarán las obras citadas en el texto, y se ordenarán alfabéticamente según el primer apellido del autor. No se abreviarán los nombres de revistas, libros, editoriales ni ciudades de edición. Dichas referencias bibliográficas deberán contener los siguientes datos.

Libros. 1) Nombre del autor o autores, comenzando por el apellido, seguido del nombre(es). En caso de dos autores, el segundo se citará primero por el nombre, y deberán conjuntarse con la letra "y" minúscula; cuando se trate de tres autores o más se pondrán los nombres de todos separados por comas; sólo el último llevará antepuesta la letra "y" minúscula. En caso de ser editores, compilado-

res o coordinadores, se especificará de forma abreviada y entre paréntesis inmediatamente después de los nombres; 2) año de publicación (entre paréntesis); 3) título del libro en letra cursiva; 4) nombre de la ciudad o del país donde se publicó, y 5) editorial. Véase los siguientes ejemplos, donde también se muestra la forma general de puntuación.

Barber, Elizabeth (1994), *Women's Work. The First 20, 000 years. Women, Cloth and Society in Early Times*, Nueva York, Norton.

López, Sergio (coord.) (2002), *Lo corporal y lo psicosomático. Reflexiones y aproximaciones I*, México, Centro de Estudios y Atención Psicológica/Plaza y Valdés.

Capítulos en libros. Se conservan los aspectos de los puntos 1) y 2) anteriores; 3) título del capítulo entrecomillado; 4) nombre(s) del compilador(es), editor(es) o coordinador(es), antecedido de la palabra "en"; empezar con el nombre y seguir con el apellido; después —y entre paréntesis—, de manera abreviada, especificar si se trata de compiladores, editores, etcétera; 5) título del libro en letra cursiva; 6) nombre de la ciudad o del país donde se publicó; 7) editorial, y 8) páginas donde se localiza el capítulo. Véase los siguientes ejemplos.

Bousoño, Manuel (2003), "Consecuencias de la anorexia nerviosa", en Luis Rojo y Gloria Cava (eds.), *Anorexia nerviosa*, Barcelona, Ariel, pp. 111-122.

Peña, Edith Yesenia (2011), "Antropología sexual: bases teóricas y metodológicas", en Anabella Barragán y Lauro González (coords.), *La complejidad de la antropología física*, t. II, México, ENAH-INAH, pp. 289-314.

Artículos en periódicos y revistas. Se conservan los aspectos de los puntos 1) a 3) anteriores; 4) nombre de la publicación en letra cursiva, antecedido de la palabra "en"; 5) volumen y número (abreviados); 6) nombre de la ciudad o del país donde se publicó; 7) editorial, y 8) páginas donde se localiza el artículo. Véase los siguientes ejemplos.

Hernández, Lilia y Edith Peña (2005), "Análisis antropofísico sobre personas con lesión medular espinal", en *Estudios de Antropología Biológica*, vol. XII, México, IIA-UNAM/INAH/Conaculta/Asociación Mexicana de Antropología Biológica, pp.522-529.

Medina-Mora, María *et al.* (2003), "Prevalencia de trastornos mentales y uso de servicios", en *Salud mental*, vol. 26, núm. 4, pp.5-11.

Dictiotopografía (páginas electrónicas). En cualquier caso, siempre se agregará la fecha en que se hizo la consulta. En seguida un ejemplo donde se muestra también la forma general de puntuación.

http://anthropology.usf.edu/women/mead/margaret_mead.htm, consultada el 3 de febrero de 2010.

Cuando se refiera un artículo disponible en la Web se citará del siguiente modo.

American Psychiatric Association (APA) (2013), "Feeding and eating disorders", en línea [<http://www.dsm5.org/Documents/Eating%20Disorders%20Fact%20Sheet.pdf>], consultado el 5 de diciembre de 2013.

Mata, Eduardo (2013), "Anorexia, bulimia y sexualidad", en *Revista de Psiquiatría Forense, Sexología y Praxis*, Órgano de difusión de la Asociación Argentina de Psiquiatras (AAP), núm. 16, en línea [<http://www.aap.org.ar/pagina2013/publicaciones/forense/index-forense.htm>], consultado el 4 de mayo de 2013.

Las citas en el texto deberán tener el siguiente formato: (González, 1972: 20); en caso de ser varios los autores: (González *et al.*, 1972: 20). Respecto a fotografías, cuadros, esquemas y mapas se deberán señalar e incluir en el texto, presentarán encabezado y su fuente a pie de imagen. En cuanto a tablas y cuadros, deben presentarse en el mismo formato que el texto general. Las ilustraciones (fotografías, mapas e imágenes en general) se entregarán en carpeta separada (con resolución mínima de 300 DPI).

