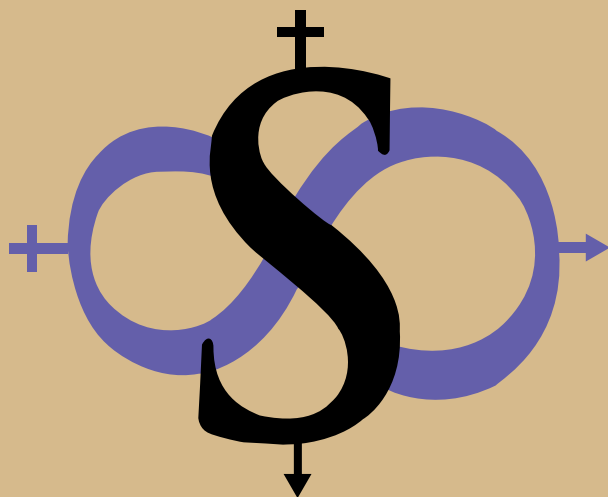


REVISTA DE ESTUDIOS DE
**ANTROPOLOGÍA
SEXUAL**

Primera época, volumen 1, número 9

Enero-diciembre 2018





CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

8 INAH
INSTITUTO NACIONAL DE ANTROPOLOGÍA E HISTORIA

Secretaría de Cultura

Alejandra Frausto Guerrero
Secretaria

Instituto Nacional de Antropología e Historia

Diego Prieto Hernández
Director General

Aída Castilleja González
Secretaria Técnica

Paloma Bonfil Sánchez
Coordinadora Nacional de Antropología

Adriana Konzevik Cabib
Coordinadora Nacional de Difusión

Juan Manuel Argüelles San Millán
Director de Antropología Física

Alejandra García Hernández
*Encargada del despacho
de la Dirección de Publicaciones*

Benigno Casas
Subdirector de Publicaciones Periódicas

Revista de Estudios de Antropología Sexual
Primera época, volumen 1, número 9,
enero-diciembre 2018

Editora general
Edith Yesenia Peña Sánchez

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 Massachusetts, Estados Unidos), Xabier Lizarraga Cruchaga (Dirección de Antropología Física-INAH, México), Cristina Padez (Universidad de Coimbra, Portugal), Guillermo Núñez (CIAD, México), José Olavarria (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. 9, enero-diciembre de 2018, es una publicación anual editada por el Instituto Nacional de Antropología e Historia, Secretaría de Cultura, Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Editor responsable: Benigno Casas de la Torre. Reservas de derechos al uso exclusivo: 04-2017-071410444900-102. ISSN: 1870-4255. Licitud de título: en trámite. Licitud de contenido: en trámite. Domicilio de la publicación: Córdoba 45, col. Roma, C.P. 06700, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Imprenta: Taller de impresión del INAH, Av. Tláhuac 3428, col. Culhuacán, C.P. 09840, alcaldía Iztapalapa, Ciudad de México. Distribuidor: Coordinación Nacional de Difusión del INAH, Hamburgo 135, Mezzanine, col. Juárez, C.P. 06600, alcaldía Cuauhtémoc, Ciudad de México. Este número se terminó de imprimir el 30 de abril de 2019, con un tiraje de 1 000 ejemplares.

- 3 Editorial**
Edith Yesenia Peña Sánchez
- 7 Discursos novohispanos... y las que pecan por la paga**
Marcela Suárez Escobar
- 17 De las malas mujeres... ¿hermafroditas en Mesoamérica?**
Raquel Pérez Soriano
- 40 Textos sagrados y diversidad sexual**
José Vieira Arruda
- 54 Feminidades y feminismos en la prensa de la década de 1960 en Argentina**
María Laura Schaufler
- 86 El *sexcam* como ritual de interacción contemporáneo**
Joel Sebastián García Osorio/María Alejandra Fajardo
- 103 Sexualidad: imperativo del comportamiento**
Xabier Lizarraga Cruchaga
- 115 VIH: impacto en la vida de las mujeres**
Mario Antonio de Jesús Romero Morales/Antonio Romero Garza
- 132 Género y autocuidado: una aproximación desde el enfoque de la Gestalt**
Claudia Salinas Boldo/Nidia Alejandra Solís Concha/
Adela Aurora Cervantes Buenfil
- 143 Sexualidad y reproducción en adolescentes del polígono de Oblatos, Guadalajara, Jalisco, México**
Celia Andrea Ramírez Aréchiga/Ana Leticia Salcedo Rocha/
Javier E. García de Alba García

Reseñas

165 *La dominación masculina*

Pierre Bordieu

Marian Ferrara

170 *Aportes para comprender las dimensiones socioculturales y políticas de la sexualidad en Yucatán*

Rocío Quintal López e Iván Franco Cáceres

Rocío Quintal López/Iván Franco Cáceres

177 *L@s guerrer@s de la noche. Lo difícil de la vida fácil. Diagnóstico sobre las dimensiones sociales del trabajo sexual en el estado de Veracruz*

Patricia Ponce

Guillermo Núñez Noriega

183 De los autores (semblanzas)

Editorial

Edith Yesenia Peña Sánchez

El estudio de la sexualidad humana sigue siendo un verdadero desafío debido a la complejidad de los intrincados laberintos de pensar y repensar los cuerpos sexuados, las relaciones y las formas de identificación entre los sujetos sociales, las posiciones políticas, legales e ideológicas, la influencia y el uso del mercado, y las tecnologías que impactan en la construcción de las identidades personales y colectivas. La comprensión de estos componentes, entre muchos otros, brinda un panorama poco ortodoxo porque rebasa los cánones de la moralidad, el derecho y la medicina para arribar a la comprensión de un proceso en constante edificación o de los fenómenos que lo integren o interpelen, que requiere de un sentido ético, libre de prejuicios, donde no exista un juicio de valor respecto del comportamiento sexual observable, toda vez que no pueden ni deben imponerse geometrías reductivas de percepción y pensamiento en la construcción histórica, cultural y biosocial de la sexualidad.

Esta visión se centra como piedra angular de la *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, que en su novena edición plantea interrogantes poco exploradas, caminos no recorridos, pero también otros andados, los cuales permiten reflexionar y repensar los diversos escenarios de las representaciones y prácticas corporales, genéricas y sexuales que posicionan a los sujetos sociales en el universo del binarismo sexo-género y de la plasticidad y performatividad como estrategia política de visibilidad que pide cambios estructurales y no sólo libertades condicionadas. En esta ocasión, la revista se integra por textos que trazan una trayectoria de preocupaciones y ocupaciones constantes de los investigadores que se sumergen en el estudio de la sexualidad humana desde la perspectiva socio-antropológica y de campos disciplinarios aliados.

Al encuentro bajo una lectura fluida encontramos textos históricos sobre las representaciones y prácticas sexuales novohispanas y mesoamericanas: Marcela Suárez Escobar, con "Discursos novohispanos... y las que pecan por la paga", y Raquel Pérez Soriano, con "De las malas mujeres... ¿hermafroditas en Mesoamérica?". El primero traza un recorrido a través de fuentes primarias y secundarias sobre el trabajo sexual de las mujeres durante la época novohispana, así como de los diversos dispositivos de control sobre la sexualidad de las mujeres en la época colonial. Esto permite conocer las relaciones de poder en torno a la disposición del cuerpo de los hombres sobre las mujeres para fines sexuales, y a través de los cuales encon-

tramos elementos para la comprensión de esta conducta sexual en el México contemporáneo, con variables de estigmatización y violencia. El segundo artículo nos sumerge en la cosmovisión de la cultura náhuatl e invita a explorar sus formas de organización social, valores sociales y sexuales que dan cuenta de la complejidad de la construcción de los arquetipos masculinos y femeninos plasmados en sus dioses y simbolismos, hasta arribar al estudio de las representaciones y prácticas sexuales reconocidas en la actualidad como homo-lesbo eróticas y sus sanciones jurídicas.

Siguiendo la línea histórica, en “Textos sagrados y diversidad sexual”, José Vieira Arruda plantea de manera crítica cómo se han abordado y nos reconforta con una nueva hermenéutica de las escrituras bíblicas. Su punto de partida es la teología de la liberación y la teología del poscolonialismo como herramientas de interpretación para comprender los textos desde el contexto histórico en que fueron escritos, pero a la luz de las nuevas realidades sociales, arribando a una serie de conclusiones que permitan transitar de la “espiritualidad de la gloria” a la “espiritualidad de la cruz”. No podemos soslayar la importancia de estas herramientas para la comprensión de la diversidad sexual en el escenario contemporáneo, donde los grupos son discriminados por una interpretación fundamentalista religiosa en detrimento no sólo de la dignidad humana —base del nuevo paradigma de los derechos humanos—, sino también del propio espíritu del Evangelio.

Por su parte, en “Feminidades y feminismos en la prensa de la década de 1960 en Argentina”, María Laura Schaufler, desde el postulado infranqueable de Simone de Beauvoir —“La mujer no nace, se hace”— hasta la cuarta ola del actual feminismo en Latinoamérica y la Argentina de la década de 1960, se pregunta cuál fue el estereotipo de feminidad a través de un estudio hemerográfico que permite conocer las plumas reaccionarias, conservadoras y machistas que se fueron ciñendo hacia aquellos posicionamientos que cobraron vigencia mediática gracias a los procesos de modernización, a modo de arribar a una interpretación crítica respecto de las reconfiguraciones de los géneros, la sexualidad y el erotismo femenino de aquellos años.

Con la llegada de las nuevas tecnologías como internet, las redes sociales y la era del *big data* se provoca un impacto en la nueva construcción del sujeto sexual, toda vez que hemos transitado del *Homo sapiens*, pasando por el *Homo videns*, hasta llegar al *Homo virtualis*, donde la sexualidad se expresa de manera incorpórea, si bien no deja de ser —como explican Joel Sebastián García Osorio y María Alejandra Fajardo en “El *sexcam* como ritual de interacción contemporáneo”— un proceso de socialización que marca un “ritual” de interacción contemporáneo entre los sujetos, como es el caso del *sexcam*, nacido en la década de 1990 y que debe sus orígenes a la industria de la pornografía, para posicionarse hoy en día como un negocio rentable, con su propio mercado de consumo. Como se observa, continúa la

problematicación entre la cosificación de los cuerpos, los estereotipos, el erotismo en la industria pornográfica y los límites que dibujan la figura legal de la violencia y el acoso sexual.

También encontramos textos de carácter reflexivo, como el de Xavier Lizarraga Cruchaga —“Sexualidad: imperativo del comportamiento”—, quien amplifica las dimensiones para el abordaje de la sexualidad y manifiesta que ésta no sigue pautas ni guiones establecidos en su comprensión y desarrollo, ya que es dinámica y cambiante, ni se halla sujeta a fórmulas matemáticas que reducen su comprensión, pero sí a la causalidad y a los imperativos categóricos del deber ser, en razón de los sujetos a estudiar en un contexto y lugar determinados.

Una preocupación constante es el tema de la salud sexual y reproductiva, el cual no pierde vigencia debido a las implicaciones que tiene para la vida humana, y que en este número se centra en la imagen del cuerpo, la reproductividad en la adolescencia y la presencia de condiciones de salud como el virus de inmunodeficiencia humana (VIH) y el síndrome de inmunodeficiencia adquirida (sida) en mujeres. Son problemáticas de relevancia que retoman de nuevo el escenario de los estudios de las mujeres. Así, en “VIH: impacto en la vida de las mujeres”, Mario Antonio de Jesús Romero Morales y Antonio Romero Garza plantean la importancia del papel que juega el VIH/sida en ellas, no sólo en el terreno clínico, al contar con un diagnóstico oportuno que permita la ingesta de antirretrovirales (ARV) para obtener una mejor y mayor expectativa de vida, sino también en el plano social, que facilite una vida libre de discriminación, en pleno ejercicio del desarrollo de la personalidad y la vida sexual y reproductiva. Por lo tanto, refuerzan la necesidad de contar con una atención médica libre de estigma y discriminación, así como dinámicas de relaciones familiares, en las cuales haya un acompañamiento, escucha y apertura al diálogo que apoyen y permitan conocer cuál es el impacto de esta condición de salud en la vida de las mujeres, lo cual repercutirá en la manera de vivir de manera intersubjetiva su condición serológica positiva en la trayectoria de atención y autocuidados.

Desde las ciencias de la salud se inscribe el texto de Claudia Salinas Boldo, Nidia Alejandra Solís Concha y Adela Aurora Cervantes Buenfil —“Género y autocuidado: una aproximación desde el enfoque de la Gestalt”—, quienes a través de la tercera corriente de la psicología, “la Gestalt”, colocan en la mesa del debate el análisis y la crítica de los términos “autoconcepto”, “autoimagen” y “autoestima” en la construcción de ser mujer, toda vez que, en la medida en que los sujetos sociales aprenden comportamientos que ayudan a generar mecanismos de cuidado en el ejercicio de su sexualidad, el cuerpo adquiere un valor personal, simbólico y de autocuidado. Sin embargo, debemos tener presente que existen limitantes por razones de género, edad, condición social y económica que dificultan a algunas mujeres alcanzar una armonía con su “yo”, colocándolas en situación de vulnerabilidad ante

la imposibilidad de conseguir satisfactores básicos que impactan en la corporalidad e imagen que tienen de sí y para con la otredad.

En esa misma línea disciplinaria está “Sexualidad y reproducción en adolescentes del polígono de Oblatos, Guadalajara, Jalisco, México”, de Celia Andrea Ramírez Aréchiga, Ana Leticia Salcedo Rocha y Javier E. García de Alba García, artículo que evidencia el peso de las desigualdades sociales en la sexualidad reproductiva de las mujeres adolescentes, lo cual restringe las oportunidades de crecimiento y desarrollo, debiendo considerar un conjunto de variables al momento de abordar el embarazo de este sector de la población en función de la complejidad de su núcleo social; por ejemplo, la deserción escolar, el abandono de la pareja, el rechazo de los padres a salir del hogar a una vida ardua e inestable, donde la dificultad del empleo se ve influida por el cuidado del bebé, el incremento de enfermedades de transmisión sexual y de relaciones abusivas, entre otros aspectos. Esto demanda, en conjunto, la necesidad de generar políticas públicas con perspectiva de género y transversalidad de derechos humanos, para atender las necesidades de este amplio sector de la población mexicana.

Las reseñas de Marian Ferrara, Rocío Quintal López e Iván Franco Cáceres, y Guillermo Núñez Noriega, son el complemento ideal para seguir profundizando en las dimensiones laberínticas de la sexualidad humana. De modo que, queridas y queridos lectores, sumérjanse en la provocación de estas investigaciones contenidas en la *Revista de Estudios de Antropología Sexual*, que nos brinda pistas acerca de las preocupaciones contemporáneas y sus renovadas lecturas y horizontes, que abren los senderos del conocimiento y ayudan a explicar, en parte, nuestro ser y actuar sexual bajo situaciones específicas, pero en cuyos contextos globales se observa el resurgimiento de fundamentalismos de todo tipo, la reivindicación de los derechos humanos y la reformulación de mercados, movimientos sociales en materia de diversidad sexual y feminismo. Todo lo anterior pone en la mesa del debate la posibilidad de la reconfiguración de las formas de socialización y sociabilidad de las poblaciones más allá de los cuerpos, géneros, prácticas e identidades aceptadas y reconocidas por nuestros *corpus* de conocimientos y tradiciones. De ahí la importancia de los estudios de la mujer, de género y la diversidad sexual, sobre los que reposan los diversos posicionamientos sociales y políticos en torno a la construcción de los sujetos sexuales.

Discursos novohispanos... y las que pecan por la paga

Marcela Suárez Escobar
Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco

Resumen

El trabajo sexual en México enfrenta graves problemas de estigma, agresiones y violencia por parte del Estado y de algunos grupos sociales; al mismo tiempo, la trata como problema social —como una nueva esclavitud— ha crecido en forma importante en las últimas dos décadas. Esta violencia data de siglos anteriores; por eso el conocimiento del pasado puede contribuir a la develación de construcción de pensamientos, ideas y acciones que ya no deben repetirse hoy en aras de la construcción de una sociedad democrática y justa. Este trabajo pretende mostrar algunos antecedentes del tratamiento social respecto al trabajo sexual.

Palabras clave: discursos, trabajo sexual, mujeres novohispanas.

Abstract

Sex work in Mexico faces serious stigma, aggression and violence problems from the mexican government and from some social groups. Simultaneously, women trafficking as a social issue, as a new way of slavery has increased importantly in the last two decades. This violence comes from past centuries. Therefore, knowledge of the past can contribute to the disclosure of thought, idea and action constructions that should not be repeated anymore for the sake of the construction of a democratic and fair society. This work pretends to show some background of the social treatment that has been given to sex work.

Keywords: discourses, sex work, women from New Spain.

Introducción

Hoy en día, el ejercicio del trabajo sexual genera una serie de reacciones sociales provenientes tanto de personas como de grupos e instituciones. Como resultado, el trabajo sexual se encuentra presente en los discursos y en el espacio de la patología, del crimen, del pecado, pero también en el de la victimización. A lo largo de la historia de nuestro país, las y los trabajadores sexuales han sido considerados desde pecadores hasta criminales, enfermos o víctimas, sin dejar nunca de estigmati-

zarlos. En el siglo XXI todavía existen concepciones en el espacio de la patología y de la clínica sobre este trabajo supuestamente delictivo, y se trata de intervenir sobre las y los trabajadores que ejercen libremente para corregir un supuesto problema, que sólo se convierte en tal cuando relaciones de poder y de explotación se vinculan a él.

El crimen, el pecado y la estigmatización que derivan de ellos son construcciones humanas definidas por el derecho y la religión, por lo que el conocimiento de los antecedentes históricos de estas construcciones puede constituir un instrumento de análisis a efecto de edificar cambios para la creación de un presente y un futuro mejor que el actual.

Las *Ahuianime*

En nuestro México prehispánico, las llamadas *Ahuianime* (las “Alegradoras”) fueron aquellas mujeres que, rompiendo el discurso patriarcal sobre la represión a la sexualidad femenina, el encierro doméstico, el trabajo constante y perpetuo, la sumisión a los varones, en fin, con la socialización que las mantenía en una posición secundaria en el ejercicio del poder económico y social, quebraron las pautas y salieron a las calles y plazas, se engalanaron, emplearon saumerios olorosos que las perfumaban, se maquillaron, soltaron sus cabellos, llamaron a los hombres como a pares y compartieron con ellos bailes, banquetes y risas a cambio de obsequios.

Acerca de ellas, el discurso plasmado por el poeta mexica Tlaltecatzin señalaba:

La alegradora invita al placer, es “preciosa flor de maíz tostado”, es admirable criatura que yace sobre la estera de plumas, es como el cacao floreciente que se reparte y de él todos gozan [...] al lado de las flores preciosas, por encima del cacao que beben los príncipes y del humo del tabaco que anima la reunión de los amigos, está la admirable criatura, la dulce y preciosa mujer [León Portilla, 1967: 2].

Se les llamó *Ahuianime* porque alegraban la vida de los varones que las rodeaban y fueron apreciadas en sus espacios sociales, aunque condenadas por los discursos occidentales escritos por los cronistas que llegaron con la conquista española, como se aprecia en una crónica que dejó fray Bernardino de Sahagún, al señalar:

La puta es mujer pública y tiene lo siguiente: que anda vendiendo su cuerpo; comienza desde moza, y no lo pierde siendo vieja, y anda como borracha y perdida. Es mujer galana y pulida y con esto muy desvergonzada, y a cualquier hombre se le da y le vende su cuerpo, por ser muy luxuriosa, sucia y sin ergoenza, ambladora, y muy viciosa en el acto carnal. Púlese mucho, y es tan curiosa en ataviarse que parece una rosa después de muy bien compuesta, y para aderezarse muy bien primeo

mirase en el espejo, báñase, lávase muy bien y refréscase para más agradar [...] Y después andarse pavoneando muy erguida, al fin, como mala mujer, desvergonzada, disoluta e infame [Sahagún, 2000: 891].

Por lo tanto, en coincidencia con lo señalado por Noemí Quezada (1997: 51), puede pensarse que, en la sociedad mexicana en particular, la cual basaba su cosmovisión en la dualidad creadora de la diosa Tonacacihuatl y el dios Tonacatecuhtli, las relaciones entre hombres y mujeres fueron más igualitarias que en el resto de las sociedades posteriores en la historia de México; de ahí la amplia aceptación social prehispánica para las *Ahuanime* y la consideración de su oficio; tal como lo señaló Josefina Muriel (1974: 32), “como una mera relación personal”, sin menosprecio ni explotación alguna.

Las pecadoras de los siglos XVI y XVII

La Conquista llegó con una vorágine de explotación, destrucción y muerte, pero también con una violencia y libertad sexual sin precedentes en España. Como señala Solange Alberro (1982: 241), significó “el alejamiento del conquistador respecto a los marcos ideológicos y las instituciones represivas de la Metrópoli y, sobre todo, de la relación de dominación que se estableció entre el puñado de advenedizos y la población autóctona”.

Como instrumento para el control social, la Iglesia católica intentó entonces “la conquista de los cuerpos” (Gruzinski, 1982: 183), como una acción complementaria necesaria para la “conquista espiritual”, e inició una campaña de intento de control de la sexualidad en los espacios coloniales, así como de la imposición del modelo cristiano de sexualidad, con una concepción específica del placer y del pecado dirigida a la población colonial. Sin embargo, la realidad de la época, con sus grandes contradicciones sociales y económicas, no permitió la imposición del modelo; la laxitud fue la característica principal y las desviaciones —como señalan Alberro y Gruzinski—, parte de la cotidianidad.

Durante los primeros momentos de la Conquista, las mujeres americanas sufrieron una enorme violencia sexual; existió una gran cantidad de niños expósitos, y después las enfermedades venéreas se extendieron, por lo que hubo que instrumentar instituciones como los hospitales para que atendieran estos problemas sociales, como en el caso del Hospital del Amor de Dios,¹ fundado por fray Juan de Zumárraga para el tratamiento de estas enfermedades (Zedillo, 1984: 35), aparte de mecanismos que paliaran el descontrol, entre ellos la organización del trabajo sexual. No

¹ El Hospital del Amor de Dios fue autorizado por la Corona española el 29 de noviembre de 1540, aunque ya funcionaba sin permiso desde algunos meses atrás. Se sostuvo de una aportación real, de unas casas cuyas rentas se dedicaron al hospital y de los tributos del pueblo de Ocuituco, los cuales fueron cedidos por Zumárraga al hospital, además de algunas donaciones de particulares (Muriel, 1952: v. I, 150).

obstante, el tema conllevaba contradicciones estructurales, pues el trabajo sexual supuestamente constituía un pecado para el discurso religioso y al mismo tiempo una práctica necesaria en el espacio secular.

Tanto la Iglesia como la sociedad se encontraban preocupadas por el mantenimiento y fortalecimiento de la institución del matrimonio cristiano como elemento de control social, y por ello el tema de la infidelidad causaba mucha atención. Por otro lado, las mujeres casadas dependían, por lo general, económicamente de los maridos, de modo que les preocupaba en gran medida lo que en la época era llamado “torpe amistad”, que era cuando los hombres establecían con otra mujer alguna relación estable que no sólo implicaba una relación erótica extraconyugal, sino también compartir recursos económicos de la familia (Quezada, 1997: 47), por lo que el trabajo sexual que significaba una relación ocasional empezó a percibirse como “el mal menor”, en una sociedad patriarcal y asimétrica que suponía la existencia de una sexualidad masculina potente y desenfrenada que tenía que ser satisfecha.

Tanto el Estado como la Iglesia consideraban el trabajo sexual una desviación evidente. Como una forma de fornicación, constituía una falta contra el sexto mandamiento, y el discurso teológico tomista lo señaló como un acto lujurioso, opuesto a la “ley natural del orden impuesto por Dios”. En este discurso, los actos lujuriosos son pecados mortales, y el trabajo sexual, como fornicación, lo es (Ortega, 1988); sin embargo, el propio Tomás de Aquino lo consideraba necesario para el mantenimiento del orden social. De este modo, con base en este discurso, en España y sus colonias se le consideró un mal necesario, y fue reglamentado por el Estado español y tolerado por la Iglesia. Alfonso el Sabio fue el primero que reglamentó el trabajo sexual, aunque a la Nueva España también llegaron disposiciones de Felipe el Hermoso, Carlos III y Carlos IV.

La Recopilación de Leyes de los Reinos de Indias señala disposiciones contra el lenocinio, dirigidas a los alguaciles, así como dos cédulas, una publicada el 25 de mayo de 1526 y otra en abril de 1538. En 1544, el visitador Tello de Sandoval emitió unas disposiciones “prohibiendo que las mujeres enamoradas les llevasen la falda”, y les impedía a las llamadas prostitutas² llevar a la iglesia cojín y alfarda como las mujeres casadas y de honor. Es decir, toda la población sabía que ese trabajo se ejercía, aunque se estigmatizaba a quienes lo practicaban. En el siglo XVI la Corona creó y administró las llamadas “casas de mancebía”, una especie de burdeles, pero se persiguió la explotación privada. Para la primera casa de mancebía se destinaron dos solares en la 7ª calle de Mesones, que a partir de entonces empezó a ser conocida como calle de Las Gayas.

² En la Nueva España se nombró al trabajo sexual con el término de “prostitución”. Aquí nos referimos a lo mismo con el concepto de “trabajo sexual”, a fin de evitar juicios de valor *a priori* sobre este tipo de ejercicio. El término “prostitución” se empleó en el periodo comprendido entre los siglos XVI y XX; en el XXI se le ha considerado políticamente incorrecto dados los significados peyorativos que éste pueda contener.

En la Recopilación de Leyes... existen otras dos cédulas, una de 1563 y otra de 1595. La acción dura contra los lenones se inició por una cédula de 1552 que sería ratificada en 1566, en la que se especificaba como castigo la penitencia pública y diez años de trabajo en galeras, y culminó con una cédula de 1621, emitida por Felipe IV, que prohibía las casas públicas, aunque de hecho esta cédula no sirvió para limitar su existencia. El último rey de la familia Habsburgo ordenó que se legislara sobre ella a través de la Recopilación de Leyes de Indias en 1680, y en el siglo XVIII los Borbón también lo hicieron.

La Iglesia española toleró la existencia del trabajo sexual: lo catalogó como fornicación simple, una falta menor (Moreno y Vázquez, 1997: 38). Sin embargo, preocupada por su control, no aceptó la alcahuetería, los escándalos ni los discursos que justificaran la fornicación. En cuanto al Tribunal del Santo Oficio respecto al trabajo sexual, los inquisidores prefirieron arribar a un punto entre la clemencia y la tolerancia. Las trabajadoras sexuales quedaban en la línea que separaba el delito del pecado, pero la Iglesia católica intentó "redimir las", alejarlas del supuesto pecado, y para ello las recluyó en unas casas llamadas "recogimientos".

Josefina Muriel (1974: *passim*) señala que el primero que se fundó en la Nueva España fue el de Jesús de la Penitencia, con la intención de redimir a "las mujeres pecadoras" en un espacio con alojamiento, alimentos, instrucción y mucha oración.

En los recogimientos se pretendía la redención mediante una vida austera y de orden; en este caso es posible que se tratara de reorganizar "las vidas desordenadas" de algunas mujeres. En este sentido, resulta interesante confrontar que se consideraba fuera de orden que las mujeres anduvieran por la calle, así como que recibieran personas de diversas índoles y a cualquier hora en el hogar.

A decir de Pilar Gonzalbo (1985), los discursos dirigidos a las mujeres prevalecientes en los siglos XVI y XVIIregonaban el encierro, el silencio, la sumisión y la austeridad, porque las colonias requerían de mujeres abnegadas, trabajadoras, madres prolíficas y monjas castas. No obstante, la conducta femenina esperada variaba de acuerdo con su posición de raza y clase social, y la conducta no siempre respondió a los discursos vigentes. La organización social que colocaba a las mujeres en una posición subalterna y las necesidades económicas no satisfechas, obligó a cientos de ellas, independientemente de la condena moral, a dedicarse al trabajo sexual.

Siempre hubo voces críticas que censuraron el tema de la desigualdad en el tratamiento social, como la de sor Juana Inés de la Cruz, que en el siglo XVII escribió: "A quién hay más que culpar aunque cualquiera mal haga a quien peca por la paga o al que paga por pecar...". Sin embargo, esto no cambió la realidad cotidiana de las mujeres dedicadas al trabajo sexual.

Las trabajadoras sexuales en el siglo XVIII novohispano

Para el siglo XVIII comenzó en España y sus colonias un proceso de modernización y secularización importante que requería de un orden social y, como parte de éste, del ejercicio de la sexualidad de los súbditos de la Corona dentro del modelo cristiano de conyugalidad, en contra de “la decadencia de las costumbres” de la que se quejaban los ideólogos. Como parte del proceso de secularización, que sobre todo tuvo lugar en la segunda mitad del siglo, y del regalismo poderoso que se pretendía conseguir, la vigilancia del ejercicio sexual ya no se limitó al espacio de la confesión, sino que se extendió a todos los aparatos estatales. Para el despotismo ilustrado, la organización de las conductas sexuales se introdujo como parte de la modernización del sistema penal y de la secularización. El sistema penal eliminó las penas infamantes para los infractores sexuales, pero al mismo tiempo los esfuerzos se canalizaron a sanear la institución matrimonial: se obligó a las parejas separadas a reunirse, a los amancebados a casarse, y la fuerza de la libido de las mujeres “calientes” se canalizó de una manera más organizada al trabajo en casas de recogimiento. La España de las “luces” pretendía lograr, entre otras metas, un incremento en la productividad, la centralización del poder en manos de la Corona y una mejor organización social. Para finales de ese siglo, las trabajadoras sexuales dejaron el ámbito del pecado y la infracción se consideró como un delito.

En el umbral de la modernidad, el pensamiento ilustrado consideró que la participación de la mujer en el proceso productivo era fundamental para el desarrollo y el ingreso a la Edad Moderna. Por eso los Borbón introdujeron con sus reformas algunas medidas que pretendían una mayor contribución de la mujer al proceso productivo, principalmente reformas en la estructura gremial. Sin embargo, al sobrevenir la crisis económica y la lucha por el empleo, se prefirió la ocupación de mano de obra masculina. No por eso la mujer permaneció en el encierro hogareño. Ciertamente los valores de la época otorgaban excelencia al matrimonio, al encierro en el hogar o a la maternidad, aunque no todas se ajustaron a ello y las de las clases bajas tuvieron que trabajar en las calles.

En el siglo XVIII las mujeres continuaron siendo consideradas físicamente —y a veces mentalmente— inferiores respecto a los hombres; por eso fueron objeto de restricciones que iban desde la necesidad de tutela masculina para aceptar una herencia hasta la renuncia de su soberanía en cuanto a transacciones legales del matrimonio, a su exclusión en multitud de ocasiones de actividades que implicaran mando o gobierno, y hasta el impedimento de legitimar a un hijo (Arrom, 1985: 69). Al considerar inferiores a las mujeres se les impusieron restricciones con las que paradójicamente se intentó “protegerlas”, al tiempo que se les consideraba dependientes e inmaduras, por lo que era responsabilidad de los maridos corregirlas y educarlas durante toda la vida (Quezada, 1997: 46). Tales “protecciones” se centraron fundamentalmente en medidas jurídicas.

No obstante, y a pesar de su supuesta debilidad, las mujeres de las clases media y baja se vieron obligadas a participar en forma activa en la vida económica novohispana. En los primeros años del siglo *xix* las mujeres de clase baja novohispana trabajaron fundamentalmente como empleadas domésticas, vendedoras y manufactureras desde su hogar, tepacheras y trabajadoras sexuales. Los datos del censo de 1811 indican que las mujeres preparaban alimentos; eran comerciantes y corredoras —de ropa y alhajas—, obreras en la Real Fábrica del Tabaco, costureras, artesanas, y constituyeron una tercera parte de la población económicamente activa del virreinato.

El incremento de productividad logrado por la Corona en la metrópoli y en las colonias generó cambios en las costumbres, aunque, paradójicamente, en los procesos ahora seculares en contra del trabajo sexual es necesario rescatar la relación que se entablaba entre el estado de soltería, las horas inadecuadas para abrir la puerta de una casa, la concurrencia continua y simultánea de personas de diferentes clases sociales a un hogar, con la acusación de lenocinio y prostitución. Frente a este discurso puede leerse la preocupación constante, presente en el discurso de las mujeres, por justificar su inocencia, aduciendo un ingreso a través de una actividad socialmente aceptada y declarar en algunas ocasiones estado de doncellez.

A las autoridades siempre les preocupaba el horario inadecuado para las reuniones en las casas de mujeres solteras: esto puede considerarse como un discurso producto natural del derecho indiano, que como medio de control contemplaba medidas respectivas de derechos a ciertas clases sociales, y a las mujeres entre ellas; por ejemplo, “no salir de noche”, para el caso de las últimas. Empero, resulta claro que desde finales del siglo *xvii* las mujeres ya mostraban una resistencia más abierta a los rígidos patrones de conducta que les eran impuestos, y comportamientos que en siglos anteriores no habrían sido socialmente aceptados se fueron introduciendo poco a poco en la cotidianidad. De hecho, para el siglo *xviii* la cotidianidad se encontraba muy lejos de la norma en una gran cantidad de relaciones sociales.

Dos aspectos interesantes que debemos rescatar de las acusaciones en los procesos contra el trabajo sexual —constantes en todos— son la inquietud de las autoridades y vecinos por la concurrencia de hombres y mujeres en forma continua y en distintos horarios en un hogar, así como el origen de los ingresos de las mujeres (AGN, ramo Criminal, vols. 84, 89, año 1809).

En suma, durante todo el virreinato, en el discurso de la reacción social ante el ejercicio del trabajo sexual y las trabajadoras sexuales mismas observamos dos tendencias: la de descalificación y la de idealización jocosa. En general se consideró a las trabajadoras sexuales ligadas con la corrupción, la malicia, la deshonestidad y con una inferior calidad humana. Los expedientes muestran comportamientos y actitudes que se fueron construyendo como expresión de una mentalidad marcada por indicios de una segregación de género y de honor. El honor, ese concepto poderoso y difuso, elemento fundamental de seguridades y dignidades personales, fami-

liares, de linaje y aun de casta, continuaba, al igual que siglos atrás, vinculado con la sexualidad femenina.

Sin embargo, no sólo había proxenetismo y, a partir de entonces, la llamada prostitución en lupanares controlados por una alcahueta: también había prostitución independiente o lenones que simplemente concertaban las citas y proporcionaban el sitio. A la mitad del Siglo de las Luces se utilizó por primera vez la palabra "prostituir", a la que el *Diccionario de autoridades* se refiere como exponer públicamente a todo género de torpezas y sensualidad, y en los documentos se encontró la palabra "prostituta", "ramera", "puta" y "putería", además de "alcahuete", "alcahueta" y "lupanar", epítetos que eran considerados insultantes y que en conflictos y pleitos ajenos a esta ocupación siempre salían a relucir. Había refranes como: "Put a la madre, puta la hija y puta la madre que las cobija", "Putería ni hurto nunca se encubren mucho" y "Después de puta y hechicera, tórnase candelera" (*Diccionario...*, 1726: t. i).

También hubo quien se dirigió a ellas en otro tono: discursos generalmente anónimos, pero que eran repetidos quizá por aquellos que contemplaban y vivían las realidades de las personas como personas. Así, se supo que circulaba una guía de forasteros que indicaba los lugares, y algunas recomendaciones para entablar relación con estas trabajadoras en la Ciudad de México, además de la circulación de cantos, coplas y décimas, algunos irónicos, pero otros elogiosos. Un ejemplo de lo anterior es un cuaderno de poemas que circulaba en la Nueva España en 1782, intitulado "Décimas a las prostitutas de México", que por cierto fue recogido por el Tribunal del Santo Oficio de la Inquisición como "libro prohibido" porque constaba de un centenar de décimas, un soneto y un romance dedicado a "las mujeres alegres de México", como señalan Georges Baudot y María Águeda Méndez (1997: 166-195; AGN, ramo Inquisición, vol. 548, exp. 6: ff. 542-555).

Otro ejemplo fue una décima crítica respecto a un bando en contra de las trabajadoras sexuales, el cual se dio en Cádiz en 1763 y que ordenaba que salieran fuera de la muralla todas las "mujeres de mala vida", cuando en realidad sólo fueron perseguidas las pobres, las que no se encontraban bien vestidas o aquellas que vivían en accesorias. La décima señalaba: "El Bando de que se trata termino en ser, segun supe, q Cádiz se desocupe de toda puta barata [...] La clase de real de plata deje de Cádiz el muro; pero la de peso duro como se estaba se este y el gremio de canapé [...] sobre seguro" (AGN, Bando de Revillagigedo ..., vol. 3627, exp. 44).

Existió también el caso de don Manuel Pereda, secretario jubilado del Consulado de Guadalajara, que en 1800 fue denunciado al Tribunal del Santo Oficio por declarar en una vinatería, y después en la calle, una décima elogiosa a una meretriz que murió en Cádiz a la que llamaban *La Salvadora*. Aquí el problema más bien radicó en que este tribunal no podía aceptar que apodaran *Salvadora* a una persona que pecaba por la paga (Suárez, 1999: 224; AGN, ramo Inquisición, vol. 1468, exp. 6).

Consideraciones finales

Los seres humanos recibimos la herencia de nuestras culturas en la ideología y, dentro de ésta, en las culpas: este trabajo apunta a una reflexión sobre esto. De acuerdo con lo expuesto, podría pensarse que en el siglo XXI el ejercicio de la sexualidad es abierto y el criterio, permisivo; sin embargo, esto es falso, y la culpa cristiana sobrevive. Todavía la comunidad de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales, transgéneros, travestis e intersexuales (LGBTTTI) sufre marginación y las trabajadoras sexuales, estigmas; el morboso secreto para el adulterio se encuentra en todos los grupos y existe consenso para la existencia de la monogamia heterosexual. Mantener el discurso judeocristiano sobre la sexualidad tiene implicaciones sociales, políticas, económicas y psicológicas no positivas para el buen vivir de las personas, por lo cual resulta urgente que todos trabajemos para la construcción de una sociedad más justa. Como se observó, los discursos no siempre son acordes con las realidades.

Hoy, en el siglo XXI, los temas de identidad y seguridad se han vuelto elementos indispensables para la supervivencia de las personas, y cuando se duda acerca de su existencia, con frecuencia los grupos sociales acuden al recurso de la creación de algún “enemigo imaginario”, ser o seres a los que se les carga con los elementos que los construyen como “diferentes a nosotros”; los extranjeros, los forasteros, los distintos: esos seres que rompen la homogeneidad y a quienes hay que combatir. La lucha contra un enemigo común produce unión y provee identidad (Byung-Chul, 2017: 20-229).

El discurso judeocristiano sobre la sexualidad también ha creado a los “enemigos imaginarios”, construyendo como “diferentes” tanto a todas aquellas personas que transgreden tal discurso y los actos consagrados dentro del modelo cristiano de conyugalidad, como un discurso de odio en contra de ellos: es urgente deconstruirlo si deseamos trabajar por la creación de un mundo mejor.

Referencias bibliográficas

- Archivo General de la Nación (AGN), Bando de Revillagigedo para Policía y Buen Gobierno de la Ciudad, vol. 3627, exp. 44.
- (1809), ramo Criminal, vols. 84, 89.
- , ramo Inquisición, vol. 548, exp. 6, y vol. 1468, exp. 6.
- Alberro, Solange (1982), “La sexualidad manipulada en Nueva España: modalidades de recuperación y de adaptación frente a los tribunales eclesiásticos”, en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, SEP/FCE.
- Arrom, Silvia Marina (1985), *The Women of Mexico City*, California, Stanford University Press.
- Baudot, Georges, y María Águeda Méndez (1997), *Amores prohibidos. La palabra condenada en el México de los virreyes*, México, Siglo XXI.
- Byung-Chul, Han (2017), *La expulsión de lo distinto*, México, Herder.

- Diccionario de la lengua castellana de la Real Academia Española* (1726), t. 1.
- Gonzalbo, Pilar (1985), *La educación de la mujer en la Nueva España*, México, SEP/Caballito.
- Gruzinski, Serge (1982), "La conquista de los cuerpos", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, SEP/FCE.
- León Portilla, Miguel (1967), *Trece poetas del mundo azteca*, México, UNAM.
- Moreno, Andrés, y Francisco Vázquez (1997), "Poderes y prostitución en España (siglos XIV-XVII). El caso de Sevilla", *Criticón*, núm. 69.
- Muriel, Josefina (1952), *Hospitales de la Nueva España*, México, Jus.
- (1974), *Los recogimientos de mujeres*, México, UNAM.
- Ortega Noriega, Sergio (1988), "El discurso teológico de Santo Tomás de Aquino sobre el matrimonio, la familia y los comportamientos sexuales", en S. Ortega (ed.), *El placer de pecar y el afán de normar*, México, Joaquín Mortiz/INAH.
- Quezada, Noemí (coord.) (1997), *Religión y sexualidad en México*, México, UNAM/UAM.
- Sahagún, fray Bernardino de (2000), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, t. II, México, Conaculta.
- Suárez Escobar, Marcela (1999), *Sexualidad y norma sobre lo prohibido. La Ciudad de México y las postrimerías del Virreinato*, México, UAM.
- Zedillo Castillo, Antonio (1984), *El Hospital Real de Naturales*, México, IMSS.

De las malas mujeres... ¿hermafroditas en Mesoamérica?

Raquel Pérez Soriano
Escuela Nacional de Antropología e Historia

Resumen

En esta investigación se analiza la concepción de la hermafrodita, categorizada por fray Bernardino de Sahagún en su obra *Historia general de las cosas de la Nueva España* como un tipo de mala mujer, considerando que en el siglo XVI apenas se iniciaban los estudios médicos sobre individuos que presentaban ambas características biológicas. Se busca generar una nueva discusión respecto a cómo percibieron los nahuas la homosexualidad y de qué manera se proyectó su acción como transgresión, además de comparar la homosexualidad tanto femenina como masculina, cuya conceptualización, a partir de las diferencias jerárquicas, generó un contexto de rechazo/tolerancia diferente en ambas. Esto se hace a partir del análisis de la construcción de la masculinidad y feminidad en relación con la importancia de la guerra y fertilidad en la sociedad mexicana, así como de los teotipos que persiguieron como idealización de lo que debía ser un hombre y una mujer.

Palabras clave: hermafrodita, homosexual, cosmovisión, masculinidad, feminidad.

Abstract

In this investigation, I will analyze the idea of the hermaphrodite, categorized by Sahagún in his work *Historia General de las cosas de la Nueva España*, as a kind of bad woman, considering that in the sixteenth century medical studies about individuals who presented both biological features had barely begun to be done. I seek to create a new discussion about how homosexuality was seen by the nahuas, how its action was projected as a transgression, and to compare feminine and masculine homosexuality because the conceptualization of each one generated, due to hierarchical differences, a distinct rejection/tolerance context for each of them. This will be done through the analysis of masculinity and femininity construction related to war and fertility in the Mexican society and through the analysis of *teotipos* pursued as man and woman ideals.

Keywords: hermaphrodite, homosexual, world view, masculinity, femininity.

Introducción

En las crónicas del siglo *xvi* se hallan algunos relatos que narran la manera en que se expresó la sexualidad de los pueblos mesoamericanos; sin embargo, como menciona Dávalos (2002: 16), éstos fueron escritos por frailes que “representaron un sector del clero regular que asumía una posición radical e intransigente en la defensa de los valores cristianos del ascetismo y la templanza”. Por lo tanto, los textos se encuentran permeados del contexto cultural de los autores. Al respecto, Sigal (2007: 13) señala que, a pesar del intento infructuoso de los españoles por alterar la idea de la sexualidad nahua, fue a principios del siglo *xvii* cuando ocurrió la gran mayoría de los cambios, ya que las poblaciones indígenas entraron en contacto diario con las poblaciones hispanas. La propuesta del investigador conlleva a que es posible rastrear “la colonización de lo íntimo”.

Con base en la propuesta metodológica de Sigal (2007: 13), a partir del concepto de filtro autoral y la comparación de las distintas crónicas, *huehuetlatolli* y el registro de cantos, presento el problema de la definición del concepto de la hermafrodita tomando en cuenta tres esferas: cuestión corporal, acciones realizadas por el individuo y percepción cosmológica de la sociedad. Esto será con la ayuda de la caracterización general de la construcción de la masculinidad y feminidad en la sociedad nahua del Posclásico.

En el Libro *x* del *Códice Florentino* se encuentra el apartado titulado “De muchas maneras de malas mujeres”, en el que observamos la representación de la hermafrodita. En la figura 1, el personaje desnudo toca con la mano izquierda lo que posiblemente es su miembro viril; tiene senos prominentes y un abdomen pronunciado. El individuo se puede identificar como del género femenino por el tipo de peinado, pues el cabello se parte en dos mitades que cruzan en la nuca y son llevadas en forma torcida o trenzada alrededor de la cabeza, hacia la frente, para terminar en dos puntas levantadas en forma de cornezuelos (López, 2012: 401), como lo tiene la mujer a quien le está hablando.

Si bien el término corresponde con la imagen “gráfica”, es necesario señalar que el concepto comenzaba a ser utilizado en la medicina occidental a principios del siglo *xvi*. Uno de los pioneros en esta área fue Colombo (1515 [?]–1559), quien realizó disecciones *post mortem* a hermafroditas y que en su libro *De cuestiones anatómicas* describió sus hallazgos patológicos a nivel de anatomía gruesa, variaciones anatómicas discretas y malformaciones congénitas (Juan, 2011: 255–258). Al final del capítulo “De esas cosas que raramente ocurren en la naturaleza”, Colombo expresó su asombro en cuanto a sus investigaciones:

Sin embargo, mi Boni, o mejor, queridísimo Jacopo, entre todas las cosas sorprendentes y raras que yo he observado en diferentes momentos en cuanto a la estructura del cuerpo humano, yo considero que no hay cosa más sorprendente, nada más

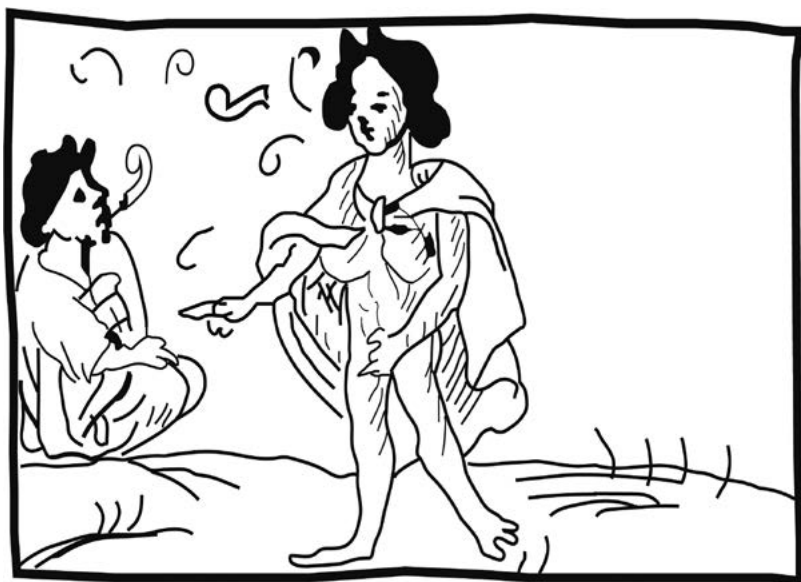


Figura 1. Hermafrodita, *Códice Florentino*.

raro, que lo que yo he investigado diligentemente sobre la naturaleza de lo que no es ni varón ni hembra [Colombo, *apud* Juan, 2011: 258].

Con lo anterior, entendiendo los alcances de la medicina de principios del siglo xvi y sus conceptos, comparándolos con el vocabulario de la lengua náhuatl que expresa este hermafroditismo, se sugiere que hubo una confusión respecto a la homosexualidad femenina, como bien lo señalan diversos investigadores (López Austin, 1996: 347; Olivier, 1992: 57; Sigal, 2007: 26). En este sentido, considero que no hubo una “confusión” de los indígenas, sino una conceptualización diferente en el campo de lo simbólico, del cual los españoles no tuvieron la palabra adecuada que explicara tal noción.

Guerra y fertilidad

El corpus cosmológico y religioso de los mexicas dio relevancia a las actividades bélicas. Esta importancia se reflejó en la cotidianidad de las distintas clases sociales, y no podía ser para menos, ya que incluso su deidad principal fue Huitzilopochtli, guerrero por excelencia. A su vez, las actividades realizadas en esta empresa y sus objetivos religiosos reflejan la dicotomía genérica que tiene como sustento la diferencia biológica. Así, se construyó la masculinidad y feminidad, esperando que se cumplieran ciertos lineamientos, teniendo como modelos a las deidades; es decir, a

partir de teotipos (López, 2007: 243). En aras de la sexualidad, esto se sustentó con base en una ideología del grupo hegemónico:

[...] en términos discursivos, fueron contruidos de manera colectiva [...] reguladas y reglamentadas mediante prescripciones, prohibiciones y sanciones de acuerdo con los valores que se sustentaban en una ideología establecida por grupos hegemónicos, en un orden social que privilegiaba los intereses políticos de un Estado expansionista militarizado [Rodríguez-Shadow y Campos, 2011: 102].

Las deidades fueron modelos que sirvieron para trazar el ideal de lo que debía ser o no ser un hombre y una mujer. Estas características se reflejaron en dicotomía: "Los dioses son activos, llenos de ardor, astrales, creadores, fecundadores, guerreros, en movimiento; y las diosas son pasivas, ligadas al hogar, a la tierra, telúricas nocturnas, dueñas de la sexualidad y la fecundidad-fertilidad" (Graulich *apud* López, 2007: 250).

López (2007: 253) divide el estudio de los teotipos en dos líneas: la diacrónica y la sincrónica. La primera hace referencia al cambio de percepción de las deidades femeninas entre los mexicas y previo a éstos; la segunda es respecto a dos corrientes: resistencia/popular y dominación/oficial. De esta manera, analiza cómo ambas líneas se complementaron en la vida cotidiana de los mexicas por estatus social. Sin embargo, no hubo un cambio tan fuerte entre las mujeres nobles y macehuales como entre los varones de ambas clases sociales. La investigadora propone que el vínculo entre la religiosidad y el campo social se debe a que ambos están sintonizados a través del mito y del rito; es decir, "la religión con su ritual ofrece una expresión simbólica de la realidad oficial" (López, 2007: 247).

Por otro lado, Gruzinski (López Austin, 1982: 161) opinó que los valores expresados en los *huehuetlatolli*, donde se hace alusión a la vida sexual desde la moral y la cosmovisión, son de prédica y no de práctica. En este sentido, Dávalos (2002: 27) señala que las crónicas hechas por los frailes, específicamente de Andrés de Olmos, Motolinía, Alonso de Molina, Bernardino de Sahagún, Gerónimo de Mendieta y Torquemada, intentaron mostrar a los indígenas como otra España a partir del ambiente sexual europeo con que se desarrollaron.

Esto conlleva a la problemática planteada al inicio acerca del filtro autorial. Klein (2001: 186) sostiene que para tratar sobre la sexualidad en los nahuas es necesario distinguir entre la "ambigüedad de género" y la "dualidad de género". La primera señala que una entidad femenina incorpora a sí misma una característica totalmente masculina, y viceversa. Este concepto es ampliamente utilizado por los investigadores hasta el punto en que ya no se cuestiona.

La segunda comprende a los géneros múltiples que, combinados, forman un conjunto único que beneficia a la institución que conforman: la familia. Sin embargo,

propone que en la realidad mesoamericana previa a la Conquista hubo “ambigüedad de género”; es decir, los límites entre lo masculino y femenino son borrosos, por lo que no se podría establecer qué es lo exclusivo para cada uno de ellos (Klein, 2001: 189-190). Aun así se pueden obtener algunos datos sobre esta construcción con la ayuda de diversas fuentes.

Masculinidad

En el aparato ideológico resultó trascendental reforzar el imaginario de lo que un hombre viril debía ser, mostrar e incluso sentir para mantener el equilibrio cosmológico. La masculinidad, aunque varió entre la clase noble y los macehuales, tuvo puntos generales en común.

El campo cosmogónico jugó un papel importante en la categorización y división sexual, la cual se vio reflejada en el plano terrestre. Esta dicotomía se ve expresada en la composición frío/caliente, fuerza/debilidad, luz/oscuridad, masculino/femenino, gloria/sexualidad, perfume/fetidez, vida/muerte (Rodríguez-Shadow y Campos, 2011: 100; López Austin, 2010: 29). Ser “hombre” representó en la cosmovisión un papel preponderante, y se colocó como superior frente a lo femenino; además, esto suponía mostrar a la sociedad que eran verdaderamente hombres, talentosos en la caza y la guerra (Balutet, 2007: 204); es decir, al ser la masculinidad una construcción, se debía dar muestra de ello, enfrentar al grupo social y, a través de acciones, reflejar la virilidad. Así, al suponerse como principales actores en el ámbito cosmogónico, se legitimó su superioridad (Rodríguez-Shadow, 2000: 183).

En cuanto al terreno de la reproducción, hubo una fuerte valoración del hombre como agente fertilizador, y esto impactó porque los mexicas, en aras de su expansión, dieron prioridad a la procreación (Rodríguez-Shadow, 2000: 224). Muestra de lo anterior son los consejos dados a los jóvenes, donde se insiste en este tema al anunciar la “bendición que significan los hijos para todo ser humano” (Balutet, 2007: 209). Al respecto, Sahagún relata: “[...] porque tú no te hiciste a ti, ni te formaste, yo y tu madre tuvimos este cuidado y te hicimos, porque asta es la costumbre del mundo, no es invención de alguno, es ordenamiento de nuestro señor dios que haya generación por vía de hombre y mujer, para hacer multiplicación y generación” (Sahagún, 1938: 125).

Esto se reforzó con la poligamia efectuada por la clase noble, exclusiva de los varones, que denotaba su capacidad viril, aunque algunos textos señalen la insatisfacción de algunas concubinas del tlatoani (Rodríguez-Shadow, 2000: 205).

Ejemplo de lo anterior lo encontramos en el *Canto de las mujeres de Chalco* que se tocó para el tlatoani Axayácatl, en el que es posible visualizar cómo su virilidad es elevada a partir de su habilidad en la guerra, y a su vez cómo es avergonzado por no tener la capacidad de satisfacer a las mujeres:

[5] Acompañante, acompañante pequeño, tú, señor Axayácatl.

Si en verdad eres hombre, aquí tienes donde afanarte,

¿Acaso ya no seguirás, seguirás con fuerza?

Haz que se yerga lo que me hace mujer,

consigue luego que mucho de veras se encienda.

Ven a unirte, ven a unirte:

es mi alegría.

Dame ya al pequeñín,

el pilón de piedra

que hace nacer en la tierra.

[15] Revuélveme como masa de maíz,

tú, señor, pequeño Axayácatl,

yo a ti por completo me ofrezco,

soy yo, niño mío, soy yo, niño mío.

Alégrate, que nuestro gusano se yerga.

¿Acaso no eres un águila, un ocelote,

tú no te nombras así, niño mío?

¿Tal vez con tus enemigos de guerra no harás travesuras?

Ya así, niño mío, entrégate al placer [León-Portilla, 1975: 37-38].

Otra característica importante es la necesidad de mostrar las habilidades en el campo bélico, que coloca al varón en un rango mayor sobre los oficios domésticos y genera un imaginario respecto al guerrero valiente, ideal que debían perseguir (González, 2013: 67), no obstante que su deber, desde el aspecto religioso, era precisamente “dar de beber al Sol la sangre de los enemigos”.

Oh mi hijo bien amado, he aquí la doctrina que nos ha dejado nuestro Señor “Yoaltecuhtli” y su esposa “Yoalticitl”: tu padre y tu madre; yo corto el cordón que está en medio de tu cuerpo; sepas y comprendas que tu casa no está aquí donde has nacido, pues tú eres un soldado, tú eres un ave “quecholli”, tú eres un ave “zaquan” [...] esta casa en la que has nacido no es más que un abrigo [...] la tierra es otra, tú estás prometido a otros lugares: los campos de batalla, para ello has sido enviado, tu tarea es la guerra, tu papel es dar de beber al Sol la sangre de los enemigos y dar de comer a la Tierra “Tlaltecuhli”, el cuerpo de los enemigos [Sahagún *apud* Balutet, 2007: 204].

Al tener una tarea sumamente importante en la cosmovisión mexicana, el género masculino legitimó su presencia y dominio en la esfera política y religiosa, apoyado en la adopción de deidades de los grupos dominados y la exaltación de las características de Huitzilopochtli.

Feminidad

La manera como debía ser una mujer, de acuerdo con los preceptos morales nahuas, se describe en los *huehuetlatolli* que recogió fray Andrés de Olmos. Allí se menciona la exhortación del padre a su vástago sobre cómo el mal hijo anda desgreñado, revolcándose en la inmundicia, y le advierte sobre el arreglo excesivo, porque lo hace caer en el adulterio; incluso le aconseja contenerse para no desear una mujer pública o ajena. Caso similar es la exhortación de la madre a la hija, cuando le dice cómo debe comportarse, su lugar en la casa, que corresponde junto al agua y el metate, así como no ser amiga de las malas mujeres (Olmos, 2011: 289-323).

En la *Historia general...* también se encuentran estos discursos:

Otra manera de gente hay, que son agradables a dios y a los hombres, que son buenos sátrapas que viven castamente y tienen corazón limpio y puro, y bueno y lavado, y blanco como la nieve; ninguna mancilla tiene su manera de vivir; ninguna suciedad, ningún polvo de pecado hay en sus costumbres, y porque son tales aceptados a dios, y le ofrecen incienso y oraciones, y le ruegan por el pueblo. El señor decía: estos son los siervos de mis dioses [...] dejaron dicho que los que son de limpio corazón, son muy dignos de ser amados, los cuales son apartados de toda delectación carnal y sucia; y porque son preciosos lo que de esta manera viven, los dioses los desean y los procuran, y los llama para sí, los que son puros de toda mancilla y mueren en la guerra [Sahagún, 1938: 140].

En el caso de las mujeres, una de las principales guías sobre su “deber ser y no ser” se dio con ayuda de los teotipos. Las diosas que destacan son:

- Coyolxauhqui: es la generadora de un conflicto cósmico, al querer ser superior a su hermano Huitzilopochtli, por lo que esta deidad es “egoísta, rebelde, intransigente, que lo único que buscaba era desestabilizar a la sociedad” (López, 2007: 256-257).
- Chimalma: pese a ser hábil en el uso del arco y la flecha, fue vencida por Mixcóatl y violada. Dio a luz a Topiltzin Quetzalcóatl y murió en el parto (Rodríguez-Shadow y Campos, 2011: 111).
- Xochiquétzal: aunque es la diosa y modelo de la juventud femenina, se le vincula con los excesos sexuales; también es patrona de las prostitutas (López, 2014: 361).
- Cihuacóatl: fue la primera mujer en dar a luz (González, 2013: 15).
- Tlazoltéotl: era la manifestación de la parte femenina dual del universo y representaba lo que brota en la tierra (Eudave, 2013:14). También es conocida por su carga sexual, vinculada con el goce sexual y la protección de los adúlteros, al igual que Xochiquétzal e Ixcuina (Rodríguez-Shadow y Campos, 2011: 113).

- Tlaltecuhltli: diosa devoradora, porque los cuerpos eran enterrados en ella, a modo de semillas, para generar vida. En este sentido había semejanza entre la siembra y la cópula; es decir, en los trabajos agrícolas se penetraba a la Tierra para plantar la semilla (López, 2014: 362).

Diferencias jerárquicas en la cosmogonía nahua

En el panteón mexica se observa la necesidad de mostrar a las diosas con aspectos masculinos. Pese a ser la que lleva en su vientre la nueva vida, la mujer fue relegada a un papel secundario y subordinado. Muestra de ello es que los “dioses varones [...] eran capaces de producir al género humano sin la intervención de deidades femeninas”, como Quetzalcóatl al fertilizar con la sangre de su miembro los huesos que le dio Quilaztli (Rodríguez-Shadow, 2000: 243; López, 2007: 250; González, 2013: 12). De esta forma las diosas ocuparon un lugar secundario, pues siempre estuvieron asociadas con un dios varón como esposas o concubinas, lo cual también fue legitimado a partir de la historia mítica en la religiosidad mexica (López, 2007: 252-254).

Incluso a las deidades femeninas se les otorgó un carácter masculino, y así se reafirmaban y exaltaban las características viriles (López, 2007: 259-260). Es decir, por sí misma —por sus atributos “totalmente femeninos”— una diosa no llega a ser verdaderamente diosa sin tener alguna característica masculina. López (2007: 259-260) la llama “feminidad devaluada”. Aunque esta hipótesis se opone a la de Klein (2001: 189-190) por el concepto de “ambigüedad de género”, sugiero que ambas son correctas en tanto que se establece una línea recta y cada extremo representa a un género. El problema real es el punto medio donde se cruzan ambos y se vuelven ambiguos sin límites identificables.