Los interesados en publicar remitirán versión electrónica e impresa a los editores de la revista (dirección señalada al inicio de esta convocatoria), quienes acusarán recibo. Los textos enviados deberán cumplir con las normas editoriales descritas para pasar al proceso de dictaminación. Los textos serán enviados a dos procesos de dictaminación; el resultado será inapelable y comunicado a los interesados. Los trabajos aceptados pasarán por revisión y corrección de estilo. Una vez aceptado el artículo para publicación, el autor(es) cede(n) sus derechos sobre su texto a la revista para su difusión.



El arte de escribir en el cuerpo | BETHSABÉ HUAMÁN ANDÍA

Educando a Adán: punto de vista de educadores y educadoras sexuales de Mérida, Yucatán, sobre el impacto que los procesos de educación sexual formal tienen en la salud sexual masculina | CLAUDIA SALINAS BOLDO

Connotaciones del uso de anticonceptivos en las relaciones sexuales en adolescentes de dos contextos de México | DAVID DE JESÚS-REYES

Cáncer cervicouterino y sexualidad. Un enfoque desde la narrativa de las mujeres enfermas | MARÍA DEL CARMEN CALDERÓN BENAVIDES

La dimensión etnográfica de las mantas conmemorativas de los muertos por Sida de la ciudad de México | PORFIRIO MIGUEL HERNÁNDEZ CABRERA

Seeve/frescos: sexualidad, género y etnicidad en los significados de las relaciones sexuales entre varones en comunidades yoeme (yaquis) de Sonora, México | GUILLERMO NÚÑEZ NORIEGA

Percepción de los estudiantes universitarios varones de orientación heterosexual sobre su masculinidad y actitudes hacia gays y lesbianas | FERNANDO REYES BAÑOS

El proceso de transformación corporal de personas transexuales:

¿Un camino hacia la normalización genérica?

| JORDI MAS GRAU / OSCAR GUASCH ANDREU

El discurso homofóbico en jóvenes gays y su representación del travesti | LUIS BERNARDO QUESADA NIETO

Ficciones, realidades y utopías de la liberación sexual de las mujeres a través del feminismo en México

| OLGA NELLY ESTRADA ESPARZA / IRMA ALMA OCHOA TREVIÑO



Sobre la maldición del sexo | LETICIA HERNÁNDEZ VALDERRAMA

Hipermodernidad: la sopa erótica se come con tenedor
| Erika Coronas Olivera

Estudios sobre pornografía [1]: el *femdom*
y el género como sistema de castas
| JOAN VENDRELL FERRÉ

La medicina higienista en el siglo XIX y la regulación sexual:
el modelo monógamo | OLIVIA LÓPEZ SÁNCHEZ

Anorexia y sexualidad: trayectoria de una mujer diagnosticada
con anorexia nerviosa en el Distrito Federal
| DIANA SOCORRO GÓMEZ LÓPEZ

Deseo sexual, paternidad y el papel de las instituciones
| ALEJANDRA SALGUERO VELÁZQUEZ / DIANA CÓRDOBA BASULTO
/ SALVADOR SAPIÉN LÓPEZ

Las mujeres con violencia de género en pareja en México:
políticas públicas y su impacto en la prevalencia del problema
| ALMA GLORIA NÁJERA AHUMADA

Ser mujer en El Salvador: sexualidad y estrategias de vida
entre adolescentes que viven en territorios controlados por maras
| EDITH YESEÑA PEÑA SÁNCHEZ / MÓNICA PAOLA ZÚNIGA ESCOBAR

Olas de pánico moral o de la ley de acción-reacción en el campo de lo sexual
| VÍCTOR HUGO RAMÍREZ GARCÍA

La gayasidad: revolución o muerte | JEÚS PAUL IBARRA COLLAZO



Sexualidad femenina y transgresión: apropiación del cuerpo
| ROCÍO OCHOA GARCÍA

La sexualidad reproductiva como paradigma epistemológico
| HORTENSIA MORENO ESPARZA

Re-pensando la maternidad: una propuesta feminista
desde una perspectiva psicoanalítica
| KARENT JANINNE PEDROZA AGUILERA

Cambio y continuidad en el análisis de prácticas
y representaciones de sexualidad entre estudiantes
de dos universidades públicas mexicanas
| LUIS FERNANDO GUTIÉRREZ DOMÍNGUEZ

La estructura básica de la explotación sexual.
Propuesta de modelo teórico | ÓSCAR MONTIEL TORRES

Pornografía, pedagogía y pospornografía en Internet: teoría de género
de dos videos | LORETO FABIOLA TENORIO PANGUI

Ser positivo. Sida: ciencia y cultura. Notas para la soberanía corporal
en Monterrey | MIGUEL GARCÍA MURCIA

Sexo y risas: visibilidad de la erotización masculina hetero
en un contexto virtual | LAIA FOLGUERA COTS/CLIMENT FORMOSO ARAUJO

La representación social de la sexualidad femenina
en los cómics eróticos mexicanos | JOSÉ GAMBOA CETINA

Acariciando el terciopelo. Breve reseña del cuerpo y la sexualidad lésbica
en el cine y la literatura | XIMENA ELIZABETH BATISTA ORDAZ