En este sentido, varias de las deidades femeninas del panteón mexica muestran alguna faceta de bisexualidad o ambigüedad, al adquirir características o elementos masculinos. Algunas de ellas son:

- Xochiquétzal (figura 2): se le muestra utilizando falda y *maxtlatl*, o portando elementos de guerra (Milbrath, 1995: 59), que son por excelencia representativos de la masculinidad mexica (Balutet, 2007: 205).
- Tlazoltéotl: es identificada como diosa de la fecundidad y de la vegetación, asociada con la Tierra y la Luna. También se le conoce como Ixcuina. Iconográficamente se le asocia con el hilado —es decir, una actividad de las mujeres— y con el parto. Desde esta óptica ella refleja cuatro aspectos, pues encarna el ciclo de la vida, al representar la juventud, la fecundidad, la edad adulta y la muerte. Pese a sus rasgos tan femeninos, Spranz identificó su aspecto masculino en el *Códice Laud* (folio 40), pues está asociada con una serpiente, y ésta simboliza un pene (Milbrath, 1995: 52-55).

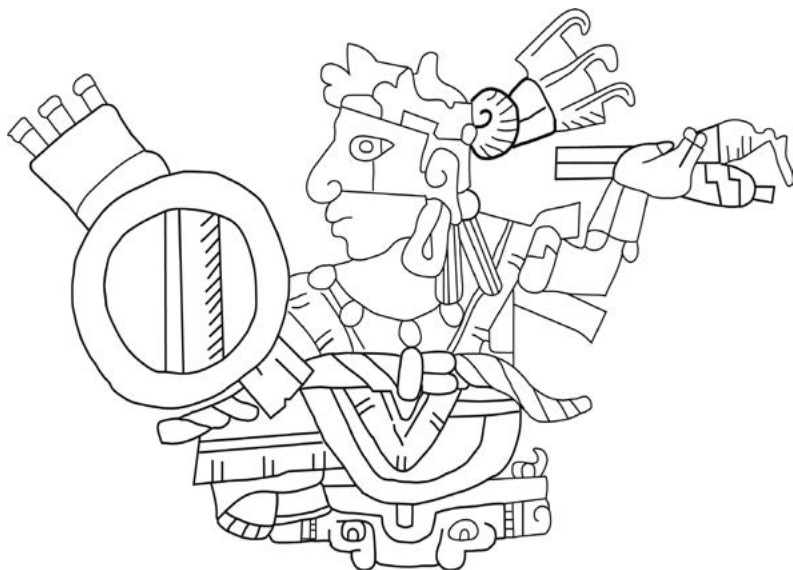


Figura 2. Xochiquétzal utiliza el *atlatl* y el *ximalli*; *Códice Cospi*, f. 25.

- Toci: “nuestra madre”. A pesar de ser identificada como diosa de la adivinación, el parto y la medicina, se encuentra representada tomando con una mano una escoba —elemento femenino—, y con la otra un escudo de guerra (Milbrath, 1995: 56).
- Coyolxauhqui: deidad lunar, muestra atributos masculinos al portar un *maxtlatl* con una camisa corta (Milbrath, 1995: 63).
- Cihuacóatl: como mujer serpiente adquiere aspectos masculinos; como mujer guerrera, Jorge Báez (Milbrath, 1995: 65) la liga con la montaña, el nacimiento, la muerte, la guerra y la luna. Un ejemplo de su naturaleza bisexual lo encontramos en el *Códice Magliabechiano* (folio 45r).

Lo interesante es que esta jerarquía, presente en la cosmovisión nahua, se refleja en la sociedad y en la moralidad de la vida cotidiana. En los textos del siglo XVI se encuentran algunos párrafos donde se menciona que una mujer es buena en algo porque tiene características varoniles, y se utiliza el término *oquichyolloque*, que significa “las de corazón viril”, cuando se quiere expresar que una mujer era hábil (López Austin, 1982: 144). En Sahagún se localizan las siguientes descripciones para las mujeres de acuerdo con su estatus social:

La mujer principal rige muy bien su familia y la sustenta, por lo cual merece que la obedezcan, la teman y sirvan; gobierna varonilmente, es amiga de fama y honra.

La tal sí es buena, es sufrida, mansa, humana, constante, varonil, bien acondicionada, y gobierna también, como cualquier principal en paz y concordia; y si es mala, es arrojada, alborotadora, y tal, que por nada suele amenazar y poner á todos gran miedo y espanto, que querría comer vivos á los otros [...].

La muger popular de buenas fuerzas, es trabajadora y de media edad, recia, fornida, diligente, animosa, varonil y sufrida: la que de este jaez es buena, vive bien y castamente, y ninguna cosa reprehensible hace, sino que cuanto obra es de buena honrada muger, y bien dispuesta, y por esto es estimada como una piedra preciosa; y la que de éstas es mala, es mal mirada, mal criada, atrevida, atontada, precipitada en sus cosas, y mal considerada que no mira bien en lo que hace.

La muger honrada [...] que con ánimo de varón, sufre cualquier mal que le viene, y aun se hace fuerza así misma, por no ser vencida de algún infortunio, sino que todo lo que se ofrece adverso, lo sufre con grande y mucha paciencia [Sahagún, 1830: 30, 33-34].

¿Y la homosexualidad?

Entonces, si la valorización del hombre viril y la mujer recogida en su casa fue tan importante en la cosmovisión, ¿qué sucedía con la homosexualidad?

Sobre este aspecto también se ha generado una amplia discusión. Sigal (2007: 10) acusa que los investigadores nos hemos centrado en responder si los mexicas eran homofóbicos o no, y con esto la generación de explicaciones transhistóricas, además de la aplicación de conceptos que no fueron conocidos por los nahuas. Esta discusión es apoyada por Tortorici (2007: 35), al señalar que la percepción de pasividad/actividad y sumisión/dominación fue introducida por los españoles, por lo que se ha trabajado sobre un modelo occidental; sin embargo, la comparación de las fuentes permite vislumbrar distintas reacciones sobre los contextos, donde se manifestó, para así comprender que, si no lo fue en todos los casos, sí hubo una percepción dicotómica en las relaciones a nivel simbólico.

En el ámbito ritual, la homosexualidad masculina pareció ser tolerada en ciertas fiestas. Graulich traduce el ritual *macuexyecoaya* como "tenía relaciones carnales con huastecos" (Olivier, 1992, 55), y respecto a la festividad de Quecholli, Torquemada escribió:

En este mes llamado Quecholli se manifestaban las mujeres públicas y deshonestas y se ofrecían al sacrificio en traje conocido y moderado, que eran las que iban a las guerras con la soldadesca, y las llamaban maqui, que quiere decir las entremetidas, y se aventuraban en las batallas y muchas de ellas se arrojaban a morir en ellas. Este género de mujeres era muy deshonesto y desvergonzado; y cuando se arrojaban a morir se iban maldiciendo a sí mismas y diciendo muchas deshonestidades, infamando a las mujeres buenas, recogidas y honradas. Salían en esta fiesta,

asimismo, los hombres afeminados y femeninos en hábito y traje de mujer. Era esta gente muy abatida y tenida en poco y menospreciada, y no trataban estos sino con las mujeres y hacían oficios de mujeres y se labraban y rayaban las carnes [Torquemada, 1977: vol. III, 427].

Es importante destacar que esta fiesta estaba dedicada a Xochiquétzal bajo el tema de la fertilidad y que, a pesar de incluir a hombres afeminados, Sigal (2007: 15) señala que el discurso de la imagen de esta celebración en el *Códice Borbónico* (lám. 30) muestra una masculinidad agresiva y penetrante. Este reconocimiento del que gozaban los hombres parece extraordinario, contrario a las féminas, a quienes no se les menciona en algún ritual.

Como se señala, hubo cierta permisividad en cuanto a los hombres afeminados; esto no quiere decir que fueran homosexuales automáticamente; más bien se trataba de travestismo. Eran hombres que se mostraban con las características del género femenino.

Por otra parte, en la vida cotidiana los textos señalan una diversidad de percepciones. Esto tiene que ver con lo que señala Dávalos (2002: 21) sobre el esfuerzo de los frailes por enaltecer las instituciones educativas y normas legales prehispánicas.

Torquemada, por ejemplo, explica que estos actos fueron enseñados a los indígenas por el demonio:

[...] Algunos de aquellas provincias eran notados del pecado nefando, y así había ley que lo prohibía; porque aunque es verdad que no siempre usaron de este bestial vicio, al fin se introdujo esta corruptela, como suelen introducirse otras en las repúblicas, lo cual acaeció de esta manera: Aparecióles un demonio en figura de mancebo, el cual llamaba Chin, aunque, según la variedad de las lenguas, tenía varios y diferentes nombres, y los indujo a que lo cometiesen, como él lo cometió con otro demonio en su presencia; y de aquí viene que muchos no lo tuvieron por pecado, diciendo que después aquel dios (y por hablar más propiamente, sucio y vil demonio) lo cometía y persuadía, que no debía ser pecado; pero que no quedaban de ser excusados de haber cometido el más grave de todos los que pueden llamar bestiales, porque si este acto es de orden de la generación, ya se ve que la misma ley natural incita y enseña no ser lícito, pues de él no se sigue el fin que la naturaleza pretende.

Persuadidos, pues, a que no era pecado, vino de aquí a nacer costumbre de dar los padres a sus hijos mancebos un niño, para que lo tuviesen por mujer y usasen de él, como podían usar de ella; y de aquí también nació la ley, de que si alguno otro llegaba al muchacho, se lo mandaban pagar, condenándolo en las penas en la que incurría el que violaba el estado del matrimonio conyugal.

[...] De manera que tras de estos nombrados, vinieron dando de ojos estos indios de la Vera Paz; pero no corrió tan en general, que los comprendiese a todos, antes había gentes en las mismas provincias que se cometía, que lo reprobaban, y los viejos y viejas, que lo sabían, reñían fuertemente a los muchachos que lo consentían y usaban, y los amonestaban a que se apartasen de él, porque perseverando en tan enorme culpa, morían de ello [Torquemada, 1977: vol. iv, 124-126].

En el caso de Tlaxcala, Muñoz Camargo menciona que, aunque no estaban contentos con los homosexuales, tampoco los reprimían (Olivier, 1992: 56). Otro caso excepcional se encuentra en la *Relación de Ixtatlán*, donde Gonzalo Velázquez de Lara (1894: 232) describe: “[...] Había castigo para los ladrones, y recompensaban al agraviado con los bienes del justiciado. Y había castigo para todos los vicios, y no para los sodomitas. Y el que se hallaba cargado de pecados, llevaba al templo ofrenda, y tantas veces iba y ofrecía, tantos pecados se le perdonaba” (Velázquez, 1894: 232).

En sitios periféricos mostraban un grado distinto de aceptación; sin embargo, esto se relaciona con el travestismo más que con la homosexualidad. Por ejemplo, en Sonora, fray Tello encontró a mozos en traje de féminas y amenazó con quemarlos, pero las mujeres los defendieron (Olivier, 2004: 315). ¿A qué se debió esta actitud de protección?

No obstante, también hay otros documentos que hacen referencia a su rechazo y desprecio. Fray Andrés de Alcobiz (2002: 103) menciona que “ahorcaban al puto o somético y al varón que tomaban en habito de mujer”, marcando una diferencia entre la acción privada (homosexualidad) y la actitud pública (travestismo). Contrario al *Código Tudela*, se relata que el sodomita realizaba los oficios de las mujeres como hilar y coser; y que “algunos señores tenían uno o dos [de ellos] para sus vicios” (Sigal, 2007: 16), señalando nuevamente la diferencia del hombre vestido y del hombre que ejecuta.

Desde el aspecto lingüístico, fray Alonso de Molina (1970: 27) señala como *cuilon-tia* al que comete pecado nefando, concepto a su vez relacionado con *cuilon-yotl*, que significa “pecado nefando de hombre con hombre”, *cuicuitlayo*, “cosa llena de mierda”, y Sigal traduce la palabra *cuiloni* como el homosexual pasivo:

Cuiloni deriva de *cui*, “tomar”. El final de *-loni* significa una forma pasiva del verbo y la creación de un sustantivo agente. *Cuiloni* también se relaciona con el “recto” (*cuilchilli*). *Cuiloni* deriva de “alguien/algo tomado”, y claramente exalta al ano, por lo tanto, uno tomado desde atrás. Si bien la respuesta tendrá que seguir siendo especulativa, el uso de *tecuilonti* sin duda nos lleva a la conclusión de que *cuiloni* se refería a la posición “pasiva” en la sodomía. *Tecuilonti* es un sustantivo agente pretérito. Esto sugiere que *tecuilonti* se basa en *cuiloni*, lo que demuestra que la traducción

al español de Molina es correcta. *Tecuiloni* se refiere al “activo”, *cuiloni* al “pasivo” [Sigal, 2007: 33].

Como ya se mencionó, Tortorici (2007: 46) afirma que la dicotomía dominante/sumiso es una categoría impuesta por los españoles y que a menudo suele tomarse como hecho en lugar de cuestionarlo; apoya su argumento con base en Nesving, cuando menciona que los estudios de la sexualidad en América Latina se encuentran contaminados por suposiciones patriarcales. Sin embargo, incluso los textos señalan diferencias de castigo entre ambos, y esto puede tener un punto de partida desde la visión cosmológica de la sociedad nahua.

Sahagún refuerza las definiciones de Alonso de Molina al describir lo siguiente: “El sometido paciente es abominable, nefando y detestable, digno de que hagan burla y se rían las gentes de él, y el hedor y fealdad de su pecado nefando, no se puede sufrir por el asco que dá á los hombres: en todo se muestra mugeril ó afeminado en el andar ó en el hablar, por todo lo cual merece ser quemado” (Sahagún, 1830: 26).

Por otro lado, Mendieta menciona la suerte de los que cometían este oficio:

Los que cometían el pecado nefando, agente y paciente, morían por ello. Y de cuando en cuando la justicia los andaba á buscar, y hacían inquisición sobre ellos para los matar y acabar: porque bien conocían que tan nefando vicio era contra natura, porque en los brutos animales no lo veían. Mas el de la bestialidad no se hallaba entre estos naturales. El hombre que andaba vestido en hábito de mujer, y la mujer que andaba vestida en hábito de hombre, ambos tenían pena de muerte [Mendieta, 1971: 137-138].

En otras áreas de Mesoamérica se tenía una percepción parecida a la del Altiplano central; por ejemplo, en Michoacán, Pedro Gutiérrez de Cuevas señala en la *Relación de Cuiseo de la Laguna*:

En cuanto al capítulo quince [...] Los pecados que hacían eran hacer hechizos y emborracharse; eran carnales: pecaban con el pecado nefando, y al que se le averiguaba, le metían un palo agudo tostado por el sieso y le salía por la boca, y así, moría, y lo echaban en el campo, donde le comiesen las aves y animales. Y la misma pena daban al haciente que al que era consistente [Gutiérrez, 1987: 84].

En el caso de Texcoco, se sabe que Nezahualcōyotl tuvo un hijo valiente y valeroso que fue acusado de cometer el pecado nefando; su sentencia fue la muerte y el propio tlatoani lo ejecutó (Pomar *apud* Olivier, 2004: 314). En la *Historia de las Indias de Nueva España y islas de Tierra Firme*, fray Diego Durán se refiere a

Nezahualpilli, hijo de Nezahualcóyotl, como “hombre flaco y afeminado” (Pomar *apud* Olivier, 2004: 314). Con estas referencias se puede vislumbrar un fuerte rechazo.

Otras fuentes señalan casos específicos sobre la justicia aplicada a los sodomitas:

[...] Luego que entró en el gobierno, dispuso de audiencias para hacer justicia, repartió por calles los oficios, en una los Plateros, en otra los Pintores &c. Puso Leyes consumo rigor: al traidor lo despedazaban y le cortaban las coyunturas: al que alteraba los Reinos atado a un enzino lo abrasaban (?) vivo, del pecado nefando al agente lo enterraban en ceniza, y le daban fuego, y al paciente lo mismo, pero antes le sacaban las entrañas por el sexo que había pecado [Vetancurt, 1971: 33].

En este último texto, si bien a ambos practicantes les dieron muerte, no tuvieron la misma suerte, pues fue mayor la tortura para el paciente.

Homosexualidad femenina

En cuestión de la homosexualidad femenina no hay muchas fuentes que apunten explícitamente sobre este hecho; no obstante, se encuentra en la lírica un canto que alude al tema. Se trata del *Cococuicatl*:

[1551] Llego yo, ave de pedernal,
Oh, mis fuereños, perforo los jades,
Así estimo a mis bellos cantos,
sólo yo ave tlauhquéchol,
puedo cantar ante la gente

[1552] De allá vengo,
Del lugar del xiuhquílitl,
Yo venado,
Esparzo mis flores.

[1553] ¿De dónde te dañaste, tú, hermana mía?
Nanotzin, chalchuihnene.
Ya no estoy a gusto de nuestro enemifo en mi casa.
En vano me reprende mi madre

[1554] Sólo me río,
Tú me contemplas mujer con varón.
Quiero estar en tu casa,
Que estar yo en la mía
En vano me reprende mi madre

[1555] Nanotzin, ¿a dónde anduvo alguien?
Que me muera, mujer como yo.
En verdad ya no entiendo.

Me reprende mi madre.

Que algo se yerga.

¿Quién por mí?

En verdad estaré.

En verdad iré a esta [León-Portilla (ed.), 2011: 1079, 1081].

La interpretación de Bierhost (1985: 509) es que una mujer convoca a "sus hermanas" jugando con las palabras a través del canto; éstas al principio se niegan, pero luego caen, obedeciendo al llamado del amor.

En la obra de fray Andrés de Alcobiz (2002: 90) se narra que "si una mujer pecaba con otra, las mataban ahogándolas con garrotes". En el *Códice Matritense* también se hace mención de esto; sin embargo, López (2012: 412) señala que es una forma en la que las mujeres se refieren a las prostitutas:

Y así riñen las mujeres macehualtin. Se dicen: ¡ay mujerucha de por ahí! ¿Cómo me provocas? ¿Acaso tú eres mi esposo? ¿Acaso tú eres mi hombre? ¡Ay, qué mujerucha! [...] ¿Qué me dices, putilla? [...] ¿Acaso yo escandalizo sobre ti? ¿Acaso yo vivo gracias a ti? ¿Acaso tú me doblas algo? ¿Acaso yo como gracias a ti? ¡Ay, mujerucha! Greñudota, desmelenadota [...] Desvergonzada; gran malvada. Escandalosa [...] Culote agitado; culo que muere de hambre. Ay, quiere andar conociendo, por ahí, sobre los rostros de la gente. ¿Cómo se lo harás? [...] Gran malvada. Grosera. Por ahí muestra la pierna. No sea que te patee. Ciertamente no cuidas de nada, no conoces nada. ¿Acaso tú eres una mujer noble? Tú quieres cambiarte, pero no eres más que una macehualucha [...] ¿De dónde vienes? Vete, ¿acaso es semejante a éste tu lugar? No lo es. Algo mostrarás a la gente aquí. Gorda huérfana. Malvada huérfana [Escalante (coord.), 2004: 267].

Con base en esta traducción, contrario a lo que señala López, sugiero que se trata de un relato de cómo las mujeres ofenden y cuestionan a otra fémina. La caracterizan como varón —"¿acaso tú eres mi esposo?, ¿acaso tú eres mi hombre?"—. Además, comparan su actividad con la de sus maridos. No se trata de que esta equiparación en principio sea ofensiva; más bien es el parteaguas para denigrar a una mujer que asumen que quiere cambiar o tomar el rol de hombre —"Tú quieres cambiarte, pero no eres más que una macehualucha"—, y ése es el meollo del asunto. Transforman a la mujer a un género ambivalente, despojándola de toda su construcción genérica.

Sin embargo, como se ha señalado, la construcción del género por los nahuas no fue estático. Prueba de esta ambigüedad se observa en los límites no claros de algunas deidades femeninas. En el *Códice Borgia* (lám. 60), Milbrath (1995: 59) identifica a un personaje hermafrodita que en su aspecto femenino es Xochiquétzal y



Figura 3. Xochiquétzal/Tepeyóllotl, *Códice Borgia*, lám. 60.

en el masculino, un jaguar relacionado con Tezcatlipoca. Al contrario, Seler lo identificó como Cuaxólotl por su doble rostro, y apunta que se trata de Xochiquétzal y Tepeyóllotl (figura 3). Siguiendo la premisa de Seler, López y Echeverría (2011: 133) señalan que, además del doble rostro, el torcimiento que presenta el personaje indica que es transgresora.

Esta ambigüedad también se lee en la descripción que hace Sahagún en la *Historia general...*, donde afirma que la hermafrodita es:

La muger que tiene dos secos ó la que tiene natura de hombre y natura de muger la cual se llama hermafrodita, es muger monstruosa, la cual tiene supino, y tiene muchas amigas y criadas, y tiene gentil cuerpo como hombre, anda y habla como varón, es vellosa, usa de entrambas naturas, suele ser enemiga de los hombres porque usa del seco masculino [Sahagún, 1830: 38].

La diferencia es que Sahagún hace referencia a un "tipo de mala mujer", anteponiendo su propia percepción, pues en ese siglo existió en Europa cierta fascinación

por la hermafrodita como cosa monstruosa (Sigal, 2007: 25), de modo que, además del propio rechazo de la comunidad nahua hacia la homosexualidad femenina, este relato combinó ambas apreciaciones.

Para recapitular: con este abanico de perspectivas en respuesta a la subordinación es interesante encontrar que existe una clasificación entre el penetrado y el penetrante, reconociéndose ambos como varones, aunque uno debía “hacer el papel de mujer” (Balutet, 2007: 205), y no en el caso de las mujeres, en que una de ellas debía ser el hombre. Incluso hubo castigos diferenciales entre los hombres, pero en el caso de las mujeres a ambas se les daba muerte mediante la horca o lapidación (Rodríguez-Shadow, 2000: 224).

El problema de la transgresión

Para comprender el problema que representó la homosexualidad masculina y femenina, así como la conceptualización de este último como una mujer que quiere ser hombre, es necesario comprender primero el rol de las entidades anímicas. López Austin (1996: 261) menciona que el *ihiyotl* puede aprovecharse en beneficio propio o ajeno y está vinculado con la vida inmoral y las transgresiones sexuales; esta entidad afectaba a las personas que la rodeaban, así como a los campos de cultivo, porque irradiaba inmundicia. Por su parte, el *tonalli* otorgaba la facultad de inteligencia y crecimiento, además de dar al individuo valor, calor y vigor; su ausencia producía enfermedades y la muerte; una de las formas en que podía salir se debía al coito.

Con la ayuda de la investigación etnográfica se recuperó información de los tzetzales, cuya creencia es que en el momento del coito dos *tonallis* se abrazan; incluso se creó una idealización del matrimonio, al pensar que la alianza trascendía hasta los *tonallis*, cuya separación ni la muerte podía borrar. Sin embargo, el exceso ocasionaba que la gente se secara, “porque termina nuestro semen, este acto libera fuerza y lo debilita, en cambio, esto no sucede con las mujeres porque “no arroja[n] su emanación seminal”, es decir, “es insaciable” (López Austin, 1996: 233-243).

Es de suponer que, en este contexto, donde se tiene una alta valoración a la procreación y se exaltan las características masculinas, el homosexual no tenía cabida, porque en principio desperdiciaba el agente fertilizador, el semen. Sin embargo, coexistía la dialéctica pasivo/activo a través del penetrante y el penetrador; así, uno de ellos era feminizado y la relación sexual se desarrollaba en términos jerárquicos. De esta manera, masculinidad y feminidad eran representados en el acto sexual (Balutet, 2007: 209-211; Klein, 2001: 191). Esto podría ser una explicación del motivo por el que diferenciaban al activo y al pasivo al efectuar los castigos.

El caso contrario ocurría en las relaciones entre mujeres —como señala López Austin (1996: 234)—, las cuales no arrojaban su emanación seminal. Esto supone en principio un acto sexual a medias; por lo tanto, no habría pérdida de

líquido sagrado. Entonces, ¿por qué la transformación simbólica del cuerpo femenino? Esto puede deberse a varios factores: por un lado, la transgresión no supone un daño tan grave en el orden cósmico en comparación con la masculina; sin embargo, la valoración del papel del varón es tan alta que no resulta concebible un acto sexual sin la participación del miembro viril. En el caso de la homosexualidad masculina, el pasivo no necesita tener vagina para ser penetrado, pero con las mujeres sí es necesario tener un pene para penetrar y que emane semen. Debido a esto se crea el imaginario simbólico de una mujer con miembro viril, y por la necesidad de dar nombre y forma física a un comportamiento que no es aceptado en la sociedad (Klein, 2001: 218); además, tomando en cuenta que los *tonallis* se juntan en el contacto del pene y la vagina, este acto no puede consumarse con la penetración de alguna extremidad u objeto. Por ende, la mujer sigue necesitando un miembro viril en el imaginario mexicana.

La transgresión que cometen las mujeres en este acto no tiene su peso principal en el orden cósmico, sino con su insistencia en realizar actividades que les son propias a los varones. La mujer se revela al no ser penetrada, pasiva y subordinada, y supone ocupar “un rol que es intrínsecamente honorable [a los hombres] y que es valorizado con pleno derecho: [...] aquel que consiste en ser activo, en dominar, en penetrar y en ejercer así su superioridad” (Balutet, 2007: 211). Por eso Octavio Paz señala que la homosexualidad masculina es tolerada en cuanto se trate de una violación al pasivo (Balutet, 2007: 212).

Trasfondo del castigo

Es necesario apuntar que, en un acto de violación cometida por un varón, el castigo no se generaba igual si la mujer era casada o soltera, porque esto estaba condicionado al principio de “abuso [u] ofensa que cometía un hombre contra otro o un ataque contra su propiedad” (Rodríguez-Shadow, 2000: 218). Dávalos (2002: 40) señala que, en el caso de adulterio: “1) El castigo hacia la mujer era por traicionar a su marido; 2) el castigo hacia el varón era por ofender a otro hombre”.

Esto refuerza la propuesta de desprecio a la mujer por querer suplantar a un hombre; incluso puede suponerse como una ofensa fuerte que una mujer elija estar con otra mujer menospreciando al varón. ¿Dónde quedarían la fuerza y masculinidad que le fueron otorgadas y legitimadas por los dioses? Al respecto, Diego Muñoz Camargo ofrece este relato, que proyecta claramente la calidad fertilizadora del hermafrodita y la humillación que generó al esposo:

Trataremos ahora de una hermafrodita que tuvo dos sexos, y lo que de este caso acaeció fue, que como los caciquez tenían muchas mujeres, aficionose un hijo de Xicotencatl de una mozuela de bajos padres, que le pareció bien, la cual pidió se la diesen *sus padres* por mujer, que así se acostumbraba, aunque fuesen para sus

mancebas, la cual fue traída, que era hermosa y de buena disposición, y puesta entre sus mujeres y encerrada entre las demás, y habiendo mucho tiempo que en esta reputación estaba con él, y tratando y conversando con las otras mujeres sus compañeras, comenzó a enamorarse de ellas y a usar del sexo varonil en tanta manera, que con el mucho ejercicio vino a empreñar más de veinte mujeres, estándole ausente su Señor por más de un año fuera de su casa: y como viniese y viese a sus mujeres preñadas recibió pena y gran alteración, y procuró saber quién había hecho negocio de tamaño atrevimiento en su casa, y entrando las pesquisas se vino a saber que aquella mujer compañera de ellas las había empreñado, porque era hombre y mujer, y visto tan gran desconcierto y que la culpa no había sido sino suya, habiéndola él metido entre sus mujeres, parecióle no se tan culpables como si ellas le ovieran procurado, y así las reservó de que muriesen, aunque las casó y repartió repudiándolas, que no fue poco castigo para ellas; más al miserable hermafrodita lo mandaron sacar en público en un sacrificadoro que estaba dedicado al castigo de los malhechores, manifestando la gran traición que había cometido contra su Señor amo y marido, y así vivo y desnudo en vivas carnes, le abrieron el costado siniestro con un pedernal muy agudo, y herido y abierto le soltaron para que fuese donde quisiese y su ventura le guiase, y de esta manera se fue huyendo y desangrando por las calles y caminos, y los muchachos le fueron corriendo y apedreándole más de un cuerto de lengua, hasta que el desventurado cayó muerto y las aves del cielo le comieron ente, y este fue el castigo que se le dio, y así después andaba el refrán entre los principales Señores: Guardaos del que empreñó las mujeres de Xicotencatl y mirad por vuestras mujeres, si usan de los dos sexos, guardaos de ellas, no os empreñen [Muñoz, 1978: 151-152].

Sobre este relato también se ha sugerido que no se trató de una hermafrodita en el amplio sentido de la palabra, sino de un hombre que se disfrazó y engañó a su señor (Klein, 2001: 190), aunque esto sólo es una suposición, pues si nos apegamos al texto, resulta difícil creer que nadie conociera el sexo biológico del individuo a lo largo de su vida, ni siquiera sus padres.

Consideraciones finales

Los mexicas se caracterizaron por una fuerte división jerárquica en el interior del grupo, la cual tuvo legitimación a partir de la ideología y la cosmovisión; a su vez, esto se reforzaba en la vida cotidiana con la educación dada en el núcleo familiar a través de los consejos y del ideal sobre el "ser" a partir de los teotipos.

No obstante, también se analizó el contexto en que se desenvolvió la homosexualidad tanto masculina como femenina, y se propuso cuáles fueron las causas que marcaron la diferencia de percepción entre ambos. Sobre esto, cabe señalar algunas reflexiones que son punto de partida para continuar con la discusión del

papel de la homosexualidad entre los nahuas, y la construcción de la imagen de la hermafrodita.

1. La contrastación de las fuentes permite observar que, en comparación con los varones, la homosexualidad femenina fue ampliamente rechazada. Había fiestas donde participaban los hombres afeminados y las prostitutas, pero no hay mención de alguna celebración donde aparecieran las mujeres "varoniles" o *patlache* y que tuvieran el mismo rango de rechazo/tolerancia para participar. El único caso posible es el del canto *Cococuicatl*; sin embargo, no se tiene el contexto en que fue expresado.
2. Fue tan importante la valoración de lo masculino como partícipe de la generación de vida, y de la idea de que los dioses por sí mismos podían engendrar a los seres humanos, que en la fiesta de Quecholli se narra la participación del propio varón en dos facetas distintas: hombres con capacidad viril para emanar semen y representar el ciclo de la vida, y hombres vestidos realizando actividades femeninas.
3. En el caso de la transgresión que producía un hombre al ser sodomita, se relacionaba con dos aspectos: caos/desequilibrio a nivel cosmológico e insulto contra el género masculino, pues expresaba cobardía, característica que no debía corresponderle. En el caso de las mujeres, al no derramar "líquido seminal", su transgresión se centraba en el deseo de usurpar el papel o rango de los varones; es decir, igualarse a un individuo que socialmente tenía un estatus jerárquico mayor (Eudave, 2013: 41).
4. En el caso exclusivo de la homosexualidad femenina y el imaginario de una mujer con dos sexos, no se puede generar una explicación automática de que se trataba de hombres vestidos, sin tener en cuenta que éstos fueron calificados como afeminados. En cambio, Sigal (2007: 25-26) sugiere que el término *patlache* corresponde a una actuación sexual referida a la mujer que penetra.

Referencias bibliográficas

- Alcobiz, fray Andrés de (2002), "Éstas son leyes que tenían los indios de la Nueva España, Anáhuac o México", en *Mitos e historias de los antiguos nahuas*, Rafael Tena (paleografía y transcripción), México, Conaculta, pp. 97-109.
- Balutet, Nicolás (2007), "La condena de los transgresores de la identidad masculina: un ejemplo de misoginia mesoamericana", en María de Jesús Rodríguez-Shadow (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, México, UAEM, pp. 201-226.
- Bierhost, John (1985), *Cantares mexicanos. Songs of the Aztecs*, California, Stanford University Press.

- Dávalos, Enrique (2002), "Templanza y carnalidad en el México prehispánico. Creencias y costumbres sexuales en la obra de los frailes historiadores", *Documentos de Trabajo*, núm. 10: "Sexualidad, salud y reproducción", pp. 1-98.
- Escalante Gonzalbo, Pablo (2004), "La cortesía, los afectos y la sexualidad", en P. Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, t. 1: "Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España", México, El Colegio de México/FCE, pp. 261- 278.
- Eudave, Itzá (2013), *Tlazohtéotl entre el amor y la inmundicia. La colonización de la palabra y los símbolos del México antiguo*, México, UNAM, recuperado de: <<https://www.academia.edu/7397315/Tlazohtéotl-libro>>, consultada el 18 de abril de 2018.
- González, Óscar (2013), *Entre Cuilonimiquiztlan y Sodoma: homosexualidad, cultura y ley en el México colonial*, tesis de doctorado, UNAM, México, recuperado de: <<http://132.248.9.195/ptd2013/febrero/091411066/091411066.pdf>>, consultada el 2 de abril de 2018.
- Gutiérrez de Cuevas, Pedro (1987), "Relación de Cuiseo de la Laguna", en René Acuña (comp.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Michoacán*, México, UNAM.
- Juan, Jorge (2011), "Lecciones medicas sobre la variante sexual: los hermafroditas del siglo XVI y los intersexuales del siglo XXI", *Cuiculco*, vol. 18, núm. 52, pp. 251-272, recuperado de: <http://www.scielo.org.mx/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S0185-16592011000300014>, consultada el 29 de marzo de 2018.
- Klein, Cecelia (2001), "None of Above: Gender Ambiguity in Nahua Ideology", en C. Klein (ed.), *Gender in Pre-Hispanic America*, Washington, Dumbarton Oaks Research Library and Collection, pp. 183- 253.
- León-Portilla, Miguel (1975), "Aquiauhztin de Ayapanco. Poesía erótica náhuatl", *Plural*, suplemento de *Excélsior*, núm. 49, pp. 32- 42.
- (ed.) (2011), *Cantares mexicanos*, vol. II, t. 2, México, UNAM.
- López Austin, Alfredo (1982), "La sexualidad entre los antiguos nahuas", en *Familia y sexualidad en Nueva España*, México, FCE, pp. 141-176.
- (1996), *Cuerpo humano e ideología. Las concepciones de los antiguos nahuas*, t. I, México, UNAM.
- (2010), "La sexualidad en la tradición mesoamericana", *Arqueología Mexicana*, núm. 104, pp. 29-35.
- López, Miriam (2007), "Los teotipos en la construcción de la feminidad mexicana", en M. de J. Rodríguez-Shadow (coord.), *Las mujeres en Mesoamérica prehispánica*, México, UAEM, pp. 243-274.
- (2012), "Ahuianime: las seductoras del mundo nahua prehispánico", *Revista Española de Antropología Americana*, vol. 42, núm. 2, pp. 401-423, recuperado de: <<http://revistas.ucm.es/index.php/REAA/article/view/40112/38549>>, consultada el 20 de marzo de 2018.

- (2014), “El miedo a la mujer en la cultura azteca”, en Rocío Enríquez y Olivia López (coord.), *Las emociones como dispositivos para la comprensión del mundo social*, México, ITESO/UNAM, pp. 349-370, recuperado de: <https://issuu.com/mirlop/docs/emociones_miriam_biblio/2>, consultada el 7 de abril de 2018.
- , y Jaime Echeverría (2011), “Discapacidad y desorientación corporal como metáforas de la transgresión sexual entre los nahuas prehispánicos”, en M. López y M. de J. Rodríguez-Shadow (eds.), *Género y sexualidad en el México antiguo*, México, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, pp. 119-146, recuperado de: <http://www.rniu.buap.mx/infoRNIU/nov11/5/lib_ceam_sexualidad.pdf>, consultada el 14 de abril de 2018.
- Mendieta, fray Gerónimo de (1971), *Historia eclesiástica indiana*, 2ª ed. facs., México, Porrúa.
- Milbrath, Susan (1995), “Gender and Roles of Lunar Deities in Postclassic Central Mexico and Their Correlations with the Maya Area”, *Estudios de Cultura Náhuatl*, vol. 25, pp. 45-93.
- Molina, fray Alonso de (1970), *Vocabulario en lengua castellana y mexicana y mexicana y castellana*, México, Porrúa.
- Muñoz Camargo, Diego (1978), *Historia de Tlaxcala*, México, Innovación.
- Olivier, Guilhem (1992), “Conquistadores y misioneros frente al pecado nefando”, *Historias*, núm. 28, pp. 47-64, recuperado de: <http://www.estudioshistoricos.inah.gob.mx/revistaHistorias/wp-content/uploads/historias_28_47-64.pdf>, consultada el 1 de marzo de 2018.
- (2004), “Homosexualidad y prostitución entre los nahuas y otros pueblos del Posclásico”, en P. Escalante Gonzalbo (coord.), *Historia de la vida cotidiana en México*, t. I: “Mesoamérica y los ámbitos indígenas de la Nueva España”, México, El Colegio de México/FCE, pp. 301-338.
- Olmos, fray de (2011), *Huehuetlatolli. Testimonios de la antigua palabra*, en M. León-Portilla (ed.), 2ª ed., México, FCE.
- Rodríguez-Shadow, María de Jesús (2000), *La mujer azteca*, México, UAEM.
- , y Lilia Campos (2011), “Concepciones sobre las sexualidades de las mujeres entre los aztecas”, en M. López y M. de J. Rodríguez-Shadow (eds.), *Género y sexualidad en el México antiguo*, México, Centro de Estudios de Antropología de la Mujer, pp. 99-118, recuperado de: <http://www.rniu.buap.mx/infoRNIU/nov11/5/lib_ceam_sexualidad.pdf>, consultada el 10 de abril de 2018.
- Sahagún, fray Bernardino de (1830), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, t. III, México.
- (1938), *Historia general de las cosas de la Nueva España*, t. II, México, Pedro Robredo.
- Sigal, Peter (2007), “Queer Nahuatl: Sahagún’s Faggots and Sodomites, Lesbians and Hermaphrodites”, *Ethnohistory*, vol. 54, núm. 1, pp. 9-34.

- Torquemada, fray Juan de (1977), *Monarquía Indiana*, M. León-Portilla (ed.), 7 vols., México, IIH-UNAM.
- Tortorici, Zeb (2007), "'Heran Todos Putos': Sodomitical Subcultures and Disordered Desire in Early Colonial Mexico", *Ethnohistory*, vol. 54, núm. 1, pp. 35-67.
- Velázquez de Lara, Gonzalo (1894), "Relación de Ixtatlán", en R. Acuña (ed.), *Relaciones geográficas del siglo XVI: Antequera*, México, UNAM, pp. 225- 244.
- Vetancurt, fray Agustín de (1971), *Teatro mexicano. Descripción breve de los sucesos ejemplares, históricos y religiosos del Nuevo Mundo de la Indias*, ed. facs., México, Porrúa.

Textos sagrados y diversidad sexual

José Vieira Arruda
Iglesia Episcopal San Lucas de Mérida

Resumen

¿Qué son los textos sagrados de una religión? Es necesario tener en mente que la religión que llegó a América latina hace más de 500 años no fue el cristianismo, sino la cristiandad. ¿Cómo deben interpretarse los textos sagrados del cristianismo, la Biblia, en referencia a la diversidad sexual en general y a la homosexualidad en particular? ¿De qué hablamos mínimamente cuando nos referimos a la diversidad sexual? La mejor respuesta al fundamentalismo bíblico-religioso de nuestros tiempos ha sido la hermenéutica; el círculo hermenéutico; la hermenéutica liberadora y poscolonial como el mejor instrumento para una lectura actualizada y contextual de los textos sagrados cristianos; la urgencia de liberar y descolonizar el cristianismo en general y la Palabra de Dios en particular para llegar a la práctica de un cristianismo inquieto, profético: un cristianismo capaz de ser agente de apertura de nuevas realidades personales y sociales, de inclusión y aceptación, de justicia y compasión.

Palabras clave: textos sagrados, Biblia, religión, diversidad sexual, homosexualidad, hermenéutica.

Abstract

What are a religion's sacred texts? We have to keep in mind the religion that arrived to Latin America five hundred years ago was christianity (referring to the worshipping of Christ and not to the modern religion). How should christianity sacred texts be understood, the Bible, in reference to sexual diversity in general and to homosexuality in particular? What are we talking about when we allude sexual diversity? The best answer to biblical-religious fundamentalism of our time has been hermeneutics. The hermeneutic circle. Liberating post-colonial hermeneutics as the best tool for an updated and contextual reading of christian sacred texts. Freeing and decolonizing christianity in general and the Word of God in particular is a matter of urgency to get to a lively and prophetic christian practice, a christianity that can be an opening agent for new personal and social realities – inclusion and acceptance realities of justice and compassion.

Keywords: sacred texts, bible, religion, sexual diversity, homosexuality, hermeneutics.

Introducción

Quiero empezar con una cita de John Henry Hopkins, el entonces obispo de Vermont, Estados Unidos, que después llegó a ser obispo primado de la Iglesia episcopal de aquel país:

Y ¿quiénes somos nosotros que, con nuestra sabiduría moderna, presumimos poner de parte la Palabra de Dios... e inventar para nosotros una ley superior a la Escritura sagrada? ¿Quiénes somos nosotros que, sin más ni menos ignoramos el lenguaje del texto sagrado y nos ponemos a dictar a la Majestad divina lo que Él debe considerar como pecado y recompensar como deber? ¿Quiénes somos nosotros que estamos listos para pisotear las doctrinas de la Biblia? [Mullin, 1986: 207].

Tengan en mente que el año es 1861, y la cita es en defensa de la esclavitud. Para el obispo Hopkins, la esclavitud no debía ser condenada y abolida, pues estaba en la Biblia, y Jesús no la había condenado. ¿Y qué había escrito el propio apóstol Pablo referente a la esclavitud? En la carta a los Efesios (6, 5): "Esclavos, obedezcan a los que aquí en la tierra son sus amos. Obedézcanlos con respeto, sinceridad, y de buena gana, como si estuvieran sirviendo a Cristo mismo". Y también en la carta a los Colosenses (3, 22): "Esclavos, obedezcan en todo a quienes aquí en la tierra son sus amos, no solamente cuando ellos los estén mirando, para quedar bien con ellos, sino de corazón sincero, por temor al Señor". Escribió más o menos lo mismo en la carta a Tito (2, 9-10) y en la primera carta a Timoteo (6, 1).

¿Quiénes somos nosotros, entonces, para ahora condenar y abolir lo que Jesús y el apóstol Pablo nunca condenaron y abolieron? ¿Quiénes somos nosotros, entonces, para ahora ir contra la Palabra de Dios? Aquí nos enfrentamos con el problema de la interpretación de los textos sagrados.

Sabemos que hoy, entre los y las cristianas, sean de tradición católica o evangélica, el tema de los textos sagrados en relación con la diversidad sexual es un tema muy polémico. Hay muchos cristianos y cristianas que piensan como el obispo Hopkins: si está escrito en la Biblia, entonces debe ser la Palabra de Dios, lo cual implica que es voluntad de Dios y es para ser obedecido y cumplido. Ése es más o menos el argumento cuando hablamos de la homosexualidad: la Biblia condena la homosexualidad (Gen. 19, 1-29; Rom. 1, 24-27; 1Cor. 6, 10; 1Tim. 1, 10) y, consecuentemente, la homosexualidad es contra la voluntad de Dios. Lógicamente, tiene que ser prohibida.

Casi escuchamos el mismo argumento, las mismas preguntas del obispo Hopkins: ¿quiénes somos nosotros para negar la Palabra de Dios e inventar otra palabra, según nuestros gustos y los gustos de los tiempos actuales? Como nos intenta enseñar el catecismo de la Iglesia católica romana, entonces, según la Biblia, los homosexuales son personas con inclinaciones sexuales "objetivamente desordena-

das” (Catecismo, núm. 2358), gente cuyos actos sexuales son “intrínsecamente desordenados” (Catecismo, núm. 2357), porque son actos cerrados al don de la vida. No proceden de una verdadera complementariedad afectiva y sexual. No pueden recibir aprobación en ningún caso (Catecismo, núm. 2357), “Son contrarios a la ley natural” (Catecismo, núm. 2357). ¿Cuál es la solución? Existen dos: la castidad (Catecismo, núm. 2359) o la corrección por medio de terapias reparativas (Nicolosi, 1991).

Este tipo de lenguaje —verbal y psicológicamente violento— por parte de las iglesias, sobre todo de la católica romana para con todos los hombres y mujeres que no han adoptado el heterocentrismo como norma para la expresión de su existencia, ha generado discriminación, exclusión y violencia, incluso la muerte. No es una exageración afirmar que las Iglesias cristianas, utilizando algunos versos de sus textos sagrados como justificación, han sido las instituciones más responsables del sufrimiento y la muerte de tantos hombres y tantas mujeres que, en un momento de sus vidas, han descubierto que su orientación sexual era otra que la heterosexual.

Como afirma el teólogo Miguel A. de la Torre (2002: 131), “históricamente, los textos bíblicos han sido usados como bastones para someter a gays y lesbianas al conformismo. Algunos de los ataques verbales (y físicos) han sido generados por la comunidad cristiana conservadora”. Para ellos y ellas las opciones han sido el armario, llenos de miedo y soledad, o la calumnia y el rechazo, la discriminación y la violencia y, en muchos casos, el suicidio...

La tesis que presento en este breve ensayo es que no podemos leer los textos sagrados, en referencia a la diversidad sexual, sin recurrir a la ciencia de la hermenéutica. Después de presentar lo que entendemos por los textos sagrados como Palabra de Dios, como también lo que queremos mínimamente decir cuando decimos diversidad sexual, propongo la hermenéutica de la liberación y del poscolonialismo como la mejor para la reinterpretación de los textos bíblicos referentes a la diversidad sexual.

Los textos sagrados del cristianismo

¿A qué nos referimos cuando hablamos de los textos sagrados de una religión? Lógicamente, a aquéllos sobre los cuales se sustenta. En el caso del islam, nos referimos al Corán. En el caso del judaísmo, nos referimos al Torá y al Talmud, con los Salmos y los Profetas, lo que los cristianos y cristianas llaman Antiguo Testamento. En el caso del cristianismo, nos referimos primeramente a los libros del Nuevo Testamento (la Nueva Alianza), como también a los libros del Antiguo Testamento (la Antigua Alianza), formando todos juntos la Biblia. La Biblia es un conjunto de libros —para los protestantes: 66 libros: 39 en el AT y 27 en el NT; para los católicos y ortodoxos: 73 libros, pues consideran los libros llamados apócrifos o deutero-canónicos parte de la Biblia—, escritos en diversos tiempos y culturas, en diferentes

lugares y en diferentes estilos literarios; por ejemplo, crónicas, historias, mitos, leyendas, cantos, himnos, oraciones, parábolas, analogías, cartas, etcétera. Y hay que decir, también, que estos libros empezaron como “tradiciones orales” que circulaban en las comunidades y pueblos, y que finalmente fueron puestos por escrito cuando fueron comprendidos y considerados, unos más y otros menos, como textos fundamentales para la identidad de dichos grupos sociales. Se trata de textos sagrados porque ofrecían y ofrecen una visión de la vida y del mundo, una respuesta a las preguntas existenciales de las comunidades, de los pueblos.

Necesitamos saber con claridad a qué nos referimos cuando afirmamos que los textos sagrados, la Biblia, son textos inspirados por Dios; esto es, Palabra de Dios. No queremos decir de ninguna manera que la Biblia es Palabra de Dios en el sentido de que, de un día al otro, sin más ni menos, “cayó del cielo” en las manos de uno o varios profetas. La verdad es que, antes de ganar el estatus de Palabra de Dios, los libros de la Biblia no eran vistos como inspirados por Dios. Eran simplemente cartas y cantos, historias y cuentos, leyendas y mitos, etcétera, que circulaban entre la gente y permanecían en su cultura popular. Por ejemplo, cuando Pablo escribió sus cartas a las primitivas comunidades cristianas, años después de la muerte de Jesús, ni él ni sus destinatarios las consideraban escritos sagrados ni Palabra de Dios. Tampoco imaginaban que un día formarían parte de la Biblia. Pablo simplemente escribía a sus comunidades, tratando problemas concretos. Mucho tiempo después, esas cartas fueron incorporadas a la Biblia y tratadas como inspiradas por Dios. A este proceso lo llamamos la formación del canon de la Biblia. Y el canon de la Biblia fue un proceso que duró siglos y siglos. Basta pensar que empieza con la Torá —los primeros cinco libros de la Biblia que forman el Pentateuco—, transmitidos oralmente desde el año 1200 a. C., pero puestos por escrito y considerados como textos sagrados (canonizados) alrededor de 400 antes de Cristo.

Lo que tenemos en la Biblia es el relato, escrito en varios géneros o tipos literarios, de la experiencia de la comunidad referente al misterio, al sentido que le da a su existencia y a su misión en el mundo, en un debido tiempo y lugar. Como explica el biblista Marcus J. Borg (2012: 65): “La Biblia incluye sus experiencias de Dios, sus relatos sobre Dios, su comprensión de la vida con Dios y cómo debemos vivir. Pero es su historia y no la infalible, inerrante y absoluta historia de Dios”. Lo importante es que la Biblia es texto sagrado, o escritura sagrada, no tanto por su origen sino por su función: goza de autoridad intrínseca porque confiere sentido a la existencia humana, no a la existencia de seres humanos estancados en el tiempo y el espacio, sino a la existencia de seres humanos en relación, en comunicación con ellos mismos y con las circunstancias de sus vidas, de sus tiempos y de sus lugares. En otras palabras, la Biblia es Palabra de Dios en el sentido existencial y dialogal de la Palabra —como medio de relación-comunicación— y del Misterio —como momento creativo trascendente— al cual llamamos Dios. Hablando así, la Biblia es revela-

ción y comunicación... es diálogo constante, formador de sentido y de nuevas realidades históricas. Para Marcus J. Borg: "Hablar de la Biblia como Palabra de Dios significa que es un vehículo, un medio, un instrumento de comunión con Dios. Es sacramental, divina, no en su origen o autoridad, sino en su objetivo y función dentro de la vida cristiana. Es un medio por el cual el Espíritu de Dios continúa hablándonos" (Borg, 2012: 70).

Como ya mencionamos, la Biblia son los textos sagrados sobre los cuales se sustenta la religión del cristianismo. Ahora, ¿qué es una religión? Una religión puede ser definida como una tradición lingüístico-cultural (Lindebeck, 1984). Lo que queremos decir es que todas las religiones tuvieron su origen en un tiempo y un espacio concretos, en una cultura concreta, lo que implica el uso del lenguaje de esa cultura. Si una religión terminó perviviendo en el tiempo, entonces empezó a convertirse en una tradición lingüístico-cultural por derecho propio, con su propio lenguaje, con su vocabulario básico, sus textos, sus historias sagradas, sus ritos y prácticas. Como consecuencia, tenemos después toda una organización o sistema global de pensamiento, de doctrinas, de dogmas. A todo eso le damos el nombre de teología. ¿Qué es exactamente la teología? La teo-logía es hablar (*logía*) del Dios (*Teo*) de una religión específica.

Hay que tener en cuenta que una religión nunca es inocente o neutra. Ella siempre revela, explica y justifica una o varias visiones del Misterio de Dios (la teología), del ser humano (la antropología), de la historia (la soteriología) y del mundo (la cosmología). Son tradiciones lingüístico-culturales donde, por necesidad, entran también lo social, lo político y lo económico. En este sentido, como explica Jon Sobrino (1978: 292-310), podemos hablar de religiones —o de tendencias en la misma religión— político-proféticas y de religiones centradas exclusivamente en el poder político; de religiones que desafían el imperio en nombre de la justicia y la compasión, en nombre de la vida de todos los seres humanos y de la creación, y de religiones que son absorbidas por el imperio y llegan tan lejos como para justificar la conquista, la opresión, la violencia y la muerte de algunos —¡de tantos!— seres humanos en favor de otros —¡pocos!— seres humanos. Hablando del cristianismo en específico, no olvidemos que existe una diferencia enorme entre cristianismo y cristiandad. Lo que llegó a América Latina hace más de 500 años fue la cristiandad. Aquí tendríamos que abordar el tema espinoso de la relación entre las ideologías, especialmente las ideologías del poder y las religiones.

Queremos también clarificar otro punto que, para nosotros cristianos y cristianas, es de suma importancia. Para nosotros no es la Biblia lo que es más importante. Quien es importante es la persona de Jesús, el Cristo. La Biblia es importante para nosotros hasta el punto que nos ayuda a conocer a Jesús, a empezar y a desarrollar nuestra relación personal y comunitaria con Jesús. Nosotros no seguimos primeramente un libro —por ejemplo, el Nuevo Testamento—. Nosotros seguimos a una persona, y ella tiene un nombre: Jesús, el Hijo de Dios, el Cristo Señor. Para nosotros

Él es la Palabra del amor incondicional de Dios para con todos los seres humanos y para con la creación; la justicia y la compasión de Dios hecha historia en nuestras vidas y en la vida del mundo. El sentido de la muerte y resurrección de Jesús es que Él todavía vive y vive entre y para nosotros; todavía nos desafía a construir nuevas realidades donde no imperen la conquista y la opresión “del otro”, sino la libertad, la justicia y la compasión; es decir, la creación de nuevos momentos históricos donde todos los seres humanos son valorados y aceptados, afirmados y confirmados en el proceso de su humanización. A eso lo llamamos el kerigma, “la semilla” del Evangelio.

La diversidad sexual

Cuando consideramos la diversidad sexual, es decir, toda la gama de orientaciones sexuales e identidades de género que forman parte de la vida de los seres humanos, queremos mínimamente decir dos cosas:

1. Que la identidad sexual y de género son construcciones sociales; que masculino y femenino describen el modo como el mundo está organizado y que eso es fruto del sistema del patriarcado. Comprendemos el patriarcado como un sistema de poder compuesto de una red de creencias, rasgos de personalidad, actitudes, valores, conductas y actividades que definen el masculino y el femenino, otorgando el lugar predominante a los hombres, de tal manera que el patriarcado es considerado como la institucionalización del poder masculino sobre el femenino, del dominio de los hombres sobre las mujeres (Navarro, 2013). Este dominio, tanto individual como social, es controlador, limitador, descalificador, castrador, opresivo, violento, deshumanizador y, finalmente, generador de la muerte de la mujer. El feminicidio no es otra cosa que la consecuencia extrema del poder patriarcal. (Y no hay que olvidar que hay muchas maneras de matar a una mujer...) Como afirma la antropóloga feminista Marcela Lagarde y de los Ríos (1997: 234), el poder patriarcal es la esencia del cautiverio de las mujeres.
2. La aceptación de la diversidad sexual en general y de la homosexualidad en particular implican una revolución en el núcleo más profundo del sistema del patriarcado. Como lo explica Luis Alegre, la celdilla “masculinidad”, más que sobre los enchufes, la dureza y los pelos, se construye tomando como centro de gravedad la posesión de una mujer y el dominio sobre ella. Por su parte, en la casilla “feminidad”, los platos, la ternura o el maquillaje orbitan en torno a un núcleo central que es la entrega y obediencia a un hombre. La homosexualidad (o la diversidad sexual), el hecho mismo de que exista y se haga visible, pone de manifiesto hasta qué punto los distintos elementos, incluso los más esenciales, se puedan tomar y componer por separado:

[...] hasta el elemento de “posesión de una mujer” se puede desacoplar de la casilla “masculinidad”; también el elemento “entrega a un hombre” se puede desconectar de la celdilla “feminidad”. Y, si incluso los elementos más cardinales se pueden desprender de la articulación tradicional y componer de otra manera, no hay modo alguno de considerar inamovibles los elementos periféricos [Alegre, 2017: 39].

Todo esto para decir que la “articulación tradicional” de la sexualidad puede —y definitivamente ya está ocurriendo— “componer (se) de otra manera”. Eso implica que el futuro del patriarcado y de la heteronormatividad son inciertos. Aunque es difícil saber en qué dirección vamos, ya tenemos indicios extremadamente positivos: un futuro de mayor equidad, de menos dominación y opresión, de mayor libertad, como la capacidad de darse a uno mismo la regla de su propia vida, de menos violencia y muerte; en fin, de más comunión y menos tensión excluyente y mortífera.

La hermenéutica liberadora y poscolonial

Cuando hablamos de la cristiandad, estamos hablando del cristianismo transformado en sistema de apoyo ideológico al imperio. Con el emperador Constantino (274-337 d. C.) el cristianismo ganó el estatus de religión oficial del Imperio romano. La ideología dominante de los imperios, de todos los imperios, es siempre la ideología del poder y de la conquista, por medio de la opresión y de la violencia, de la guerra y la muerte. La Biblia empezó a ser leída con los lentes de la ideología imperial, con los lentes del poder y de la conquista. Era una lectura diferente, una lectura que tenía como meta específica la obediencia al sistema imperial, la uniformidad de las costumbres y de los hábitos. Una lectura desde el centro.

Con el tiempo, la propia Iglesia se transformó en un imperio sagrado donde el papa era reverenciado como único representante de Cristo en la Tierra —y todavía lo es para algunos cristianos y algunas cristianas—, a quien todos debían obediencia y él, obediente a nadie, sino a Dios. Como consecuencia, la lectura de la Biblia empezó a ser el dominio privado del clero, de los mantenedores de la ideología espiritual del imperio. Sólo existía la posibilidad de una lectura única, de un sentido único, de los textos sagrados —la lectura y el sentido que favorecen y perpetúan la ideología del imperio, tanto civil como religiosa—. Por esa razón, los textos proféticos o subversivos de la Biblia fueron y son sublimados, espiritualizados o simplemente olvidados, y los textos que señalan negativamente a la diversidad sexual fueron y son tomados a la letra; es decir, leídos y aplicados literalmente al contexto actual, sin ninguna consideración sociohistórica, ni a la dinámica inherente en el acto de la comunicación.

Todavía hoy, en nuestra América Latina, como en muchas otras partes del mundo, hay mucho de imperio y de cristiandad. Para muchas iglesias la Biblia continúa

siendo leída desde el centro; es decir, literalmente en lo que conviene a la ideología del imperio patriarcal, obsesionado con la obediencia y la conformidad a la cultura heterosexista como única expresión válida y digna de la existencia/sexualidad humana. Lo que resulta entonces es lo que llamamos fundamentalismo bíblico-religioso, un sistema cerrado de interpretación/comunicación donde el diálogo y la apertura al diferente, a la creación de nuevas realidades, según el impulso del Espíritu de Dios, son posibilidades imposibles.

La mejor respuesta al fundamentalismo bíblico-religioso de nuestros tiempos ha sido la hermenéutica. Gracias a grandes filósofos y teólogos de la hermenéutica del siglo xx gozamos hoy de las herramientas conceptuales para confrontar el fundamentalismo bíblico-religioso. Cuando hablamos de la hermenéutica, estamos hablando del proceso de la comprensión como interpretación, llegando a la conclusión de que el acto de comprender y comunicar es siempre un proceso continuo de interpretación. Así, podemos decir que toda la comprensión y consecuente comunicación es interpretación. “El ser humano vive y actúa, piensa y delibera, comprende y cree, juzga y experimenta, bajo el signo de la interpretación” (Tamayo-Acosta, 2014: 66). Y eso porque el lenguaje y la historia son siempre condiciones y limitaciones de la comprensión/comunicación. Todo el comprender y toda la comunicación se dan (existen) siempre dentro y con el lenguaje, como también dentro y con el tiempo.

Para Hans George Gadamer, la historicidad y el lenguaje son dimensiones fundamentales en el acto de la interpretación y la comprensión/comunicación del texto. Hay que identificar las condiciones lingüísticas, históricas del proceso de interpretación que nos llevan al acto de la comprensión y de la comunicación. Continuando con Gadamer, identificar las condiciones del proceso de interpretación también incluye preguntar por lo que fue omitido, por lo que fue, consciente o inconscientemente, olvidado, no solamente en el texto como tal, sino también en el acto de comprenderlo, de comunicarlo. La persona/institución que está intentando leer el texto tiene que estar críticamente consciente de sus prejuicios, “del color de los lentes” con los cuales está haciendo su lectura (Gadamer, 1996).

Como centro de la hermenéutica tenemos el círculo hermenéutico, que implica una afirmación esencial: que las cuestiones/preguntas actuales de la existencia humana son tan gritantes, reales, relevantes y trascendentes para la existencia humana y planetaria que hay que preguntar, hay que sospechar, si no hay otra interpretación y posible construcción de la realidad en que vivimos. Podríamos decir que el círculo hermenéutico tiene cuatro componentes:

1. Nuestra manera de experimentar la realidad que nos lleva a la sospecha ideológica, a las preguntas de fondo. Aquí tiene que haber un *desplacement* —una mudanza de lugar, un traslado— tanto intelectual como físico, del centro para la periferia.

2. La aplicación de nuestra sospecha ideológica a toda la estructura de la realidad actual.
3. La aplicación de la misma sospecha ideológica a los textos sagrados —sospecha exegética y consecuente reinterpretación de los textos— sobre los cuales está asentada/fundamentada la realidad actual.
4. Concluir con una nueva hermenéutica que lleve a la construcción de una nueva comprensión/comunicación del texto y, lógicamente, a la construcción de una nueva realidad existencial [Segundo, 1975: 9-12].

Para J. L. Segundo (1975: 12), el círculo hermenéutico aplicado a los textos sagrados se define como “el continuo cambio de nuestra interpretación de la Biblia en función de los continuos cambios de nuestra realidad, tanto individual, como social”.

Cuando aplicamos la hermenéutica y su consecuente círculo hermenéutico a la sexualidad humana en general y a la diversidad sexual en particular, en relación con los textos sagrados, es decir, a la Biblia, entonces sabemos que no podemos contentarnos con posiciones ideológicas fijas, estáticas, petrificadas, que no sólo justifican “el centro” —la cultura del poder patriarcal y heterocentrista con todas sus instituciones—, sino que también causan la exclusión, el sufrimiento y la muerte de tantos seres humanos y de la creación.

Hasta ahora, la hermenéutica que ha podido mejor aplicar el círculo hermenéutico a la realidad gritante de tantas mujeres y hombres homosexuales, bisexuales, transexuales y transgénero ha sido la hermenéutica de la liberación, junto con la hermenéutica poscolonial.

La hermenéutica de la liberación tiene su origen en la teología de la liberación, nacida en América Latina con el teólogo Gustavo Gutiérrez (1988). La teología de la liberación se funda en cinco principios:

1. No podemos hablar de Dios —hacer teología— o amar a Dios —vivir una espiritualidad— en un vacío. Hablar de Dios o amar a Dios implica amarlo en la historia, en la historia de los seres humanos y de la creación.
2. Amar a Dios, para nosotros cristianos y cristianas, implica mirar y seguir la *praxis* del Jesús histórico, como nos es transmitida en los evangelios.
3. La praxis del Jesús histórico tiene un centro, una atención particular: el pobre y humillado, el excluido y deshumanizado, el sufrido y violado en su cuerpo y su mente, en su dignidad y en su vida. Ellas y ellos son “los últimos” del pueblo de Dios, las crucificadas y los crucificados de la historia.
4. Amar a Dios implica entonces ponerse al lado del pobre y humillado y, con ella, con él, clamar y luchar por la justicia, por la liberación de todo lo que esclaviza y deshumaniza al ser humano, de todo lo que viola la integridad de la creación. Hay que bajar de la cruz a los y las crucificadas de la historia.

5. Esto implica ya, en este mundo, aquí y ahora, la lucha histórica por un cambio de la realidad actual: de una realidad opresora y excluyente, violenta y deshumanizadora, hacia una realidad fundada en la justicia y la compasión [Gutiérrez, 1988: 83-116].

No podemos dejar de concluir que la violencia que las hermanas y los hermanos homosexuales, bisexuales, transexuales y transgénero han sufrido a través de los siglos hasta nuestros días, los colocan en la categoría de “los últimos” del pueblo de Dios. La presión social de la sociedad patriarcal les ha forzado a vivir vidas llenas de miedo y de violencia —violencia verbal, psicológica, física, sexual, económica, etcétera—. Ellas y ellos no son hijas e hijos de un Dios menor ..., son hijas e hijos del mismo Dios —el Dios de la justicia y de la vida.

Junto con la hermenéutica de la liberación, como complemento crítico, aplicamos la hermenéutica del poscolonialismo, según la obra del biblista R. S. Sugirtharajah (2016). La hermenéutica del poscolonialismo, aplicada a los textos sagrados, tiene como fundamento los siguientes cuatro principios:

1. Todos los textos sagrados, sobre todo los textos del Nuevo Testamento, y sus consecuentes lecturas a través de los siglos, fueron formados en diferentes contextos sociales de imperialismo.
2. Hay que examinar el texto en su contexto de imperialismo y preguntar si es un texto que apoya o critica la ideología y consecuente la *praxis* del imperialismo, “la realidad social de colonización”.
3. Rescatar las semillas de descolonización —del antiimperio— y aplicarlas a la presente realidad como posible salida del presente contexto de imperialismo/colonización y opresión. O, pura y simplemente, descartar —u olvidar— textos imposibles de redención; por ejemplo, los textos que justifican la esclavitud, la supuesta inferioridad de la mujer en referencia al varón o la homofobia.
4. Rescatar textos sagrados en/o fuera de la Biblia; por ejemplo, los textos sagrados de los pueblos indígenas [Sugirtharajah, 2016: 3-18], y realidades sociales reprimidas, olvidadas y/o destruidas y/o crear nuevas realidades de justicia y liberación. Aquí como ejemplo, tenemos los textos sagrados relativos a los eunucos.

¿Cómo interpretar Mateo 19, 12? Porque hay eunucos que nacieron así desde el seno de su madre, y hay eunucos que fueron hechos eunucos por los hombres, y también hay eunucos que a sí mismos se hicieron eunucos por causa del reino de los cielos. El que pueda aceptar esto, que lo acepte.

¿Y Hechos 8, 26-39? El apóstol Felipe fue enviado por el Espíritu de Dios a un eunuco etíope, funcionario de Candace, reina de los etíopes. Hay que saber que

los eunucos no podrían casarse y no podrían procrear; esto es, no podrían satisfacer dos elementos fundamentales de la cultura patriarcal-heterocentrista: poseer una mujer y tener hijos e hijas. En Mateo, ellos no son rechazados por Jesús. Y en Hechos, el eunuco es bautizado por Felipe. No hay demonización ni consecuente rechazo del otro, sino aceptación e inclusión/integración.

Consideraciones finales

Podemos decir que la mejor respuesta al fundamentalismo religioso es la hermenéutica. Sin la mediación hermenéutica, los textos religiosos son simplemente repetidos conforme la conveniencia ideológica de cada grupo o institución, y utilizados para conquistar y consolidar, para forzar y oprimir. Y la hermenéutica nos enseña que cada texto tiene dos contextos: su contexto originario y el contexto de la persona o del grupo que lo está leyendo/interpretando. Y los contextos son tan importantes como el texto, pues son los contextos los que condicionan el sentido del texto.

Con esto queremos decir que, para nosotros, la lectura de los textos sagrados debe ser entendida como interpretación actualizadora de la Palabra de Dios; dicho de otra manera, como interpretación creadora del mensaje cristiano. La hermenéutica no permite una simple repetición de textos; hay todo un proceso de actualización, un proceso de búsqueda de nuevas posibilidades de sentido, en función de las nuevas preguntas y de los nuevos desafíos. Lo que sabemos, gracias a la hermenéutica, es que eso implica que no podemos reducir la fe cristiana a un simple “repetir mecánicamente” textos del pasado, simplemente porque nos conviene como personas/iglesias que están en el centro —del imperio— y al servicio de la ideología del imperio.

Consecuentemente, preguntamos: ¿ya alguien pensó que el término “homosexualidad” proferido siglos antes de Cristo o, en el caso de Pablo, 50 años después de la muerte de Cristo, tal vez no tenga el mismo significado, tanto existencial como ético, que hoy en día, en pleno siglo XXI?

Resulta claro que para los textos sagrados, la preocupación de la sexualidad tiene que ver con el acto sexual como símbolo y medio del ejercicio del poder patriarcal-heterocentrista: poseer la mujer —ser señor; mantener su inferioridad— y poder procrear —ser dueño de los— hijos e hijas —de preferencia hijos—. ¿Es ése el sentido que damos hoy a la sexualidad humana? ¿Ya alguien pensó que tal vez todo lo que hoy comprendemos como diversidad sexual era algo totalmente desconocido en el mundo bíblico, como también lo que hoy comprendemos por dignidad humana tanto del hombre como de la mujer por igual, como también lo que hoy comprendemos por esclavitud y lo repudiamos rotundamente, declarándola contra la voluntad de Dios a pesar de ser una realidad aceptada en la Biblia? ¿Cómo respondemos? ¿Cómo interpretamos la Palabra de Dios: como Palabra de vida y de justicia, de amor y de compasión, a todas esas nuevas realidades de la existencia

humana en general y de la sexualidad en particular? (Linzey y Kirker, 2005; Wallace, 2015; Martin, 2016; Kirkpatrick, 2008; Loughlin, 2007; Alexander, 2003; Brownson, 2013; Johnson, 2014; Talvacchia, Pettinger y Larrimore, 2015; Villalobos, 2014; De la Torre, 2002; Cheng, 2011).

Eso implica un cristianismo inquieto. Eso implica cristianos y cristianas insatisfechos, porque viven la realidad individual y social desde la periferia... como Jesús, el Señor. El teólogo José María Castillo lo explica de la siguiente manera:

Tomar en serio la fe cristiana exige, entre otras cosas, estar dispuestos a perder la seguridad que tiene el que se limita a repetir miméticamente lo que se dijo en tiempos, en situaciones y en culturas que ya no son (ni pueden ser) lo que nosotros vivimos en este momento, sino que acepta el riesgo de interpretar lo que se dijo antes y de aplicar aquello a lo que estamos viviendo en el tiempo presente. La fe, por tanto, es riesgo e inseguridad. Porque es fidelidad no sólo a lo que se dijo *in illo tempore* (en aquel tiempo), sino además a los gritos y susurros de lo que estamos viendo y palpando ahora mismo [Castillo, 2017:79].

Terminamos con las siguientes sugerencias que, para mí, son urgentes:

1. Liberar el Evangelio de las adherencias de la religión-imperial patriarcal-heterocentrista, que dificultan comprender y vivir su originalidad y autenticidad.
2. Para eso, y en fidelidad a Jesús, hay que "cambiar de lugar", del centro para la periferia, y eso físicamente, mentalmente, psicológicamente y espiritualmente.
3. Adoptar una actitud de sospecha ante la espiritualidad. Salir de la espiritualidad de la gloria —espiritualidad del imperio— y entrar en la espiritualidad de la cruz —la espiritualidad de los crucificados en las cruces del racismo y del sexismo, de la homofobia, transfobia, y todas las otras fobias que violan la dignidad de los hijos y de las hijas de Dios.
4. Adoptar una actitud constante de búsqueda y diálogo entre los textos sagrados, lo mejor y lo peor de nuestra tradición, la razón —las ciencias humanas— y la experiencia humana.
5. Jamás tener miedo de confiar en el otro, jamás dejar de escucharlo y escucharla, y acompañarlo y acompañarla; jamás dejar de ver en él, en ella, la presencia del Dios que escucha el grito de los pobres y que libera los cautivos, que hace ver a los ciegos, caminar a los cojos y escuchar a los sordos, que enaltece a los humildes y les hace justicia; sus vidas, sus almas y sus cuerpos, sus deseos y sus sueños, también son sacramentos —momentos sagrados de la presencia del Misterio de la Vida (Dios), para ti y para el mundo—. Sepamos caminar juntos y juntas, y juntos y juntas sepamos abrir caminos de vida y justicia, de amor y compasión.

Referencias bibliográficas

- Alegre, Luis (2017), *Elogio de la homosexualidad*, Barcelona, Arpa y Alfíl.
- Alexander, J. Neil (2003), *This Far by Grace: A Bishop's Journey Through Questions About Homosexuality*, Lanham, A Cowley Publications.
- Armstrong, Karen (2011), *Historia de la Biblia*, México, Debate.
- Borg, Marcus J. (2012), *Hablando en cristiano*, Madrid, PPC.
- Brownson, James V. (2013), *Bible, Gender, Sexuality: Reframing the Church's Debate on Same-Sex Relationships*, Grand Rapids, William B. Eerdmans.
- Castillo, José María (2017), *Espiritualidad para insatisfechos*, Madrid, Trotta.
- Cheng, Patrick S. (2011), *An Introduction to Queer Theology: Radical Love*, Nueva York, Seabury.
- Gadamer, Hans George (1996), *Truth and Method*, Nueva York, Continuum.
- Gutiérrez, Gustavo (1988), *A Theology of Liberation*, ed. por el xv aniversario, Maryknoll, Orbis.
- Johnson, Jay Emmerson (2014), *Peculiar Faith: Queer Theology for Christian Witness*, Nueva York, Seabury.
- Kirkpatrick, Frank G. (2008), *The Episcopal Church in Crisis: How Sex, the Bible and Authority are Dividing the Faithful*, Londres, Praeger.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela (1997), *Los cautiverios de las mujeres*, México, UNAM.
- Lindebeck, G. (1984), *The Nature of Doctrine*, Filadelfia, Westminster.
- Linzey, Andrew, y Richard Kirker (eds.) (2005), *Gays and the Future of Anglicanism*, Nueva York, Orbis.
- Loughlin, Gerard (ed.) (2007), *Queer Theology: Rethinking the Western Body*, Victoria, Blackwell.
- Martin, Colby (2016), *UnClobber: Rethinking Our Misuse of the Bible on Homosexuality*, Louisville, Westminster John Knox.
- Mullin, Robert Bruce (1986), *Episcopal Vision/American Reality*, New Haven, Yale University.
- Navarro Garfías, Edgar Antonio (2013), "Masculinidades: hegemonía e inequidad", en Andrés Navarro Zamora (comp.), *Nuevas formas de relación en la sexualidad humana: textos para la reflexión*, México, UIA, pp. 37-61.
- Nicolosi, Joseph (1991), *Reparative Therapy of Male Homosexuality*, Maryland, Rowman & Littlefield.
- Segundo, Juan Luís (1975), *Libertação de Teologia*, São Paulo, Loyola.
- Sobrinho, Jon (1978), *Christology at the Crossroads*, Maryknoll, Orbis.
- Sugirtharajah, R. S. (2001), *The Bible and the Third World: Precolonial, Colonial and Postcolonial Encounters*, Cambridge, Cambridge University.
- (2012), *Exploring Postcolonial Biblical Criticism: History, Method, Practice*, Oxford, Wiley-Blackwell.

- (ed.) (2016), *Voices from the Margin: Interpreting the Bible in the Third World*, Maryknoll, Orbis.
- Talvacchia, Kathleen T., Michael F. Pettinger, y Mark Larrimore (2015), *Queer Christianities: Lived Religion in Transgressive Forms*, Nueva York, New York University.
- Tamayo-Acosta, Juan José (2014), *Nuevo paradigma teológico*, Madrid, Trotta.
- Torre, Miguel de la (2002), *Reading the Bible from the Margins*, Maryknoll, Orbis.
- Villalobos Mendonza, Manuel (2014), *When Men Were Not Men: Masculinity and Otherness in the Pastoral Epistles*, Sheffield, Sheffield Phoenix.
- Wallace, Catherine M. (2015), *Confronting Religious Denial of Gay Marriage*, Eugene, Cascade.

Feminidades y feminismos en la prensa de la década de 1960 en Argentina

María Laura Schaufler

Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-
Universidad Nacional de Rosario, Universidad Nacional de Entre Ríos

Resumen

El presente artículo avanza sobre el análisis de modelos de feminidad que se postulaban como deseables y legítimos en la prensa destinada a las mujeres de la disruptiva década de 1960. Aborda asimismo los discursos feministas que tenían lugar en las revistas en pleno auge de la modernización periodística y la entrada de las mujeres a las redacciones, así como las reacciones conservadoras y machistas hacia los discursos que también tenían su espacio en la prensa destinada a las mujeres. El trabajo traza un recorrido por textos publicados en la prensa femenina (*Maribel*, *Para Ti*, *Femirama*, *Cristina*) y de actualidad de la época (*Gente*, *Life*) en Argentina —los cuales contenían discursos acerca de lo femenino y del feminismo—, sin pretender realizar un contraste ideológico entre las diversas editoriales, sino con la intención de interpretar críticamente las redefiniciones de los géneros, las sexualidades y la erótica o el deseo femeninos que tuvo lugar en esa década en este país.

Palabras clave: feminidades, feminismo, prensa, década de 1960, Argentina.

Abstract

This article moves forward on the analysis of femininity models presented as desirable and legitimate in the press dedicated to women of the disruptive 1960's. It also addresses the feminist discourses in those magazines in the boom of journalistic modernization and the women entry to editorial offices and the conservative and sexist reactions to those discourses that had a place in the press dedicated to women. This work is also a journey over texts published on feminine press (*Maribel*, *Para Ti*, *Femirama*, *Cristina*) and on in-fashion magazines from back then (*Gente*, *Life*) in Argentina that included discourses about femininity and feminism; it does not pretend to make an ideological comparison of various publishers but it does intend to make a critical interpretation of the redefinition of genders, sexualities and the feminine erotica that took place in the Argentina from the 1960's.

Keywords: femininities, feminism, press, sixties, Argentina.

De las mujeres se habla. Sin cesar, de manera obsesiva. Para decir lo que son, o lo que deberían hacer.

PERROT (2008: 27)

[...] aunque echarle jabón a la lavadora no nos hiciera revivir nuestra noche de bodas.

FRIEDAN (2009: 41)

Introducción

La actual cuarta ola del feminismo en Latinoamérica está desarrollándose vinculada con las mediatizaciones de la cibercultura. En la década de 1960, un discurso feminista en Argentina cobró relevancia mediática en la prensa de masas en pleno auge de la modernización.

La época marcó un tiempo en el que las tradicionales instituciones que habían regulado las diferencias de género y sexualidad entraron en crisis y produjeron oleadas de cambios en discursos de la prensa. Como sabemos, en la década de 1970 la reacción ante las revoluciones políticas y culturales impuso sistemas dictatoriales en Latinoamérica, que congelaron y acallaron a las voces más disruptivas; también a las del feminismo.

En este contexto, el artículo avanza, por un lado, sobre el análisis de los modelos de feminidad —en una época en la que aún no se hablaba de género— y sexualidad que se postulaban como deseables y legítimos en la prensa destinada a las mujeres; por otro lado, aborda los discursos feministas que ganaban lugar en las revistas, así como las reacciones conservadoras y machistas hacia los mismos, que también tenían su espacio en la prensa destinada a las mujeres.

Desde las categorías de género y sexualidad (Rubin, 1989; Butler, 2007 [1990]; Scott, 2000; Preciado, 2010) se exploran discursos acerca de la relación entre feminidad y deseo publicados en dicha prensa. El análisis discursivo y semiótico del material de las revistas femeninas (*Maribel*, *Para Ti*, *Femirama*, *Cristina*) y de actualidad de la época (*Gente*, *Life*) no pretende realizar un abordaje contrastivo de las diversas editoriales, sino interpretar críticamente las redefiniciones discursivas (Colaizzi, 1990) del género, la sexualidad y la erótica o el deseo femenino que tuvo lugar en la década y de cuyo acontecimiento son testimonio.¹

Cuando lo femenino no era género

En la década de 1960, la noción de género aún no estaba difundida entre los discursos sociales. Desarrollada en los decenios subsiguientes, tendería a confundirse con la de sexualidad. Esta confusión dio paso a la idea de que una teoría de la

¹ Este trabajo es parte de los resultados de mi tesis de doctorado en comunicación social (Schauffer, 2016).

sexualidad podía derivarse de una teoría del género. Frente a este solapamiento, Gayle Rubin (1989) buscó distinguir las nociones aduciendo que, si bien el desarrollo de este sistema sexual se ha producido en el contexto de las relaciones entre géneros —donde el género afecta al funcionamiento del sistema sexual y éste ha poseído siempre manifestaciones de género específicas—, constituyen dos áreas distintas de la práctica social.

Pese a que no existía un desarrollo teórico acerca de la categoría de género, en esa década ya eran célebres los escritos de Simone de Beauvoir y Betty Friedan, que alimentaban una nueva ola del feminismo. La conocida frase de Simone de Beauvoir (2007) que sostenía que no se nacía mujer, sino que se llegaba a serlo, definía el ser mujer como un proceso no estable, un convertirse, un construirse, sin origen ni final claro. Su significado era problemático y relativo a las definiciones de lo masculino.

Después de la difusión de *El segundo sexo* de Simone de Beauvoir, las feministas comenzaron a emplear la categoría de género como una forma de referirse a la organización social de las relaciones entre sexos (Scott, 2000). Esta noción surgió junto con la invención de nuevas técnicas de modificación hormonal y quirúrgica de la morfología sexual (Preciado, 2010), pero recién se difundiría en las décadas de 1970 y 1980 para dar origen a una gran diversidad de estudios, cuyo punto de partida sería la crítica al esencialismo biológico y a la naturalización de rasgos relacionados con lo masculino y lo femenino (Szurmuk y McKee, 2009). La categoría permitió construir una perspectiva relacional entre feminidades y masculinidades, rechazando el determinismo biológico implícito en el empleo de términos tales como “sexo” o “diferencia sexual”.

En las décadas siguientes, el uso de este término implicó una búsqueda de legitimidad académica por parte del feminismo (Scott, 2000) y sería criticado en la década de 1990, principalmente tras la difusión de la obra *El género en disputa*, de Judith Butler (2007), por su definición como categoría social impuesta a un cuerpo sexuado.²

Butler (2007) introdujo la categoría de “performatividad” para pensar los modos conductuales en que un género se sostiene y repite en relación con los discursos normativos que erigen tipos ideales de masculinidad y feminidad adecuados e inadecuados, relacionados con una ley del deseo basada en la complementariedad heterosexual de los cuerpos. La repetida puesta en acto de normas genéricas —que a través de la ideología como práctica material interpela a los sujetos (Althusser,

² Al inaugurar los estudios de teoría *queer*, Butler sostuvo que la noción de género continuó por mucho tiempo atada a un paradigma naturalista que determinaba una continuidad entre sexo, género, práctica sexual y deseo. En este sentido, los géneros inteligibles parecían ser los que instauraban y mantenían ciertas relaciones de coherencia y continuidad entre sexo, práctica sexual y deseo. Y las variables para estas dimensiones eran lo masculino y lo femenino, que feminizaban o masculinizaban al deseo o la práctica sexual. De este enfoque, el sexo necesitaba del género, y este último generizaba a la vez al deseo en una relación de oposición heterosexista.

1984)—, performa los cuerpos, generizándolos. Desde esta postura, el género es un efecto de discursos y de prácticas: lo masculino y lo femenino no son disposiciones sino logros que se alcanzan dentro de la heterosexualidad. Pero, entonces, así como existen prácticas sexo-genéricas normativas, existen aquellas que las resisten o resignifican, haciendo visible la dimensión política de estas normas y la posibilidad de su alteración.

En la Argentina de la década de 1960 la noción de género aún no se hallaba difundida. Una serie de discursos de corte biologicista cristalizaba, universalizaba y eternizaba la diferencia entre macho y hembra, junto con una determinación cultural de hábitos sexuados femeninos y masculinos.

En este país, Eva Giberti y Florencio Escardó se consagraron como comunicadores de la ciencia sexual y expusieron sus teorías de los roles sexuales en revistas de difusión masiva. Escardó era un importante divulgador de la ciencia médica; fomentaba el control y la educación del sexo: la sexualidad debía ejercerse responsablemente. Por su parte, Giberti era una de las principales comunicadoras acerca de la educación sexual que debían dar padres y madres a sus hijos e hijas. Sus columnas en distintas revistas femeninas (*Para Ti*, *Vosotras*, *Mamí* y *Nuestros Hijos*) dieron lugar a dos compilaciones: *Escuela para padres* y *Adolescencia y educación sexual*. Sus notas presentaban una gran diversidad de perspectivas teóricas y metodológicas; las marcas conceptuales más fuertes provenían del psicoanálisis, el culturalismo estadounidense y el funcionalismo (Cosse, 2006). Giberti resumía las ideas de autores y autoras en boga para adecuarlos al gran público lector. Así, desde un discurso pedagógico, explicaba la construcción social de las diferencias sexuales:

Desde sus primeros años la niña oye: “Una nena no debe hacer esto... Una niña no debe sentarse de ese modo...”. Y el varón lo mismo: “Ésas son cosas de mujeres... No te portes como una mujer...”. Es decir, existe una calificación social del sexo. Se es hombre o mujer desde la primera definición social que se aprende en la familia. No se trata de poseer órganos femeninos o masculinos solamente, sino de acompañarlos con determinados comportamientos culturalmente definidos: hay conducta para hombres y para mujeres, por lo menos entre nosotros. Y la sociedad sanciona verbalmente, por medio de la crítica o la burla, a aquellos que actúan de manera que no coinciden con su ubicación sexual [...] Todo ser humano nace con un sexo definido (excluyendo los estados intersexuales que constituyen un caso aparte) y ese sexo comienza a ejercitarse desde el primer día de la vida (Giberti, 1964a: 14).

En las revistas femeninas de la década de 1960, la afirmación de la “identidad” masculina y la diferencia femenina eran la razón de ser del medio. Friedan (2009) había denominado “la mística de la feminidad” a esa imagen de lo esen-

cial femenino, de lo cual hablaban y hacia lo cual se dirigían las revistas dedicadas a enseñar cómo vestirse, qué imagen dar y cómo actuar para resultar más femininas (figura 1).

*Lo único mas femenino que Warner's
es Usted!*



Warner's es el primer detalle de su femenina personalidad. Al probarlo se nota distinto por su calce natural, su ajuste natural, su elegancia sutil. Todos sus detalles hablan de belleza, calidad máxima... No en vano WARNER'S es tan mujer. Pruébeselo. Warner's es lo que usted siempre buscó.


Warner's

71

Figura 1. "Lo único más femenino que Warner's es Usted". Fuente: Publicidad de Warner's en la revista *Femirama*, 1969.

Una renaturalización femenina: felices, deseosas y audaces

Muchos discursos exaltaban la intuición como virtud de la mujer. En ocasiones se aludía a la antigua fórmula de que las mujeres podían tomar decisiones “siempre y cuando” le hicieran creer al marido que eran ellos quienes ejercían la autoridad. Esta audacia era contrarrestada con una explícita referencia a la necesidad de respetar el orden de género patriarcal: las alabanzas a la agudeza o la intuición femenina respondían a la relación de dominación (Bourdieu, 1999).

La publicidad de un automóvil de moda en la época —Citroën 2CV— usaba la idea de “intuición femenina” para vender un coche de “manejo supersencillo”; es decir, que podía ser dirigido despreocupadamente por un sujeto femenino, intrínsecamente intuitivo y no racional. Además, “permitía que el peinado viajara seguro” y tenía “lugar para los chicos y las compras del supermercado”. No hacía falta la inteligencia, sólo intuición, sin olvidar la coquetería y la atadura a la domesticidad (figura 2).

La domesticidad era fomentada en las típicas secciones de las revistas femeninas: cocina, decoración, pediatría. Las faenas domésticas eran indiscutiblemente las prácticas atadas a las cargas de la maternidad. La maternidad se exigía a los cuerpos femeninos como esencia de su identidad y ley de su deseo (Butler, 2007).

Por entonces seguía vigente en el país una figura de feminidad con la imagen de la matrona, antierótica por definición, encarnada por doña Petrona. Tradicional, desde su nombre hasta la imponente presencia de su cuerpo, transmitía respeto, con su delantal de volados y brazos fuertes de amasar (Varela, 2005) (figura 3).³

Ahora bien, el semblante de la cocinera robusta, de pelo corto y recogido, aún vigente en la prensa femenina de la época, se desadecuaba al pleno auge de la modernización. Las revistas debían construir una imagen erótica —sujeto y objeto de deseo— de la mujer como ama de casa, esposa y madre, que actualizara los modos de cumplir con los mandatos domésticos.

Las nuevas figuras del modelo de domesticidad eran mujeres adultas pero jóvenes, quienes valoraban su inserción laboral y profesional sin perder de vista las tareas hogareñas y el deseo de los maridos e hijos. Esta mujer, la cual iba volviéndose cada vez más atareada y atada a múltiples demandas, ahora podía darse el lujo de tener un automóvil (figura 4).

Se sumaban mandatos eróticos: la obligación de estar guapas, presentables y ser deseables. Además, era fundamental que estuvieran contentas (Valcárcel *apud* Friedan, 2009): la felicidad pasaba a ser un requisito. El valor de la felicidad se

³ Petrona Carrizo de Gandulfo era una cocinera proveniente de la provincia de Santiago del Estero, hija de una familia numerosa, quien conocía los secretos de la cocina tradicional. Su madre le había enseñado a cocinar como un “método para atraer a los hombres”. Sus recetas circulaban por la radio y en una enciclopedia de cocina, *El Libro de doña Petrona*, que no sólo incluía secretos culinarios, sino también consejos para la mujer moderna acerca de la organización del hogar y las tareas de mantenimiento.

las intuitivas

- Son las que se deciden por el Citroën 2 CV guiadas por su intuición femenina.
- Y después descubren que el manejo es supersencillo.
- Que a cualquier velocidad, el peinado va seguro (por la ingeniosa ventilación).
- Que pueden maniobrar con agilidad en los embotellamientos (gracias al embrague semiautomático).
- Que pueden despreocuparse del agua (el motor está refrigerado por aire) y de cargar nafta (basta 5 litros para 100 Km.).
- Que hay lugar de sobra para los chicos y las compras del supermercado (la capacidad es inagotable).
- Que por más baches que haya, todo llega intacto (suspensión es la clave).

Sobran argumentos para demostrarlo.
La intuición femenina... no falla nunca.

 **citroën 2cv**
Pensado para gente que piensa

Figura 2. "Las intuitivas". Fuente: publicidad del Citroën 2CV, 1968.



Figura 3. "Margarita Palacios cocinando a la criolla". Fuente: portada de *Cristina*, 1965.

platero y yo

Platero es simpático, confortable, mullido... como si fuera caminando siempre sobre un manto de algodón. De mañana me acompaña a llevar los chicos al colegio y luego me espera obediente, mientras hago las compras en el mercado. No protesta, por más que lo llene de cosas. Recuerdo cuando se me ocurrió decorar la casa y lo cargué con todos los implementos necesarios: desde los inmensos rollos de empapelar... hasta una escalera que asomaba por el techo! Para eso, sólo tuve que desmontar la capota. Jamás se ha encaprichado en no andar y nunca me ha dejado en la calle. Además, es tan fácil de entender mi buen Platero! □ Para una mujer, no hay automóvil como el Citroën 2 CV. Y tampoco hay mujer que tenga un 2 CV como el mío... porque a ninguna se le ocurrió ponerle un nombre tan lindo como "PLATERO". No es cierto?

 **citroën 2cv**



Figura 4. "Platero y yo". Fuente: publicidad del Citroën 2CV, 1968.

había feminizado, mientras que el éxito —con resabios de la antigua idea de gloria— se asociaba con lo masculino. Se proponía un estilo de madre y ama de casa con intereses culturales, realizada profesionalmente, cuya meta era la felicidad de su familia y la de ella misma: se aconsejaba a las lectoras dedicar más tiempo y dinero a las cosas que deseaban.

El malestar en la feminidad

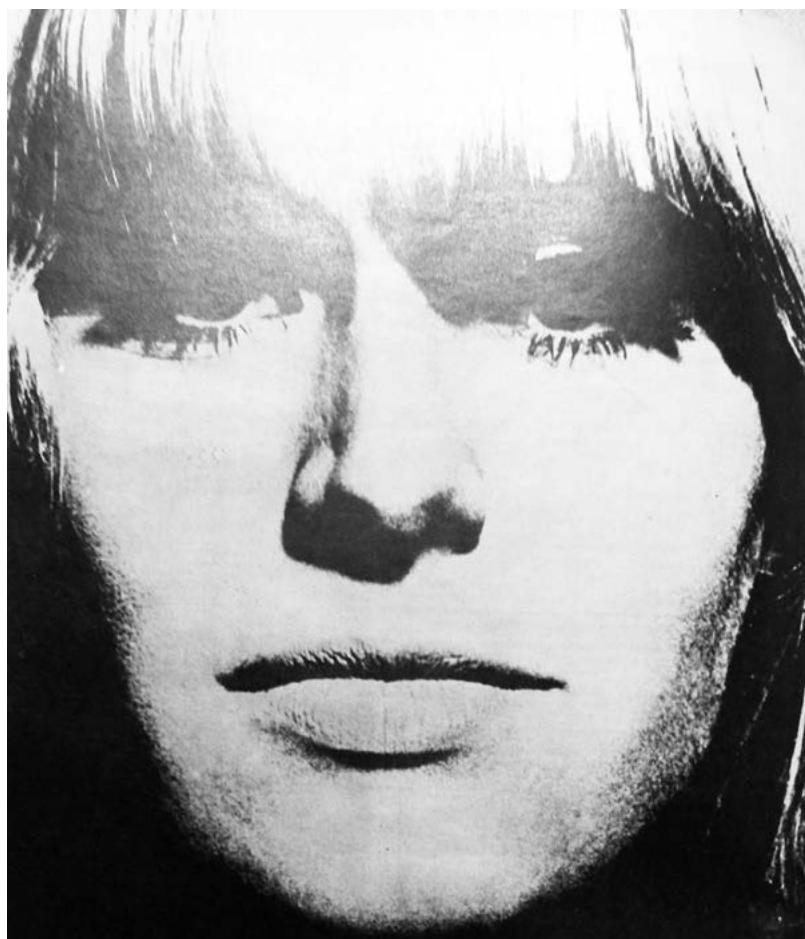
La “mujer moderna” suponía un nudo problemático: su naturaleza y conducta, los sentimientos que inspiraba o experimentaba, las relaciones permitidas o prohibidas que podía vivir, eran temas de reflexión, análisis y prescripciones. Tanto las ciencias sociales como las naturales posicionaban a la mujer como objeto de estudio (Perrot, 2008) (figura 5).

El auge del psicoanálisis en esa década llegaba en socorro de la mujer construida como “enigma para sí misma”: “La mujer de hoy ha salido a conquistar el mundo: una vida intensa, compleja, llena de interrogantes, la ha atrapado en sus redes. Ahora sólo le queda desenredar la madeja y a veces sólo la ciencia puede desenredarla” (“¿Por qué va la mujer...”, 1964: 6).

Desde un discurso evolucionista de la historia cultural, se describía y diagnosticaba la situación problemática en relación con los cambios en las pautas de género:

La situación de la mujer en la sociedad moderna y su creciente participación en la vida pública y profesional, que supone una etapa de transición hacia formas más evolucionadas, le ha traído conflictos inesperados, puesto que ahora tiene que asumir las responsabilidades que le acarrearán sus nuevos derechos, sin abandonar sus tradicionales deberes de esposa, madre y ama de casa. Actualmente la mujer se halla dividida entre sus intereses profesionales o vocacionales y su realización amorosa. Esto supone que debe darse un equilibrio entre ambas tendencias, pero ello le exige una permanente tensión, que acaba por afectar su bienestar psíquico. Voluntaria o forzosamente, ha invadido el campo que antes estaba reservado a los intereses masculinos. El eterno femenino ha dejado paso a un nuevo tipo de mujer, liberado, muchas veces, sólo en apariencia. Sin duda, la mujer puede ahora elegir su destino e incluso tomar la iniciativa en lo que se refiere a su vida sexual. Pero, en realidad, su conducta se aparta con frecuencia de las leyes biológicas y psicológicas [“¿Por qué va la mujer...”, 1964: 6].

Se aconsejaba la terapia psicoanalítica para resolver estas tensiones. Sin embargo, el tratamiento implicaba un recorte de clase: “La clase media es la que mejor se adapta” (“¿Por qué va la mujer...”, 1964: 6), admitían, pues en esta clase las mujeres ahora tenían tiempo para reflexionar acerca de su situación:



**Qué sucede
en lo más
profundo de
nuestro ser?**

Allí donde damos la vida. Donde cada mujer se muestra como tal. Qué ocurre en un proceso vital?

Porqué contentarnos con explicaciones superficiales, sobre un poder tan maravilloso otorgado por la naturaleza?

Resto de falso pudor?... Irresponsabilidad?

Una nota que toda mujer joven y moderna

debe leer en KARINA de abril.

También en este número; con más páginas, más notas y reportajes: La vida y los amores de Paul Gauguin en la legendaria Tahiti; y modas para este otoño. Todo al estilo...

**Revista
karina**
de Abril.

Figura 5. "¿Qué sucede en lo más profundo de nuestro ser?". Fuente: Publicidad de la revista *Karina* en *Gente*, 1969.

La mujer, más dedicada a las tareas domésticas, no ha tenido tanto tiempo para reflexionar, y a menudo ha constituido un enigma para el hombre y también para sí misma.

Parece una de las características de los tiempos actuales la intensificación de la curiosidad de las mujeres por su propio yo, el deseo de adentrarse en su personalidad oculta. En cierto modo, es una compensación por el largo tiempo en que no se la ha considerado un ser pensante. Ahora, la mujer quiere saber el cómo y el porqué de su situación respecto del hombre y de la sociedad y por eso busca ayuda en el psicoanálisis [“¿Por qué va la mujer...”, 1964: 7].

Para el enfoque psicoanalítico, los conflictos que presentaban las mujeres eran “sexuales (frigidez absoluta y relativa, sobre todo); afectivos e intelectuales (dificultades de estudio o rendimiento en el trabajo)”, pero también “generacionales”, entre madres e hijas fundamentalmente”; en las mujeres solteras, decía hallarse una “conducta masoquista (que se hace daño a sí misma) con respecto a la sexualidad” (*Maribel*, 1964: 22).

Las notas sobre malestares “psicológicos” de las mujeres se replicaban. Los y las “especialistas” alentaban el amor propio y a menudo arremetían contra los prejuicios religiosos en materia de sexualidad. Se legitimaba el placer sexual sin culpa, en abierta crítica hacia el fundamentalismo religioso, pero sin olvidar el “encanto femenino” (figura 6):

Ciertas posiciones extremistas que se producen en cualquier secta religiosa, son responsables de que muchos sean incapaces de disfrutar los placeres que la vida les ofrece sin hacerse algún íntimo reproche [...] no te olvides que dentro del cuadro general de tu vida, el placer desempeña un papel importante y que debes disfrutarlo libre de culpa, porque él también contribuye a madurarte emocionalmente y, en consecuencia, aumenta tu encanto (“¿Te sientes culpable?”, 1961: 74).

Las revistas femeninas hablaban de malestares de las jóvenes de cara a los nuevos horizontes vitales. Lectoras adolescentes de *Maribel* escribían al consultorio sentimental:

[...] tenemos un problema muy común entre nosotras [...] Y del futuro, ¿qué? [...] Nos casaremos, tendremos un hogar, hijos y... todo será igual. Si permanecemos solteras y trabajamos, también todo será igual [...] Europa u otros continentes nos interesan, pero jamás los visitaremos, porque nuestra posición social no es tan elevada como para permitirnos viajar [“En voz baja”, 1960: 28].

La consejera sentimental del correo de lectoras respondía a las adolescentes: “Sin ánimo de prejuizar, me inclino a pensar que están ustedes bajo la influencia

de un grupo 'existencialista', de cabellos desgredados y gastados 'blue-jeans' de lustrina" ("En voz baja", 1960: 28). Al tiempo que criticaba la rebeldía, alentaba los prejuicios ante los nuevos modos de comprender la vida de algunos sectores juveniles.

ESE ALGO llamado ENCANTO

por Arlene Francis
4ª NOTA




El tiempo es un artículo de lujo del que todos disponemos en reducidas cantidades. Te sentirás mujer y "mucho culpable", si lo empleas en fuma constructiva. ¡Empieza hoy mismo!

¿Te sientes Culpable?

EN un cuento titulado "La sonrisa triunfante", P. G. Wodehouse escribió acerca de un joven que sufría de despesa, y a quien su médico había recomendado sonreír, cada vez que sintiera averse un ataque.

El consejo resultó un buen recurso terapéutico, pero desde el punto de vista social los resultados fueron desastrosos. El problema consistía en que, dadas las condiciones en que debía sonreír, su sonrisa adquiría, muy a pesar suyo, cierta expresión significativa y maliciosa que de ningún modo podía modificar. Todo el que se encontraba con esa sonrisa sardónica y sospechosa empezaba a indagar en su memoria, en busca de algún hecho delictuoso que el joven pudiera haber descubierto.

En una fiesta de casamiento, hubo quien, al sentirse objeto de aquella mueca terapéutica, restituyó algunos cubiertos de plata, al lugar que le correspondían entre los regalos de boda. También hubo quien le llevara a un rincón solitario, para deslizar en su bolsillo algunos billetes, con la condición de que "quede entre nosotros". Pero la situación llegó al colmo cuando, durante el acto religioso, el sacerdote interrumpió el ritual, para susurrar al oído de nuestro protagonista: "Después de la ceremonia, puede explicarlo todo".

EL SENTIMIENTO DE CULPABILIDAD

Cada uno de nosotros va por el mundo con su fardo de culpa a cuestas. Cuando su peso es excesivo, el fardo se torna agobiante, perturba nuestras acciones, y envicia el encanto que infructuosamente trata de abrirse paso.

Una mujer bien controlada no debe soltarlo. La falta de control es tan artificial y hace tanto daño como la falta de sentimientos.

Figura 6. "¿Te sientes culpable?". Fuente: *Maribel*, 20 de junio de 1961.

En esa misma época, en Estados Unidos, Betty Friedan (2009: 42) denunciaba a una sociedad menos interesada en saber lo que aquellas mujeres estaban haciendo como personas en el mundo que en preguntar: “¿Por qué una chica tan simpática como tú todavía no se ha casado?”. En las mujeres casadas había percibido “un malestar sin nombre”:

Tal malestar no llegaba a ser depresión; era una especie de insatisfacción creciente. Y, sin embargo, aquellas mujeres “lo tenían todo”, una carrera, una casa en las afueras con su barbacoa en el jardín, marido, tres o cuatro hijos... Y un porvenir de más de lo mismo: más camas por hacer, más cenas por preparar, más listas de la compra para anotar [...] La vida completa en ese mismo marco y las revistas femeninas para instruir las en cómo vivirla. Ellas no tenían otro horizonte. ¿Era eso todo? Daba la impresión de que la vida, la de verdad, quedaba un poco más allá [Valcárcel *apud* Friedan, 2009: 10].

Esta especie de depresión radicada en lo que Friedan denominaba “la mística de la feminidad”, aparecía como un enfado consigo mismas cuando sentían que anhelaban algo más:

¿Qué hacía que la mística pareciera inevitable, absolutamente irreversible, y que cada mujer pensara que estaba sola ante “el malestar que no tiene nombre”, sin darse cuenta jamás de que había otras muchas mujeres a las que no les producía el menor orgasmo sacar brillo al suelo del cuarto de estar? [...] ¿Qué clase de mujer era ella si no sentía aquella misteriosa plenitud encerrando el suelo de la cocina? Estaba tan avergonzada de tener que reconocer su insatisfacción que nunca llegaba a saber cuántas mujeres más la compartían. Si intentaba contárselo a su marido, éste no tenía ni idea de lo que estaba hablando. En realidad, ella misma tampoco lo entendía demasiado [Valcárcel *apud* Friedan, 2009: 55].

Con el farmacocapitalismo en desarrollo (Preciado, 2010),⁴ los malestares comenzaban a medicalizarse. Las mujeres insatisfechas tomaban tranquilizantes y pensaban que se trataba de un problema personal —y no político— con el marido o con los hijos, o que necesitaban volver a decorar la casa, trasladarse a un barrio mejor, tener una aventura amorosa o un nuevo bebé. La tesis de Friedan sostenía que del mismo modo que la cultura victoriana no había permitido a las mujeres aceptar o satisfacer sus necesidades sexuales básicas, en la década de 1960 la cultura no permitía a las mujeres aceptar o satisfacer la necesidad básica de crecer y

⁴ Preciado (2010) denominó como “capitalismo farmacopornográfico” a la consolidación en la época de un mercado capaz de gestionar tecnológicamente la vida íntima, sexual, asociada con el consumo de drogas legales e ilegales.

desarrollar su potencial como seres humanos, “... necesidad que no se define exclusivamente a través de su rol sexual” (Valcárcel *apud* Friedan, 2009: 115). El malestar se asociaba con la ansiedad propia del hastío vital. Caídas en las tentaciones del conformismo, existía en estas mujeres ese malestar: “Aun cuando el hombre la amaba como niña, como muñeca, como objeto decorativo; aun cuando le diera rubíes, sedas y terciopelos; aun cuando estuviera calentita en su casa, segura con sus hijos, ¿acaso no iba a anhelar algo más?” (Valcárcel *apud* Friedan, 2009: 120).

En su publicidad, la revista *Para Ti* (*Gente*, 1969: 83) documentaba uno de estos malestares femeninos: “[...] algunas mujeres que después de años de dedicarse por entero a los demás, se sienten solas y desorientadas”.

La revista *Life en Español* hablaba de las neurosis y frustraciones femeninas: “La mayoría de las mujeres se ponen neuróticas porque creen que su deber es complacer a los hombres. Si una mujer resiste, le sobreviene una depresión nerviosa y el psiquiatra le dice que es una frustrada sexual. Frustrada sólo es, pero no por culpa de su vida sexual” (“Experimentos matrimoniales”, 1969: 49).

Muchas veces los consejeros y consejeras sentimentales descartaban el malestar afirmando que las lectoras consultantes no se daban cuenta de la suerte que tenían: “Acepte las cosas como son y confórmese con lo que tiene” (“Los especialistas contestan”, 1968: 256). Les imponían que se “alegraran” por lo que “la vida les había dado”. Mandatos como: “quíéralo” —al marido— o “confórmese” clausuraban la posibilidad de otros discursos y prácticas, negaban el malestar y apuntaban a rectificar los comportamientos de las lectoras que “no se daban cuenta” o desconocían cómo era el modo correcto de comportarse frente a las relaciones amorosas, sexuales y familiares. Se insinuaba así el carácter inmodificable del orden sentimental, afirmando la resignación como virtud de la mujer: “No permita que su carácter se agríe y no se amargue por lo que no tiene. Mucho más importante y valioso es lo que la vida le ha dado ya” (“Los especialistas contestan”, 1968: 256).

Sin embargo, las cartas de lectoras no dejaban de hablar de los deseos y aspiraciones que se oponían a los consejos dados. Muchas jóvenes empezaban la rebelión por sus casas, y la ruptura generacional en el seno doméstico acarrearba malestar.

Las dificultades eran también económicas. *Maribel*, una revista destinada a clases más populares, daba lugar a discursos feministas que registraban estos conflictos: las mujeres necesitaban trabajar o arreglarse con el dinero que su marido les daba: “Y cuando su jornada normal ha terminado tiene que coser, lavar, planchar” (“La mujer de hoy y el materialismo”, 1963: 76). Los problemas aumentaban entre las “casaderas”:

Si está de novia, las dificultades se acumulan, porque casarse es actualmente una empresa audaz. No basta hacer economías, ni aun durante mucho tiempo y aunque

se resista a la inflación. Es necesario recurrir a los créditos, comprar con circunspección, renunciar a muchas cosas ... y convencerse, al mismo tiempo, de que todos esos esfuerzos no son vanos, que el novio sigue siéndole fiel y que su amor no se enfriaba, hasta llevarle, finalmente, a casarse sólo por obligación [“La mujer de hoy y el materialismo”, 1963: 76].

La independencia era un camino arduo ante las tentaciones de la comodidad de amoldarse a la sujeción matrimonial, como advertía De Beauvoir:

Todavía no se ha comprendido lo suficiente que la tentación es también un obstáculo, y uno de los más peligrosos. Aquí la mujer, además, se engaña, porque de hecho sólo habrá una ganadora entre millares en la lotería del matrimonio ideal. La época actual invita a las mujeres al trabajo, incluso las obliga a ello, pero hace brillar a sus ojos verdaderos paraísos de ociosidad y delicias, exaltando a las elegidas muy por encima de las que permanecen clavadas a este mundo terrestre [De Beauvoir; 2007: 134].

En contra del conformismo se enarbolaban por entonces las banderas del feminismo, cuyas obras de cabecera pertenecían a las citadas De Beauvoir y Friedan.

Feminismo de la década de 1960 en Argentina

A partir de la década 1960, el siglo xx fue testigo de una nueva ola feminista de marcado carácter político. El feminismo radical hizo su aparición en el continente americano, en Europa y en otras partes del mundo, dando inicio a un proceso de conquista de derechos en un momento de avance y luchas políticas de las mujeres. En Latinoamérica el movimiento era urbano, de clase media e ilustrado. Articulado alrededor del principio ético y político de la igualdad, nació vinculado a la izquierda, a los movimientos de liberación de la mujer y a la teología de la liberación. Tales vinculaciones resultaron una fuente inagotable de debates y tensiones con una izquierda que muchas veces no supo entender políticamente las vindicaciones feministas y negó la especificidad de su lucha política.

En este contexto, la radicalidad política no suponía necesariamente radicalidad sexual (Cosse, 2010). Algunos discursos de izquierda juzgaban con conservadurismo la anticoncepción o la diversidad en las relaciones de pareja. La radicalidad política no implicaba una posición semejante respecto del orden de género y la moral familiar, y por eso la izquierda no asumió las demandas de liberación sexual como propias. Por el contrario, muchas veces las asoció con el imperialismo, las aspiraciones pequeñoburguesas y la sociedad de consumo. La llamada “revolución sexual” fue concebida tanto por la Iglesia católica como por la izquierda revolucionaria “como expresión de una dependencia cultural de la cual el pueblo argentino debía liberarse” (Cosse, 2010: 212).

El control de la natalidad tampoco era bien visto por la izquierda, ya que los hijos constituían la retaguardia de la revolución y daban motivos para la lucha. En ocasiones hasta se mantenía el valor de la castidad (Felitti, 2012). Para muchas agrupaciones —en especial aquellas que se fueron volcando a la lucha armada—, la igualdad entre varones y mujeres sería la consecuencia directa del proceso de transformación radical que se perseguía y no una cuestión por la que se debía luchar específicamente. Si bien se enlazaba la organización de la familia con los cambios económicos y sociales, se advertía que no se deseaba instaurar el amor libre ni la aventura sexual como norma de las relaciones amorosas; por el contrario, se declaraba partidaria del amor entendido como monogamia.

El feminismo se superpuso en Argentina a los movimientos de resistencia a los gobiernos de facto. Relacionado con el proceso de modernización de los centros urbanos del país (Trebisacce, 2010), las feministas y los discursos modernos establecieron una relación de la que supieron nutrirse y rechazarse mutuamente. Los medios masivos modernizados muchas veces ironizaban respecto del feminismo, mientras las feministas denunciaban las ambigüedades del discurso modernista.

Las reivindicaciones feministas dialogaban con los discursos modernizadores de la prensa femenina, al proclamar que querían actuar, moverse, estudiar, ser independientes, decidir sobre sus cuerpos y ser dueñas de sus sexualidades. Sin embargo, a la vez se oponían al “ser femenino” que también construían las revistas: hogareño, inocente, dedicado a la “pesca de marido” en la juventud y a mantenerlo conforme luego de la boda. Las feministas de la década de 1960 batallaron desde la prensa femenina. No se inscribieron por completo en el proceso de radicalización política ni en el de modernización, pero habitaron conflictivamente ambos (Trebisacce, 2010).

Las primeras organizaciones en el país que buscaron la igualdad de derechos de las mujeres, como la Unión Feminista Argentina, se formarían a comienzos de la década de 1970. No obstante, en la de 1960 se difundían consignas feministas en la prensa, infiltradas por ciertos sectores progresistas. En varias revistas femeninas —no sólo en *Claudia*, mitificada como revista de “vanguardia” por algunos historiadores—, los reportajes y las notas periodísticas daban muchas veces una visión amable del feminismo y compensaban las posturas más radicales con la exposición de discursos más conservadores en torno a temáticas convocantes como la difusión de la píldora o los cambios en las relaciones de pareja.

Un tópico de la época era la vinculación entre las mujeres y el poder. Sin embargo, las editoriales se encargaban de matizar la fuerza de consignas como “Mujeres en el poder” o “La mujer toma las armas” con imágenes naïf (figura 7).

La escritora Silvina Bullrich era una de las encargadas de promover discursos feministas en *Maribel*. “El voto como símbolo de responsabilidad”, una nota de su autoría, discutía con las reticencias de algunas mujeres para asumir deberes y derechos políticos, al tiempo que formulaba un discurso evolucionista:



Figura 7. "Mujeres en el poder". Fuente: portada de *Maribel*, 8 de junio de 1965.

Nosotras hemos venido cuatro siglos después para luchar por la dignidad humana [...] La lucha de razas, la lucha de clases o la lucha de sexos podían aparecer inexistentes mientras estaban adormecidas, pero ahora es tarde para echarse atrás. Ya se acabaron las épocas en que el hombre podía mantener solo un hogar; en que un padre, un hijo, un hermano, hasta un miembro lejano de la familia, si era hombre, se sentía con la obligación de alimentar y proteger a las mujeres de su casta. Ahora, cualesquiera sean las vicisitudes que una mujer tenga que pasar, aunque el marido la abandone sin un centavo, aunque tenga que mantener hijos menores, aunque esté mal preparada, mal educada, aunque su instrucción sea deficiente y su salud precaria, la sociedad considera que debe trabajar para bastarse a sí misma. Lo que la mujer todavía no sabe, porque no se lo han inculcado, en cambio, es que trabajar sin porvenir y sin aspiraciones es un castigo; trabajar bien preparada, con un título en la mano, con capacidad y con vocación es una dicha mil veces más intensa que la ociosidad [Bullrich, 1963: 3].

El rol de la mujer doméstica se ampliaba, pero sin perder las antiguas obligaciones: "Ahora el hombre no nos necesita solamente en el hogar, en la intimidad, para el lustre de su vida social, o para tener y criar a sus hijos; ahora nos necesita como compañeras y como electoras" (Bullrich, 1963: 4). Obviamente, no como candidatas.

La escritora reivindicaba el desempeño doméstico y la "función" de la esposa como trabajo doméstico y no como "labores":

No es justo que los hijos y el marido puedan cargar sobre la mujer los trabajos más oscuros, más pesados, más cotidianos, y todavía darse el lujo de afirmar que ellos trabajan y que ella en cambio no hace nada. ¿Qué haría un obrero con una mujer que no supiera cocinar, lavar, fregar, que no tuviera salud para trajinar de la mañana a la noche, de la hornalla a la batea y a la cuna y al colegio? ¿Qué haría un embajador con una mujer que no supiera mantener el pesado rango de embajadora? [Bullrich, 1963: 4].

El mandato doméstico se mantenía incuestionable. Desde una visión eminentemente conyugal, la mujer y sus funciones eran indispensables para la vida exitosa del marido:

De ella depende también que el marido aproveche su juventud y sus buenas rachas en inversiones sólidas que le formen una fortuna para la vejez. Todos podemos observar a diario la vejez desamparada de los hombres que han tenido mujeres frívolas y vanidosas, que han vivido en un tren que no correspondía a sus medios [Bullrich, 1963: 5].

Bullrich (1963: 5) sostenía que en Estados Unidos, Israel y los países nórdicos existía “una igualdad total e indiscutible entre el hombre y la mujer” y exaltaba el poder de la mujer en aquellos países “evolucionados”,⁵ diferenciándolas de las latinas:

El error de la mujer latina, la española, la francesa, la sudamericana en general, la italiana, en fin, como acabo de decirlo, de la latina, es exigir derechos sin asumir deberes. Y eso no está bien. Ningún derecho debe llegar a nosotros sin ir hermanado con un deber; de lo contrario, la libertad pierde su sentido sagrado y reverencial para convertirse, la mayoría de las veces, en libertinaje [Bullrich, 1963: 5].

En relación con la libertad de las mujeres, en oposición al modelo de “mujer moderna” que promovían tanto la publicidad como la prensa femenina, la escritora argentina alegaba que la mujer se consideraba libre, aunque no era más que una apariencia:

Ser una mujer moderna no es haber adquirido derecho de fumar o de beber whisky, de conducir un automóvil, amar transitoriamente y trasnochar en Saint Tropez. El homenaje que la mujer moderna le debe a sus esclavizadas abuelas es demostrar cuánto valor intelectual, cuánta energía vital, cuánta actividad creadora se desperdiciaban en nombre de no sé qué vagos e indefinidos prejuicios de sexo [Bullrich, 1963: 5].

En estas mixturas entre feminismo y domesticidad, aparecían notas de opinión que problematizaban la “igualdad de los sexos”:

Debemos adaptarnos a nuestra nueva situación en el mundo, debemos —sobre todo— examinar nuestras relaciones con los hombres. Las dificultades de entendernos con el otro sexo no son solamente debidas a ellos; son más bien causadas por nosotras mismas. Estamos con un pie en el presente y con otro en el pasado, y el resultado es que nuestro comportamiento oscila con frecuencia entre una exagerada confianza en nuestra fuerza y una debilidad predispuesta a ceder.

Por muchos que sean nuestros derechos, la verdad es que no somos hombres. No lo somos todavía, y, probablemente no lo seremos jamás. La diferencia de sexos es más que biológica: resulta igualmente de las costumbres que son una herencia, transmitida de generación en generación y fijada en la conciencia humana [“La mujer de hoy y los conquistadores”, 1963: 73].

⁵ Estas afirmaciones acerca de la igualdad en los países del norte eran opuestas a la descripción de Friedan (1963) de la vida de las mujeres casadas en Estados Unidos.

Era notorio que el horizonte de expectativas de muchas jóvenes argentinas se diferenciaba del de mujeres de la generación anterior.⁶ Nuevos discursos hablaban de una mujer con nuevas aspiraciones de individualidad. No obstante, la renovación periodística también descalificaba las luchas feministas. Un argumento frente a la avanzada feminista era, como en décadas anteriores, la pérdida de la feminidad. Las revistas femeninas buscaban diferenciarse del feminismo al tiempo que reclamaban a los varones que acompañaran los cambios de las mujeres.

En *Maribel*, como contrapeso a las notas firmadas por feministas, se publicaban críticas a los avances en los derechos femeninos. Por ejemplo, en "La mujer 1963" (1963: 50), un "argentino medio" expresaba su "opinión masculina" sobre la mujer de época. El texto despotricaba contra los avances del feminismo, lo ubicaba dentro de una "guerra de los sexos" y luchaba por reubicar a la mujer en lo que denominaba como "su reino" el doméstico:

Mientras que en el pasado se contentaban con ejercer su poder en forma subrepticia y mediante procedimientos sutiles, hoy han entrado en la lid y reivindican las formas exteriores de ese poder con sus estatutos y sus responsabilidades. Al mismo tiempo, según la falta de lógica característica en el sexo débil, desean seguir siendo en forma absoluta el objeto de las atenciones y miradas que anteriormente el hombre les prodigaba cuando su falta de defensa era evidente. Es como si un gato se comportara como un tigre y exigiera ser tratado como un dulce animalito doméstico, al cual se le sirve leche en un platito ["La mujer 1963", 1963: 50].

Indignado, denunciaba: "El hombre ha soportado este ridículo estado de cosas con una docilidad sorprendente" ("La mujer 1963", 1963: 50). Claro, la docilidad era una cualidad femenina, no masculina. Además, presentaba una amenaza de contraofensiva viril ante los cambios en el modo de vivir de las mujeres:

El movimiento masculinista crece por debajo de la superficie, y no sería de extrañar que un día "los derechos del hombre" llegaran a ser un grito de batalla. Los mártires harán guerra de hambre antes que empujar los cochecitos de niños por los paseos públicos, mientras que los héroes se harán encadenar a las verjas de los edificios públicos para llamar la atención sobre las torturas que debe experimentar el sexo fuerte de parte de estas mujeres arrogantes que reclaman simultá-

⁶ En este sentido, el cómic de *Mafalda* cristalizó una perdurable ilustración de la modernización cultural relacionada con nuevas expectativas femeninas. La creación de Joaquín Salvador Lavado, *Quino*, que comenzó a publicarse en *Primera Plana* en 1964, representaba a las nuevas generaciones para las cuales jugar a limpiar, lavar, planchar, coser y cocinar era una invitación a repetir la mediocridad de sus madres. Susanita, en cambio, la mejor amiga de la protagonista, era la antítesis de la niña intelectualizada, quien deseaba casarse y tener hijos.

neamente un abrigo de visón y una banca en el parlamento ["La mujer 1963", 1963: 50].

Este discurso machista y misógino tenía lugar también en la revista femenina. Asociaba el reclamo de derechos con la arrogancia; describía el estado de cosas como una guerra entre el sexo fuerte debilitado y el sexo débil empoderado, prediciendo el caos futuro y destinando a las mujeres a perder la batalla:

Cuando los sociólogos escriban en el futuro sus tratados, harán notar que las mujeres han cometido un error fatal de cálculo al "decretar" el derecho de elegir sus legisladores. La posteridad quizás compruebe que han trocado la realidad del poder por su sombra. En cambio, como madres y esposas, han reinado sobre los hombres desde los tiempos de Adán. Eran como un ejército admirablemente equipado y "camoufflado", colocado en una situación dominante, y he aquí que deciden descender al llano para atacar a las fuerzas de una artillería más poderosa ["La mujer 1963", 1963: 50].

El discurso se respaldaba en el texto bíblico para recordar a las lectoras sus deberes únicos, inalterables y eternos: los de madres y esposas. También se amparaba en el recurso de autoridad de unos estudios sociológicos inexistentes, bajo el rango de una ciencia de moda en la época que apuntaba a validar la predicción. Se respaldaba en la psiquiatría y el conductismo para avalar su misoginia: "Los psiquiatras nos demuestran que la reacción de Pavlov más inmediata y angustiosa en un hombre es la que produce una sola palabra 'Mujer'" ("La mujer 1963", 1963: 50). Reclamaba el retorno a un estado de "naturaleza femenina" cuya plenitud sólo se alcanzaba a través de la pasividad, la aceptación de la dominación masculina y la maternidad nutricia, en un discurso de odio a las mujeres demasiado visible para tratarse de una revista femenina.

Pero entonces, en el juego de contrapesos discursivos, *Maribel* publicó en julio de 1964 otra nota firmada por Bullrich, titulada "¿Qué miedo nos tienen los hombres!":

Según ellos, a la mujer siempre le falta un hombre: ese hombre, por supuesto, es él. No ningún otro; los otros, ya lo sabemos, no sirven para nada. En vano tratamos de describirles las proezas del representante del sexo masculino que estuvo o está en nuestra vida. Nuestro interlocutor nos escucha meneando la cabeza y nos mira con infinita piedad: "No sabés lo que es un hombre", nos dice con ese melancólico desdén con que los grandes viajeros, renunciando a describir las bellezas del mundo, las resumen al dirigirse a un sedentario: "No sabés lo que es París... No sabés lo que es Florencia" [Bullrich, 1964: 8].

La autora narraba su experiencia y hablaba del derecho de las mujeres de negarse a un varón:

Ellos pagan la comida, o el cine o la *boîte*... siempre claro, que no hayan venido a comer a nuestra casa o que no nos hayan mandado a nosotras entradas para un estreno. De todas maneras supongo que al volver de esos infructuosos *catch-as-can*, tendrán que resignarse a aceptar que el problema de esa mujer no es, sin duda, que "le falta un hombre". "¡Bah!", se dicen al meterse en la cama sin haberse lavado los dientes (cosa que los hombres olvidan más a menudo que las mujeres), es una mujer frustrada, tiene un complejo de... bueno, de cualquier cosa, porque en materia de complejos para endilgarle al prójimo hay de todo como en botica. Porque ninguna mujer que no sea frustrada o acomplejada podría, normalmente, haberle dicho que no [Bullrich, 1964: 9].

Cuando las disputas de género se comprendían como una guerra, no sólo tenían como escenario el ámbito doméstico, sino especialmente los espacios de trabajo, donde las mujeres iban ganando terrenos antes dedicados en exclusiva a los varones. Desde una mirada cosmopolita, la revista *Life en Español* registraba y bregaba por la aceptación de los cambios en la igualdad sexual, desde una posición pluralista y antidiscriminatoria:

[...] tal vez no comprendan todavía bien que esa evolución de la mujer es parte de los profundos cambios que están ocurriendo en toda la estructura social del mundo. El hombre debe reconocer que en el mundo de hoy, a ningún grupo, como grupo, puede tratársele como inferior a causa del color de su piel, de sus creencias religiosas, de sus orígenes nacionales... o a causa de su sexo ["Nacemos ya sexuales", 1968: 58].

El modelo de mujer independiente, moderna o liberada asumía el interés que despertaba la sexualidad (Cosse, 2010); reclamaba autonomía de acción social y política, pero también emocional, sexual y personal. Sin embargo, no dejaba de advertirse que esta independencia y el éxito femenino podía ir en detrimento del amor: "— Hermosa, joven y triunfadora. Pero cerrada al amor. Así es la misteriosa Marie Laforet" (publicidad de la revista *Karina, Gente*, 1969: 23).

En *La Revolución sexual argentina* (1966), Julio Mafud mostraba la expansión de ciertas prácticas sexuales y evidenciaba que las mujeres se disponían a ejercitarlas procurando mayor placer. Estas señales de autonomía aumentaban las preocupaciones en torno a la sexualidad de las jóvenes (Barrancos, 2010). Para el feminismo de la década de 1960, la autonomía sexual era un tema de debate. Según Dora Barrancos (2015), las feministas de principios de siglo xx no pensaban en

derechos sexuales, de la misma manera que no se permitían ninguna perspectiva sobre lo erótico personal. Con la llegada de la segunda ola en el país, el feminismo comenzó a alentar el derecho al uso erótico de su cuerpo. Se debatía el derecho de la mujer al placer sexual separado de la reproducción, mientras a la par se denunciaba la opresión sexual. Ambas miradas implicaban reconocer que la sexualidad era un campo de limitaciones, represión y peligro, pero a la vez de exploración, libertad y autonomía para las mujeres (Vance, 1989).

La época obtuvo un aumento de autonomía sexual para las mujeres. Pero entonces cierto feminismo continuaría asociando la sexualidad con el peligro, como un terreno propicio para la opresión de género no sólo a través de la violencia, la brutalidad y la coacción masculinas, sino también de la represión del deseo femenino a través de la ignorancia, la invisibilidad y el miedo (Vance, 1989). En detrimento de la investigación sobre los temas del placer sexual, la libertad de elección y la autonomía sexual de la mujer, se daría paso al enfoque de la opresión sexual.

El erotismo constituyó una temática escabrosa dentro del movimiento. Después de la década de 1970, las categorías de sexualidad y de género serían ampliamente abordadas y discutidas, pero la de erotismo quedaría muchas veces solapada tras la de sexo o asociada con la de pornografía. En tanto nudo problemático, la erótica dividió aguas en las posiciones teórico-políticas dentro del propio feminismo, que brindó respuestas complejas y contradictorias al respecto. Rubin (1989) ha sostenido que, si bien el movimiento feminista ha sido una fuente de reflexiones interesantes sobre el sexo, esto no supone que haya sido o deba ser el lugar privilegiado de una teoría sobre la sexualidad. Una tendencia teórica y política ha respondido con tenacidad a las manifestaciones eróticas, analizándolas —y juzgándolas— desde el marco interpretativo de la opresión de género o de la dominación masculina, y ha considerado la liberalización sexual de la década de 1960 como una mera extensión de los privilegios masculinos.

En esa década muchas feministas se resistían a abordar las cuestiones sexuales. La mayoría de ellas “estaba francamente en contra y era reservada sobre la anticoncepción y muy mojigata sobre la sexualidad, tema siempre tabú para el pudor femenino” (Perrot, 2008: 94). Sin embargo, a la vez se difundía la crítica a las restricciones impuestas a la conducta sexual de las mujeres y el alto precio que se les hacía pagar por ser sexualmente activas, reclamando una liberación y una discusión más abierta sobre la sexualidad. En la prensa femenina, la idea de realización erótica iba ganando terreno.

Un cuarto propio: resignificación de la soltería

Una nueva feminidad se propagaba en el ámbito publicitario, identificada con las mujeres modernas, “actuales”, “activas”. El signifiante “mujer moderna” había sido usado desde hacía décadas por la prensa femenina. La tradicional *Para Ti*, nacida en

1922, también estaba destinada a la mujer moderna. La polisemia de estos términos implicaba diferentes sentidos según las editoriales, y aun dentro de una misma revista suponía una diversidad semiótica que ponía de relieve diferentes “estilos” de mujeres contruidos en las notas, narrativas y publicidades (figura 8).

Con frecuencia, las contradicciones a los mandatos domésticos remitían a estándares extranjeros que podían considerarse excentricidades curiosas, válidas en otras latitudes o en los círculos más ilustrados o esnobs de la Argentina. En ese vaivén quedaba definido el carácter moderno de la mujer con una actualización del “modelo” femenino. Las notas sobre los patrones femeninos vigentes en el extranjero eran contrabalanceadas cuidadosamente por opiniones que rechazaban de manera expresa la impugnación corrosiva a la condición doméstica femenina.

La soltería en las mujeres, hasta entonces considerada como la situación de las “no colocadas” —las “solteronas”—, comenzaba ahora a implicar una decisión de vida que necesitaba de independencia económica. Las feministas resaltaban que la libertad formal no servía si la mujer se encontraba aún privada de derechos y solvencia económica. El desfase entre la conquista de derechos y su falta de concreción material, advertía De Beauvoir (2007: 85), podía derivar en un “tipo de la falsa emancipada que, en un mundo del que los únicos dueños siguen siendo los hombres, no posee más que una libertad vacía: es libre ‘para nada’”. La importancia de la dimensión material de la libertad había sido remarcada hacía tiempo por Virginia Woolf (2008): una desventaja concreta de la mayoría de las mujeres se materializaba en la falta de posesión de un espacio de libertad, como una habitación propia donde disfrutaran de la soledad necesaria para el ocio o la concentración.

En la década de 1960 las mujeres comenzaban a abandonar la casa paterna sin necesariamente casarse para ello. Con la actualización del modelo de la joven moderna se extendió la práctica de irse a vivir sola, a veces en compañía de alguna amiga con quien se alquilaba un departamento. Así, muchas mujeres salían de su condición de menor, de ser tutoriadas, aconsejadas y controladas. Así describía la revista *Maribel* este proceso:

Chicas que encaran el problema —el eterno problema— de su libertad y tropiezan con las mil y una dificultades que el momento impone, como precio altísimo, a veces inalcanzable. O cuando las manos suben lo suficiente para alcanzarlo, sólo encuentran una nueva esclavitud: trabajar sin descanso para pagar una libertad que en última instancia no sirve para nada, porque falta tiempo para disfrutarla [“Operativo departamento ...”, 1965: 3].

El texto anterior se amparaba en algunas cifras como parámetro de esta situación: “[...] se ha dicho que el 25 por ciento de las mujeres adultas, o mayores de edad, si se prefiere, viven en esas condiciones en Buenos Aires”. La nota respondía

moderna

actual

muy femenina y...

...naturalmente

EVANOL

EL CALMANTE FEMENINO

... si, naturalmente para Ud. ha sido creado EVANOL. Para que viva plenamente todos los días, libre de dolores y temores que le impidan a Ud. ser siempre "Ud. misma" EVANOL le proporciona durante esos días, el alivio rápido, efectivo y prolongado que Ud. necesita. EVANOL calma suavemente, disminuye la tensión nerviosa y combate el decaimiento. Por qué no tenerlo siempre cerca suyo, verdad ?

Figura 8. "Moderna, activa, muy femenina". Fuente: publicidad de Evanol en la revista *Femirama*, 1968.

a una "intriga": "¿Qué hacen las mujeres solas? [...] En su gran mayoría son empleadas, taquígrafas, telefonistas, traductoras, etc.". Pero entonces se preguntaba: "¿Cómo pueden vivir solas con esos sueldos?". La libertad aparecía como sinónimo de la independencia económica: "[...] cuando se alcanza el tope de los treinta mil pesos, ya la independencia es algo tangible para una mujer sola" ["Operativo departamento...", 1965: 3, 5].

La importancia del cuarto propio se había difundido, y *Femirama*, en 1967, presentaba consejos para la decoración de "la habitación de la joven soltera":

En este siglo xx tan lleno de altibajos, pero al mismo tiempo tan positivo, la mujer soltera ya ha dejado de ser esa persona anodina supeditada a los caprichos de toda la familia. Trabaja, es independiente y por lo tanto puede permitirse cosas que antes le estaban vedadas, por ejemplo, decorar las habitaciones o los rincones que "le pertenecen", dejándose llevar por su buen gusto y poniendo en ellos detalles modernos y sumamente femeninos ("La habitación de la joven soltera", 1967: 9).

La nota exaltaba el espacio para la soledad: "El dormitorio es el lugar donde la joven puede dar salida a todas sus ideas, ya que le pertenece a ella sola" ("La habitación de la joven soltera", 1967: 11). Soledad y espacio para ellas mismas, toda una conquista. No obstante esta valorada independencia, la soltería femenina no dejaba de ser cuestionada en las revistas femeninas. El desarrollo laboral e intelectual de la mujer la alejaba del varón y, por ende, del matrimonio: "[...] un tema bastante candente: La mujer de veinticinco años de edad (edad media, que varía según las circunstancias), que ha logrado, por el trabajo o el estudio, una posición sólida y estable, ¿encuentra en el hombre una serie de defectos que la alejan cada vez más del matrimonio?" ("Proceso a la soltería", 1964: 18-19).

Esa nota analizaba "las razones por las cuales la mujer se aleja del matrimonio", una de las cuales era "el egoísmo del hombre": "[...] el principal reproche dirigido al hombre es su egoísmo. Y algunas agregan su vanidad, su petulancia, su presunción de 'sexo fuerte y dominante'. Otras coincidieron en decir que hay una cierta diferencia entre los sexos, que molesta a la mujer, pero de la que el hombre no es culpable, porque no la percibe" ("Proceso a la soltería", 1964: 19).

Conquistada su independencia y seguridad económica, el problema para el patriarcado ahora era "vencer su hostilidad a contraer matrimonio". Otra razón, según la revista, era "la elección difícil" entre la carrera propia y el matrimonio, encrucijada en que los varones no se hallaban envueltos pues no los vivían como incompatibilidades, ya que las demandas domésticas no les atañían:

El problema de la elección, la eterna elección entre el matrimonio y la carrera, suscitó respuestas dispares, pero la gran mayoría apoyó el matrimonio: "El matrimonio es

una lotería, pero estoy dispuesta a jugarme”, dijo la secretaria de una gran empresa comercial. Varias se volcaron por la carrera, y las menos dijeron que el futuro económico era demasiado importante, y el “contigo pan y cebolla” era una frase demasiado romántica para el materialismo que nos toca vivir [“Proceso a la soltería”, 1964: 19].

Según la nota, el papel que “les tocaba cumplir” a las mujeres modernas era demasiado pesado e “iba disminuyendo su feminidad”. Ante la profesionalización se postulaba que “la solución ideal sería tratar de integrar a un mismo nivel los nuevos derechos sociales con su condición de madre y esposa” (“Proceso a la soltería”, 1964: 19). Admitía que el “paralelismo profesional” podía producir nuevas barreras y celos de realización entre ambos sexos, pero a la larga llevaría a un mayor entendimiento recíproco, renovando la esperanza en la conyugalidad.

A veces la soltería se presentaba como una opción deseable; no obstante, seguían predominando las descalificaciones contra las llamadas “solteronas”. Además, las costumbres estaban muy lejos de otorgar posibilidades sexuales equivalentes a los varones y mujeres solteras. Lo cierto es que la soltería comenzaba a presentarse como una opción posible para las mujeres y no tan sólo como una fatalidad. En este contexto, la difusión de los anticonceptivos en la época ahuyentaba el peligro de una maternidad soltera y no deseada.⁷

Consideraciones finales

La prensa femenina era escenario de contiendas por el sentido de las transformaciones en la vida de las mujeres durante la década de 1960. Una posición moderada y moderadora situaba el eje de disputa en nuevos modelos de feminidad que, así como mantenían los mandatos domésticos, discutían en línea con el feminismo de la época el valor de la libertad, la independencia o la emancipación, y se intervenía sobre el significado de estos conceptos.

La década de 1960 enarboló un mito de la juventud (Pujol, 2002) y una serie de figuras femeninas que, a diferencia del juvenil, se asentaban más sobre continuidades que sobre rupturas: por un lado, todo un elenco de nuevos símbolos viabilizaban la renovación de modelos femeninos; por el otro, se mantenían argumentos que insistían en sostener los roles tradicionales-conyugales (heterosexuales) y domésticos-adjudicados a lo femenino.

Una revista femenina popular y de bajo costo como *Maribel* naturalizaba la condición femenina en términos de esposa, madre y ama de casa, pero a la vez ofrecía un amplio panorama del mundo no doméstico, donde no faltaban elogios a mujeres intelectuales que fueron íconos del feminismo, como Simone de Beauvoir, o reportajes sobre la discriminación salarial y profesional de las mujeres.

⁷ Esta cuestión la he trabajado en un artículo previo (Schauffer, 2017).

La publicidad apuntaba a ubicarse en la vanguardia, interpelando a la mujer de manera provocadora pero, obviamente, sin asumir una posición por completo disruptiva. Buscaba cautivar al segmento de público de las mujeres que parecía especialmente interpelado por el nuevo estilo femenino, sin que eso significara una radicalización que cuestionara el género en sí mismo de las revistas femeninas.

Una estructura se repetía frecuentemente en las revistas femeninas: una nota mostraba osadía y a continuación otra llamaba a la compostura; una celebraba a la mujer liberada y otra se preocupaba por su masculinización y desdicha (Felitti, 2010). En la tensión entre viejos y nuevos mandatos, los discursos acerca de las mujeres modernas enfrentaban varios dilemas. El ideal de esposa de la cual dependía el éxito o fracaso del matrimonio debía convivir con nuevos ideales de mujeres jóvenes más “liberadas”, que sin embargo también oscilaban entre la libertad sexual y las “viejas estructuras” que ubicaban en “el reinado” de la familia, el hogar y los hijos (Cosse, 2010).

No obstante, hay que destacar el lugar que el feminismo ganaba en la prensa femenina, así como el tono reflexivo de algunos discursos acerca de la feminidad. Entre las ataduras incuestionables se hallaban la domesticidad, el matrimonio y la heterosexualidad, si bien ahora se sumaban nuevos mandatos de corte erótico: las mujeres debían atender a sus deseos sin olvidar los de sus esposos, claro. Aunque el hedonismo estaba reservado a ellos —los *playboys* del siglo xx—, a ellas les cabía dedicar tiempo a las actividades placenteras que ahora se abrían como nuevas posibilidades, como viajar o conducir un auto.

En Argentina, la actual ola del feminismo lleva a interpelar al movimiento y su historia en el país. Sin embargo, las diferentes olas del feminismo en países centrales no resultan del todo pertinentes para abordar los procesos históricos locales y regionales. Tras cierto avance en materia de derechos sexuales en la década de 1960, en la de 1970 el país sufrió una feroz dictadura que puso en suspenso a la segunda ola del feminismo en el país —la primera tuvo lugar entre finales del siglo xix y principios del xx—. El feminismo retomó fuerzas en la posdictadura, en 1983, en vez de la década de 1970, como en países del norte (Laudano, 2016; Elizalde, 2008).

No obstante, la década de 1960 marcó un momento de fuerte resignificación y reconfiguración de las figuras de lo femenino, mientras muchas mujeres experimentaban transformaciones en sus vidas sexuales y eróticas, cuando la sexualidad se desvinculó claramente de la reproducción con la difusión de la anticoncepción y las revistas debatían las dimensiones del amor y la sexualidad. Los discursos acerca de lo femenino en las revistas destinadas a las mujeres cooptaron algunas consignas del feminismo (McRobbie, 1998; Fraser, 2017) y reorganizaron la escena en torno a los géneros, las sexualidades y, además, la erótica, con la puesta en discurso del placer femenino.

Referencias bibliográficas

- Althusser, Louis (1984 [1970]), *Ideología y aparatos ideológicos de Estado*, Buenos Aires, Nueva Visión.
- Barrancos, Dora (2010), *Mujeres en la sociedad argentina. Una historia de cinco siglos*, Buenos Aires, Sudamericana.
- (2015), "Los vaivenes de la moral nacional. Entrevista a Dora Barrancos", *Página 12*, 17 de abril de 2015, recuperado de: <<http://www.pagina12.com.ar/diario/suplementos/las12/13-9633-2015-04-17.html>>, consultada el 6 de junio de 2018.
- Beauvoir, Simone de (2007 [1949]), *El segundo sexo*, Buenos Aires, De Bolsillo.
- Bourdieu, Pierre (1999), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Bullrich, Silvina (1963), "El voto como símbolo de responsabilidad", *Maribel*, año 31, núm. 1583, 2 de julio, p. 3.
- (1964), "¡Qué miedo nos tienen los hombres!", *Maribel*, año 33, núm. 1637, 21 de julio, p. 8.
- Butler, Judith (2007 [1990]), *El género en disputa*, Barcelona, Paidós.
- Cosse, Isabella (2006), "Cultura y sexualidad en la Argentina de los '60: usos y resignificaciones de la experiencia transnacional", *Estudios Interdisciplinarios de América Latina y el Caribe*, vol. 17, núm. 1, enero-junio, pp. 39-60.
- (2010), *Pareja, sexualidad y familia en los años sesenta. Una revolución discreta en Buenos Aires*, Buenos Aires, Siglo XXI.
- Colaizzi, Giulia (1990), *Feminismo y teoría del discurso*, Madrid, Cátedra.
- "El hombre también ha cambiado" (1964), *Maribel*, s. núm., p. 1.
- Elizalde, Silvia (2008), "Debates sobre la experiencia. Un recorrido por la teoría y la praxis feminista", *Oficios Terrestres*, recuperado de: <http://perio.unlp.edu.ar/oficios/documentos/pdfs/ofi_23/editorial-perspectivas-praxis.pdf>, consultada el 21 de marzo de 2018.
- "En voz baja" (1960), *Maribel*, año 29, núm. 1438, 30 de agosto, p. 28.
- "Experimentos matrimoniales" (1969), *Life en Español*, año 2, vol. 34, núm. 7, 6 de octubre, pp. 38-49.
- Felitti, Karina (2012), *La revolución de la píldora: sexualidad y política en los sesenta*, Buenos Aires, Edhasa.
- Fraser, Nancy (2017), "De cómo cierto feminismo se convirtió en criada del capitalismo", *La Nota Sociológica*, 27 de septiembre (trad. de: <www.sinpermiso.info>, Lola Rivera), recuperado de: <<https://lanotasociologica.wordpress.com/2017/09/27/de-como-cierto-feminismo-se-convirtio-en-criada-del-capitalismo-nancy-fraser-2/>>, consultada el 21 de marzo de 2018.
- Friedan, Betty (2009 [1963]), *La mística de la feminidad*, Valencia, Cátedra.
- Giberti, Eva (1964a), "Lo que no se debe ocultar", *Maribel*, núm. 1640, p. 14.
- (1964b), "El primer silencio ante lo sexual", *Maribel*, s. núm., año 33, pp. 26-27.

- "La habitación de la joven soltera" (1967), *Femirama*, año 2, s. núm., marzo, pp. 8-11.
- "Las intuitivas" (1968), publicidad del Citroën 2CV.
- "La mujer 1963" (1963), *Maribel*, año 32, núm. 1573, 23 de abril, pp. 50-51.
- "La mujer de hoy y el materialismo" (1963), *Maribel*, año 32, núm. 1586, 23 de julio, p. 76.
- "La mujer de hoy y los conquistadores" (1963), *Maribel*, año 31, núm. 1583, 2 de julio, p. 73.
- "La mujer toma las armas" (1964), *Maribel*, núm. 1640, agosto, portada.
- "Los especialistas contestan" (1968), *Femirama*, año 3, núm. extraordinario, abril, p. 256.
- Mafud, Julio (1966), *La Revolución sexual argentina*, Buenos Aires, Distal.
- "Margarita Palacios cocinando a la criolla" (1965), *Cristina*, núm. 854, agosto, portada.
- McRobbie, Angela (1998), "More! Nuevas sexualidades en las revistas para chicas y mujeres", en David Morley, y Valerie Walkerdine (comps.). *Estudios culturales y comunicación: análisis, producción y consumo cultural de las políticas de identidad y el posmodernismo*, Barcelona, Paidós, pp. 263-295.
- "Moderna, activa, muy femenina" (1968), *Femirama*, año 3, núm. extraordinario, abril, p. 221.
- "Mujeres en el poder" (1965), *Maribel*, año 43, núm. 1681, 8 de junio, portada.
- "Nacemos ya sexuales" (1968), *Life en Español*, año 1, vol. 32, núm. 8, 7 de octubre, pp. 52-58.
- "Operativo departamento: pesos y m² para la libertad" (1965), *Maribel*, año 34, núm. 1665, 16 de febrero, pp. 3-5.
- Perrot, Michelle (2008), *Mi historia de las mujeres*, Buenos Aires, FCE.
- "Platero y yo", 1968, publicidad del Citroën 2CV.
- "¿Por qué va la mujer al psicoanalista?" (1964), *Maribel*, año 33, núm. 1646, 22 de septiembre, pp. 6-7.
- Preciado, Beatriz (2010), *Pornotopía. Arquitectura y sexualidad en Playboy durante la guerra fría*, Barcelona, Anagrama.
- "Proceso a la soltería" (1964), *Maribel*, año 33, s. núm., pp. 18-19.
- Publicidad *Para Ti* (1969), *Gente*, año 4, núm. 222, 23 de octubre, p. 83.
- Publicidad *Karina* (1969), *Gente*, año 4, núm. 215, 4 de septiembre, p. 23.
- Pujol, Sergio (2002), *La década rebelde. Los años 60 en la Argentina*, Buenos Aires, Emecé.
- "Qué sucede en lo más profundo de nuestro ser?" (1969), publicidad de la revista *Karina*, *Gente*, año 4, núm. 193, 3 de abril, p. 5.
- Rubin, Gayle (1989), "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en Carole Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución, pp. 113-190.

- Schaufler, María Laura (2016), *La construcción del erotismo en revistas femininas de la década del '60 en Argentina*, Rosario, Conicet-UNR.
- (2017), "Sexualidades sesentistas: pasando revista a algunos discursos sobre el placer", *Badebec*, vol. 6, núm. 12, marzo, pp. 238-251, recuperado de: <<https://revista.badebec.org/index.php/badebec/article/view/190>>, consultada el 6 de junio de 2018.
- Scott, Joan (2000), "El género: una categoría útil para el análisis histórico", en Marta Lamas (comp.), *El género. La construcción cultural de la diferencia sexual*, México, Programa Universitario de Estudios de Género-UNAM.
- Szumuk, Mónica, y Robert Mckee Irwin (coords.) (2009), *Diccionario de estudios culturales latinoamericanos*, México, Siglo XXI.
- "¿Te sientes culpable?" (1961), *Maribel*, año 30, núm. 1479, 20 de junio, pp. 62-63, 74.
- Trebisacce, Catalina (2010), "Una segunda lectura sobre las feministas de los '70 en Argentina", *Conflicto Social*, año 3, núm. 4, diciembre, pp. 26-52, recuperado de: <http://biblioteca.clacso.edu.ar/Argentina/iigg-uba/20120621044617/conflicto_social_04.pdf>, consultada el 6 de junio de 2018.
- Vance, Carole (1989), "El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad", en C. Vance (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid, Revolución, pp. 8-49.
- Varela, Mirta (2005), *La televisión criolla. Desde sus inicios hasta la llegada del hombre a la Luna (1951-1969)*, Buenos Aires, Edhasa.
- Woolf, Virginia (2008 [1929]), *Un cuarto propio*, Barcelona, Seix Barral.

El *sexcam* como ritual de interacción contemporáneo

Joel Sebastián García Osorio/María Alejandra Fajardo
Universidad Nacional de Colombia

Resumen

La creciente expansión de la pornografía dio como resultado un salto cualitativo en las formas de consumo de ésta, con el objetivo de cumplir las demandas del público. De este modo se dio la entrada a las *sexcams*, las cuales proponen un aspecto sociológico interesante de analizar como un nuevo escenario de socialización, mirado —desde la perspectiva de Collins— como un ritual de interacción. Esto lleva a suponer que en los rituales de interacción es posible la ausencia de la copresencia, o bien a pensar la espacialidad en un espectro más amplio, así como a considerar una eventual espacialidad virtual que permita el desarrollo de una sincronía que disponga los cuerpos, donde haya una retroalimentación directa y una estimulación de varios sentidos, según la cantidad de dispositivos de los cuales se hagan parte del ritual.

Palabras clave: *sexcam*, ritual de interacción, copresencia, capital erótico.

Abstract

The increasing expansion of pornography has led to a qualitative leap in the ways porn is consumed with the objective of fulfilling what the public demands. In this context, *sexcams* enter the scene. They propose an interesting sociological aspect to analyze as a new socialization scenario seen from Collins' perspective as an interaction ritual, what leads us to suppose that in Interaction Rituals (IR) it is possible that the absence of copresence takes us to think of space in a wider spectrum and consider a possible virtual space that allows the development of a synchrony that displays the bodies, where there is a direct feedback and a stimulation of different senses depending on how many devices they get for the ritual.

Keywords: *sexcam*, interaction ritual, copresence, erotic resources.

Introducción

La globalización es un proceso que ha reforzado la compleja red de relaciones del hoy hegemónico sistema-mundo capitalista. De ahí que la aparición y la expansión

de nuevas tecnologías —en especial de internet—, la prevalencia de valores e ideas liberales como la libertad privada ligada a la búsqueda del bienestar individual, y la supremacía del sistema neoliberal que fomenta la libre circulación de mercancías, servicios, bienes y capitales, han conllevado a una serie de transformaciones en el conjunto de la vida social, las cuales incluso han permeado la forma como vemos, sentimos y vivimos la sexualidad.

Por su parte, las construcciones teóricas en torno a la sexualidad humana han sido diversas y amplias. Desde disciplinas y enfoques ligados a la anatomía, la biología y la medicina, hasta aquéllos más de carácter antropológico, sociológico, psicoanalítico y de estudios culturales, han intentado dar cuenta de este aspecto del ser humano y de las sociedades, que agrupa grandes temas como el sistema sexo-género, la reproducción, la opresión de género o las prácticas sexuales. No obstante, nosotros nos posicionamos desde una perspectiva que entiende la sexualidad como un constructo social mediado por relaciones de poder y de dominación, donde las funciones sexuales son un punto de partida en la relación entre el cuerpo, la identidad personal y las normas sociales (Giddens, 2000).

En ese sentido, la importancia de los estudios sobre la sexualidad, específicamente de las prácticas sexuales, cobra sentido en la medida que se presenta como una forma de interacción social que se ha expresado de distintas formas en el plano religioso, erótico, científico, pornográfico y artístico a lo largo de la historia de la humanidad (Peña, 2012), al tiempo que es relevante en la medida que, como consecuencia de la globalización, se han configurado nuevas prácticas sexuales ligadas al cibersexo y la ciberpornografía.¹

Éste es el caso del auge de la industria del *sexcam*. Surgida a mediados de la década de 1990, en los últimos años se ha posicionado como un negocio rentable, una opción laboral para mujeres jóvenes estudiantes o de escasos recursos, y una oportunidad de entretenimiento erótico y sexual principalmente para hombres, presentándose como una práctica laboral y sexual novedosa en la medida que no puede equipararse con la pornografía tradicional, en tanto que existe la posibilidad de una interacción socio-virtual en tiempo real, y tampoco puede ser clasificada como una nueva forma de prostitución, porque no hay un contacto directo entre los cuerpos.

Así, resulta interesante analizar desde la microsociología este nuevo escenario de socialización que nace a la luz de las nuevas tecnologías, los valores liberales y un sistema económico neoliberal, ya que se desprende de la interacción social en una escala reducida. En el presente artículo intentamos dilucidar si el mundo *webcam* como nuevo escenario de socialización puede considerarse como un ritual de interacción (R1) contemporáneo, como lo define el sociólogo estadounidense Randall Collins.

¹ Más adelante profundizaremos en estos conceptos.

Como clave metodológica² apelaremos a la comparación constante con la pornografía, pues de allí surge la industria *sexcam*; además, ofrece el mismo servicio de entretenimiento,³ discrepando de otros trabajos sexuales como la prostitución o las meseras eróticas, que, aunque comparten ciertas categorías en común, como el capital erótico y el estigma, dista esencialmente en el medio y el público al que va dirigido. En consecuencia, abordaremos cómo se construye el RI en la actuación del mundo *webcam* desde los aportes de Collins y Goffman.

El ritual de interacción

El RI se basa en el principio sobre el que se erige esta “teoría de las situaciones, de los encuentros temporales entre cuerpos humanos cargados de emociones y conciencia por efecto de las cadenas de encuentros vividas anteriormente” (Collins, 2009: 18). En este sentido, el término “ritual” es concebido como “un mecanismo que enfoca una emoción y una atención conjuntas, generando una realidad temporalmente compartida” (Collins, 2009: 21).

Así, su definición descansa en las siguientes características retomadas de Goffman (1979), donde el ritual acaece en condiciones de copresencia situacional; en segunda medida, la copresencia física deviene encuentro en toda regla cuando se transforma en interacción enfocada; en tercer lugar, los rituales presionan para mantener la solidaridad social y la conformidad; en cuarto, los rituales honran lo que se valora socialmente. Cuando el decoro ritual se rompe, los presentes sienten una incomodidad moral que puede expresarse desde con una suave invectiva humorística, pasando por un manifiesto enfado, hasta, en casos extremos, etiquetando al infractor como enfermo mental (Collins, 2009).

De ahí que los rituales eficaces no sólo crean y recrean símbolos de pertenencia grupal, sino que también infunden energía emocional (EE) en sus participantes. Por el contrario, cuando un ritual es fallido, drena la energía emocional, de modo que nos vemos atraídos por aquellas interacciones que nos ofrecen un mayor beneficio emocional, y de la misma forma nos alejamos de aquellas que nos causan malestar. Como resultado de lo anterior se genera un sentido de pertenencia grupal, el cual se demarca por situaciones de copresencia física, segmentando a los participantes de aquellos que no son partícipes. En este sentido, la pertenencia depende del grado de coincidencia de los participantes en su foco de atención compartido y la intensidad del encadenamiento emocional que se desarrolla durante la interacción. Sobre estos aspectos se sustentan el papel de las emociones en la propuesta teórica de Collins.

² El presente trabajo se enmarca en la investigación cualitativa.

³ Cabe resaltar que ésta ofrece el mismo servicio con respecto a medios y público, aunque tiene grandes diferencias en cuanto al cómo se establece el texto y el contexto, así como de la propia interacción con el usuario, la cual será objeto de nuestra investigación.

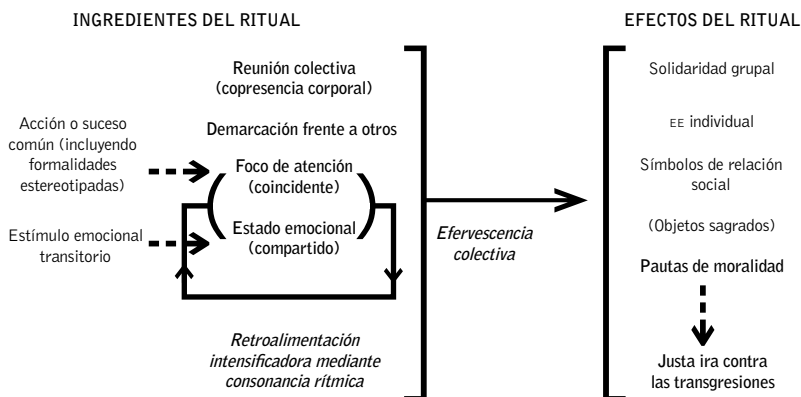


Figura 1. Ritual de interacción. Fuente: Collins, 2009: 72.

Con base en este principio, Collins afirma que la totalidad de la estructura social reposa en las interacciones sociales, y dependen de su intensidad, así como de la energía emocional que generan; sin embargo, ésta no es una emoción efímera, sino que es una de larga duración y depende de la eficacia del ritual, dando como resultado la sensación de membresía, y otorgando un estatus dentro del grupo, el cual depende del nivel de involucramiento y de la cantidad de energía emocional que le genere. Asimismo, los RI configuran ideas que resultan ser el foco de atención común, que durante el ritual se forman alrededor de la consonancia emocional generada. Estas ideas se transforman en símbolos, los cuales se convierten en parte del imaginario de identidad común del grupo, por lo que cargan un significado ritual.

Al respecto, esta energía emocional se encarga de evidenciar un intercambio emocional entre los participantes, que determina las dinámicas internas del ritual. Así, el núcleo del RI implica un foco atencional común, en el que los ritmos corporales conllevan a que sus emociones entren en consonancia recíproca. Esto nos lleva a pensar el RI como un conjunto de procesos, en los que se encuentran conexiones causales, simbólicas, con procesos de retroalimentación entre los participantes, como se representa en la figura 1. Por lo tanto, produce efectos de manera individual y colectiva. En su aspecto colectivo experimentan:

Solidaridad grupal, sentimientos de membresía; EE individual: una sensación de confianza, contento, fuerza, entusiasmo e iniciativa para la acción; símbolos que representan el grupo: emblemas u otras representaciones (íconos, palabras, gestos) que los miembros sienten asociados a sí mismos como colectividad; sentimientos de moralidad: la sensación de que al sumarse al grupo, respetar sus símbolos y defenderlos a

ambos de los transgresores es hacer lo correcto; a esto se une una percepción de la impropiedad y vileza moral inherente a vulnerar la solidaridad grupal o a ultrajar sus representaciones simbólicas [Collins, 2009: 73].

En esta medida, tales elementos se ordenan dentro de lo sagrado en el sentido durkheimiano, y la transgresión de este contenido implica una vulneración directa a los aspectos identitarios del grupo.

Así, el *RI* se configura en torno a los siguientes aspectos:

1) Dos o más personas se encuentran físicamente en un mismo lugar, de modo que su presencia corporal, esté o no en el primer plano de su atención consciente, les afecta recíprocamente; 2) hay barreras excluyentes que transmiten a los participantes la distinción entre quienes toman parte y quienes no; 3) los partícipes enfocan su atención sobre un mismo objeto y al comunicárselo entre sí adquieren una conciencia conjunta de su foco común, y 4) comparten un mismo estado anímico o viven la misma experiencia emocional [Collins, 2009: 72].

Como resultado de este proceso causal, unido por bucles de retroalimentación, se generan los aspectos arriba descritos. Dentro de este proceso la *EE* juega un papel preponderante, de modo que se hace necesario comprender lo que Collins entiende por emociones, las cuales refieren a experiencias generalmente repentinas y dramáticas, y le da mayor importancia a aquellas que son perdurables en el tiempo. En este sentido, la variación en la intensidad de la *EE* es la consonancia y ritmos emocionales entre los participantes. Esta *EE* se acumula en características ordenadas dentro del orden simbólico, creencias, ideas, y se recicla en redes conversacionales y en cadenas de rituales de interacción posteriores.

Modelos *sexcam*: entre la pornografía y el erotismo

Entender el mundo *sexcam* y el entramado de relaciones vinculadas con el surgimiento de lo que hemos denominado una nueva práctica sexual en el marco de un ritual de interacción contemporáneo, implica entender la industria del sexo más allá del ejercicio de la prostitución, significando una ampliación del horizonte de sentido a la hora de abordar este tema. De este modo, los trabajos sexuales representan aquellas actividades donde la fuerza de trabajo es el cuerpo y lo que se vende es un servicio que no necesariamente conlleva a una relación sexual ni a una interacción directa con el cliente.

En este sentido, identificamos que dentro de los trabajos sexuales se encuentran los relacionados con la pornografía. Pero, ¿qué es la pornografía? Aunque parezca una pregunta con una respuesta obvia que la liga con una representación explícita del acto sexual, lo cierto es que existe un debate agudo entre arte y pornografía.

No obstante, según Peña (2012), la diferencia radica en que la pornografía no es una expresión cultural que involucre un rito o ceremonia colectiva, sino que es un desarrollo específico del mundo occidental que, si nos remitimos a la etimología del término, encontramos que en un principio estaba ligada con el ejercicio de la prostitución y la prostituta, pero que fue variando hasta el punto de ser entendida como aquella representación explícita que “impone una visión estereotipada y codificada del acto sexual y una dialéctica entre prohibición/trasgresión con un halo de novedad y derecho” (Peña, 2012), y donde existe una relación de consumo y una actividad comercial.

La pornografía tiene el objetivo de “estimular al consumidor; en tanto no pase eso, dicho acontecimiento es cómico, ridículo, inmoral, grotesco, desagradable, es decir, inocuo” (Barba y Montes, 2007); pretende ser un estímulo efectivo para generar una excitación y una reacción sexual que garantice la autosuficiencia de placer o acompañe la actividad sexual, creando una compleja relación entre libertad de expresión, tabúes, comercio sexual, actividad laboral, imposición de estereotipos y entretenimiento, entre otros.

Ahora bien, en la era digital, gracias a los avances técnicos y tecnológicos y la expansión cada vez más amplia de internet, la forma en que nos comunicamos se ha ido transformando de manera importante, hasta el punto de que algunos autores han empezado a diferenciar entre el espacio real y el espacio virtual, apareciendo conceptos como “comunidad virtual” o “ciberspacio”. G. Bonder (*apud* Gómez 2003: 12) afirma que el ciberspacio es un “terreno intangible al que se accede por medios tangibles”; en otras palabras, un espacio donde las personas crean un universo simbólico gracias a la posibilidad que genera el uso de las computadoras, las conexiones y los servidores. De este modo, el espacio virtual no puede ser entendido únicamente como un medio o una herramienta, sino como el terreno donde individuos y grupos interactúan gracias a ese proceso de construcción simbólica.

La construcción de este universo simbólico se da en medio de la confluencia de muchas personas con distintos orígenes y trayectorias sociales, donde se combinan gustos, temores, anhelos, fetiches, y donde aspectos e información que antes pertenecían únicamente al círculo de lo privado pasan a ser de orden público. Tal es el caso de la sexualidad, que en los últimos años ha vivido un proceso de recreación y de experimentación en el ciberspacio y en la realidad física. E. Gómez (2003), citando a Baudrillard, afirma que una de las grandes rupturas que generó la relación tecnología-sexualidad fue la separación entre el acto sexual y la reproducción, gracias a los métodos anticonceptivos y la inseminación artificial. Esta ruptura supondría un cambio en la forma como entendemos la sexualidad, la cual hoy en día no sólo abarcaría un plano físico, afectivo y emocional, sino también “tecnocultural, comunicativo y mediado”.

La nuevas fronteras de la sexualidad

Como una expresión de la sociedad, la sexualidad plantea pensarla como resultado de los procesos de interacción que generan un todo en un marco de comprensión de lo sexual encerrado por su propia idiosincrasia, los tabúes, lo sagrado y lo profano, formas de vida, la religión, los valores y, últimamente, las formas de consumo, donde hemos pasado a otras realidades que han redefinido todos estos marcos de comprensión, “donde lo material era un valor incuestionable a una sociedad de transacciones simbólicas donde el sexo se convierte en un intercambio de bits más” (Millán, 2006: 2), y donde el ciberespacio alcanza nuevas dimensiones que se homologan a las relaciones de la sociedad real. Empero, generando nuevas normas y marcos de funcionamiento definidos implícitamente por las relaciones que se generan en él, se vuelve un organismo dinámico en constante cambio. Aunque los cambios no resultan ser tan trascendentales en un corto periodo, sí resultan ser más acelerados por los procesos mismos de globalización, generando todo un salto cualitativo en relación con lo sexual, pues redefine roles, intenciones, consumos, formas de acceso, etc., e incluso busca nuevas formas de satisfacción sexual dentro del ciberespacio (Millán, 2006).

Sin duda estamos frente a un nuevo espacio de socialización, un espacio en que se generan nuevas interacciones definidas por la naturaleza misma del ciberespacio. Por lo tanto, presenta un nuevo paradigma de lo sexual, en el que se pierde la relación física, la copresencia o el contacto de los cuerpos para obtener placer. Entonces, el cibersexo resulta ser una nueva forma de relación sexual “donde no sólo interviene el sujeto, implica por tanto una interacción aunque ésta sea a través de intermediarios técnicos. Supone un cambio en la forma de ser del hombre, en sus roles en comunidad” (Millán, 2006: 5), en la que saltar ciertas fronteras resulta ser más fácil de lo que sería en la sociedad real; por ejemplo, el cambio de género en *chats* aleatorios.

En este sentido, existe toda una construcción performativa que responde a dichos saltos que se permiten dar, por lo que “visto desde este prisma queda enteramente desprovisto de cualquier valor ontológico y prediscursivo” (Millán, 2006: 6). Es decir, la construcción de la persona se inscribe dentro del contexto en el cual quiera desarrollarse, y no es sólo un texto discursivo, sino que puede construirse a partir del contexto, de forma que este espacio de socialización es el resultado de los nuevos procesos, usos y apropiación de las tecnologías existentes, que ha trastocado todos los aspectos de la vida social, incluyendo el sexo, estableciendo vínculos sexuales afectivos enmarcados dentro de la globalización, que en sí misma plantea nuevos paradigmas muy sujetos a internet.

Sexo a través de la *web*: una relación de interacción

Definir la actuación que se lleva a cabo en las páginas *webcam* como un *RT* es sin duda un trabajo bastante pretencioso, dadas las dificultades presentes ante la escasa

evidencia empírica y el poco desarrollo teórico de este caso en particular. Por lo tanto, el presente artículo pretende dejar una ventana abierta para continuar con la investigación: lejos de presentar una generalidad, busca brindar algunos aportes que permitan un acercamiento al tema. Apoyándonos en Collins (2009: 80), “ésta es una cuestión empírica que puede investigarse experimentalmente: podemos comparar la cantidad de atención y emociones compartidas que generan esos diversos medios interaccionales y sus efectos sobre el nivel de solidaridad, los símbolos y la EE individual”.

Para entender el mundo *sexcam* como un RI, hay que tener en cuenta que un rito es una situación que altera el estado anímico de los participantes. De este modo, según Collins, para que exista un RI es necesaria la presencia de cuatro elementos básicos: la copresencia que implica una sincronía corporal debido a la interacción recíproca de los cuerpos; la distinción, es decir, la identificación entre aquellos que participan en un ritual o aquellos que no; un foco común, y una sincronía emocional.

La modelo *sexcam*: entre el capital erótico y la actuación

Para empezar a definir el *sexcam* como un RI, debemos comenzar por comparar la industria del *sexcam* con la de la pornografía, pues esto nos proporciona un marco de referencia útil, ya que éstas varían por el tipo de relación que se ofrece con el cliente. Mientras que la pornografía se encuentra supeditada a un único texto que se construye en un solo contexto, en el *sexcam* no hay un texto definido, sino que es uno que se construye en relación con el contexto y la interacción; es un diálogo constante entre los diversos actores, quienes van construyendo una narrativa orientada al placer. Además, la pornografía se ofrece en un formato de video que sólo cuenta con dos vías de estímulo: la imagen y el sonido; las *sexcam* ofrecen además una interacción directa con la actriz en tiempo real y con una respuesta casi inmediata.

Por otro lado, los *chats* privados, cuya retroalimentación es inmediata —con las propias limitaciones físicas de internet—, hacen de este espacio un lugar privado, donde la actriz y el usuario interactúan de manera personal, dado que aquélla puede verlo si éste lo desea. Así, hay una absorción mutua, o es lo que ella propende a hacer, lo cual consigue que el grado de excitación sea mayor, pues la respuesta a sus demandas es personal e inmediata. En ambos casos la actriz capitaliza su capital erótico⁴ para conseguir el grado de excitación que desea el usuario. Hay que resaltar que el capital erótico, proveniente del concepto bourdiano de capital,

⁴ Según Hakim (2012), el primer elemento del capital erótico es la belleza; el segundo es el atractivo sexual, que no tiene por qué estar ligado con la belleza clásica; el tercero es el social, el encanto, el “don de gentes”; el cuarto es la vitalidad, la buena forma física; el quinto es la presentación social, el modo de vestirse y el estilo; y el sexto es la propia sexualidad. Es decir, la sexualidad es sólo uno de los componentes del capital erótico.

ha sido desarrollado por Hakim (2012), quien lo considera como un principio que se desprende del azar biológico y no se puede acaparar; incluso una persona pobre, sin estudios ni contactos sociales, puede disponer de un importante capital erótico.

En el caso de las modelos *sexcam*, ellas dependen de sus capacidades individuales: el carisma y sus atribuciones físicas juegan con los aspectos sociales del morbo y la sensualidad, que se remiten directamente a códigos culturales aprehendidos y contruidos colectivamente como una expresión de ciertas actitudes esperadas socialmente en una relación de cortejo y deseo sexual, y donde la actriz debe gestionarlos para obtener una retribución proporcional al grado de satisfacción en dinero real. El cuerpo como fuerza de trabajo se convierte también en un capital que puede acumularse en la actriz, pero este capital necesita de espacios específicos donde pueda activarse. De este modo se crea una relación estrecha entre la cualificación corporal, la construcción de una actuación llamativa y el mercado del *sexcam*, como una exigencia estético-erótica donde, a mayor cumplimiento de estos requerimientos, mayor facilidad de conseguir dinero.

Apoyándonos en Goffman (1979), la suya constituye una actuación cínica que tiene lugar durante un periodo de tiempo y que está dirigida a un conjunto particular de espectadores con el objetivo de ejercer influencia sobre ellos. La modelo *webcam* construye una fachada que funciona como aparato simbólico y asegura el éxito de su actuación. Para esto, recurre tanto a *expresiones explícitas* y *expresiones indirectas*⁵ que, en este caso, se encuentran ligadas a la excitación y el placer sexual, que se apoyan en "símbolos que [están] cargados de significación" (Collins, 2009) en la realidad social como a elementos materiales y decorativos que son propios de la imagen que la modelo quiere proyectar. Esta imagen, aunque puede tener elementos de la identidad de la modelo, no constituye el conjunto de su identidad, por lo que hay una constante tensión. Si bien podemos considerar al *sexcam* como un ritual informal que se diferencia de la pornografía en tanto no hay una secuencia de acciones preexistentes y donde la espontaneidad juega un papel clave, también hay que reconocer que la modelo *sexcam* sí construye una actuación previa donde busca controlar la información y transmitir determinada imagen que, en este caso, se expresa en una hipersexualización del cuerpo, un deseo sexual elevado y la disposición de satisfacer algunas fantasías sexuales de los usuarios a cambio de *tokens*.⁶

Asimismo, los códigos culturales pueden definirse como una arista clave en el ritual de cortejo sensual, que recogen aspectos de la feminidad, lo cual organiza una forma específica de relacionamiento dependiente del género y que responden a lo que Tambiah (1985) llamó normas regulativas constitutivas de toda conducta convencionalizada y que corresponden, justamente, a aquellas normas que orientan

⁵ Las cursivas son del autor. [N del E.]

⁶ *Token* hace referencia al tipo de moneda utilizada en las plataformas de *sexcam*.

y regulan un *RI* de cortejo: se proponen estilos estéticos y modos particulares de relacionarse, palabras a decir, cosas por hacer y una organización específica dentro de la interacción en la sesión de *sexcam*, donde a primera vista se evidencia una relación directa entre la feminidad y la seducción, reproduciendo los estereotipos y el sistema sexo-género predominante. Estos guiones contenidos en los códigos culturales también exponen concepciones de valor moral y una idea de comportamientos que se esperan dependientes del género; es decir, para las mujeres es normal que en estos *chats* se les diga cosas como “date más duro ahí, puta”, pero no pasa lo mismo en los *chats* donde el actor es hombre: no se asocia un sentido de estigma en el empleo de palabras que refieran una evaluación moral asociado con el género.

El *sexcam* y la virtualidad de la sexualidad

Ahora bien, si utilizamos la figura 2 que propone Collins (2009) para dar cuenta del desarrollo del ritual en el sexo a través de la *web*, nos topamos rápidamente con una gran pregunta, y es aquella que guarda relación con la copresencia, pues, como se indica, requiere la presencia de los cuerpos en un mismo espacio. Sin embargo, es claro que la interacción entre la modelo *webcam* y el usuario no pasa en ningún momento por una presencia corporal. La falta de una copresencia física que se reduce a unas corporalidades dispuestas detrás de un dispositivo digital y de una cámara, donde hay muy poca privacidad del acto sexual, rompe con la dinámica de un *RI*. Aunque necesariamente esta última define la regularidad de los actos, no define la totalidad de los mismos, pues las desviaciones en los actos propios del voyeurismo, no excluye que sean un ritual de interacción.

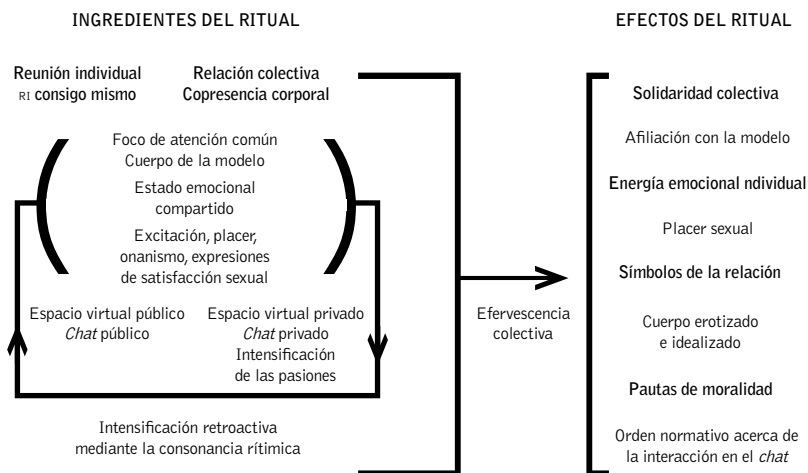


Figura 2. Ritual de interacción. Fuente: elaboración propia, basada en Collins, 2009.

Todo esto nos lleva a pensar que a primera vista tenemos dos posibilidades: la primera, suponer que en los RI es posible la ausencia de la copresencia; la segunda, entender la espacialidad en un espectro más amplio y considerar una eventual espacialidad virtual que permita el desarrollo de una sincronía que disponga los cuerpos, donde hay una retroalimentación directa y una estimulación de varios sentidos, según la cantidad de dispositivos de los que se hagan parte del ritual. Y aunque no siempre hay una retroalimentación tanto a las peticiones como a los comentarios del público, esto se soluciona con el uso de los *tokens*, que en algunos casos ejerce una estimulación directa con la actriz. Asimismo, la adaptación de nuevas tecnologías ha llegado a la industria con cámaras de 360 grados y lentes que permiten ampliar el espectro de observación y propende a la ilusión de una interacción espacial.

Lo anterior se relaciona en buena medida con lo que menciona Collins (2009: 81): frente a la “televisión combina imagen y sonido [...] Está claro que el sonido induce más sensación de implicación, mayor deseo de participar”, y los nuevos avances tecnológicos han logrado involucrar una mayor cantidad de sentidos, dando paso a la creación de otro tipo de vínculos y, con esto, nuevas formas de interactuar. En la medida que existe una mayor combinación de sentidos, hay una mayor participación, lo cual posibilita una respuesta emocional contingente a un estímulo, dando la ilusión de la copresencia corporal. Asimismo, la estimulación recíproca inmediata es otro factor que juega en la configuración de una copresencia no corporal en el caso del *sexcam*, pues “[...] el sexo comercial telefónico, en el que las mujeres ‘dicen cochinas’ a los hombres para que éstos se masturben, parece corroborar también la hipótesis de que la experiencia de participar en la estimulación recíproca es uno de los factores principales de la rijosidad y el placer sexuales en los varones” (Collins, 2009: 307).

Así, la respuesta casi inmediata en el ritual, que depende de varios factores como el empleo vocativo, la frecuencia con que se visite a la actriz, la gentileza,⁷ el pago de *tokens*, entre otros elementos ya citados, hacen de éste un proceso que no sólo propende a la identificación con el grupo, sino que incrementa los niveles de excitación y placer.

Por otro lado, el *sexcam* se orienta como una práctica sexual que conlleva a la masturbación, por lo que en este sentido carece de una reunión colectiva física, si bien discrepa dado que tiene un foco común y una acumulación de excitación dependiente de la EE que se acumula, aunque cabe resaltar esto que plantea Collins:

[...] el onanismo se orienta mucho hacia ciertos objetos, que suelen ser representaciones pornográficas o fantasías. En la terminología del capítulo 2, éste es un caso

⁷ Esto lo menciona tanto en nuestra entrevista como en la entrevista de semana y el *blog* de FloraCamGirl, el cual se dispone como un elemento fundamental para saludarlos, que se vio comparado —no siempre— pero constantemente en la práctica.

de empleo en solitario (de tercer orden) de símbolos que fueron cargados de significación en *RI* eróticos (primer orden) y en su circulación social (segundo orden) [para lo cual comenta que] por consiguiente, es una forma de interacción con uno mismo acompañada de símbolos, y es estructuralmente análoga a la relación entre rituales religiosos públicos y oración privada. Ambas son, a su vez, análogas al proceso social interiorizado que es el pensamiento [Collins, 2009: 333].

Esto nos pone a pensar, en primera medida, que si bien gran parte de los usuarios al ingresar a estas páginas buscan masturbarse y hacen de éste un ritual de interacción consigo mismo, se va modificando en la medida que entran en interacción con la modelo *sexcam*, haciendo del ritual algo interactivo en un sentido colectivo. Sin embargo, pensémoslo en los términos que propone Collins para los placeres no genitales. La primera condición es el *ritual de intimidad*, el cual entra a jugar el nivel de interacción de la *sexcammer* y el modo en que ella maneje la intensificación rítmica, en relación con lo que pueden llegar a ser objetos simbólicos de excitación dentro del cuerpo de la *sexcammer*; *intensa retroalimentación recíproca de la ampliación de la excitación*. Las técnicas corporales y los tocamientos que realiza, así como la respuesta a las vibraciones generadas por el pago de *tokens*, enardecen la excitación de cada uno de los miembros del ritual, y finalmente, de los *ingredientes emocionales potenciados para desencadenar la acumulación de excitación sexual*.⁸ Precisamente sobre este elemento se centra la presentación performática de la *sexcammer*; ya que toda su presentación se enfoca en un juego sexual que busca una consonancia emocional.

Cabe resaltar que, a pesar de ser un evento público, los símbolos que se recrean son individualizadores, pues se pretende crear la ilusión de una situación individual, para de este modo propender por la mayor inercia en el movimiento de las salas de *videochat*. Estos símbolos que se crean generan un sentido de membresía del grupo. Igualmente, el proceso de interiorización de los rituales sexuales que juegan en la puesta en escena de las *sexcammers*, junto con la ilusión de copresencia, hace que esto propenda a un ritual de interacción.

El erotismo como foco de atención común

Continuando con otra dimensión que compone un *RI*, podemos ver que, en cuanto a la distinción dentro del ritual en el mundo *sexcam*, observamos dos aspectos: por un lado están aquellos que participan en el perfil de alguna actriz específica y los que no; por el otro —que puede interesarnos más—, están aquellos que dentro de un perfil específico participan en forma activa, esto es, comentando en el *chat*, pagando *tokens* y entrando en un *chat* privado, y aquellos que sólo participan como observadores pasivos y que la actriz nunca llega a identificar. Por consiguiente, se genera

⁸ Las cursivas son del autor. [N. del E.]

toda una clasificación de los usuarios, donde encontramos dos polos opuestos de la interacción, y sobre ellos se mueve una amplia gama de espectadores: por un lado tenemos a los clientes habituales, cuya empatía y solidaridad con la *sexcammer* les permite hacer solicitudes más íntimas, además de recibir una retroalimentación casi inmediata; por el otro están los anónimos, cuyo compromiso y solidaridad son prácticamente nulos y cuyas peticiones son tomadas en cuenta ocasionalmente.

Sin embargo, la fidelización depende necesariamente del “empleo vocativo del nombre de pila [en] un ritual que afirma el carácter individual de la relación. Llamar a alguien por ese nombre en el transcurso de un encuentro es algo más que mostrar que uno lo sabe” (Collins, 2009: 117-118), pues “los rituales de uso vocativo del nombre son un caso de símbolos utilizados con el objeto de que la membresía perdure de una situación a otra”, lo cual versa en el sentido de un *chat*, donde se tejen relaciones sociales particulares, ya que la conversación tiene una gran importancia en la prevalencia de la membresía o en la fidelidad con la *sexcammer*.

Incluso este uso vocativo del nombre tiene una carga de significación para los usuarios; tanto así que éstos buscan el saludo de la actriz, así como llamar la atención, ya sea con halagos, peticiones e incluso con los *tokens* para que ésta los reconozca y los nombre. En esta última modalidad hay una respuesta inmediata, pues, tras darle el *token*,⁹ la actriz responde casi de inmediato, tras confirmar quién fue el que lo envió. Esto mismo responde a la lógica empresarial, que busca recaudar más fondos, por lo que los *tokens* tienen una contingencia inmediata y constituyen una forma de interacción directa.

La distinción de los espectadores dentro del *sexcam* juega un papel central, pues a partir de ésta es posible observar la efectividad del *RI*, dado que lo más probable es que aquellos que no son reconocidos por la modelo —que constituye el foco común, aspecto que veremos más adelante— no logren generar solidaridad grupal, y que además su *EE* individual sea de baja intensidad, desembocando en la búsqueda de otros perfiles y, con esto, en otros focos de atención. Serán aquellos usuarios que logren crear un vínculo más personal con la modelo *webcam*, que en este caso se da a través de los *chats* privados —que constituyen una barrera más excluyente, pues limitan a la modelo *webcam* y al usuario—, quienes logren generar una mayor *EE*, debido a que se logra establecer una comunicación más directa entre ambos actores, lo que puede terminar en un sentimiento de membresía con un perfil específico.

En lo referente al foco común, observamos que, en este caso, será el cuerpo de la mujer donde se centre el foco de atención común. Precisamente el sexo tiene la particularidad de fijar con mayor facilidad un foco atencional, y justamente la persona dominante focaliza su atención en sí misma, lo cual en cierto modo la transforma en un elemento sagrado, en el sentido durkheimiano, que precisamente,

⁹ Dependiendo del valor del *token* se da el grado de estimulación; por eso los usuarios tienden a gastar más dinero para llamar la atención de la actriz.

desde un análisis a partir de Collins (2009: 170), significa ser el objeto por el cual “se centra la atención del grupo y ser el devenir receptáculo de sus energías emocionales”. Así, es a partir de su cuerpo como capitaliza su capital erótico, y desde el cual genera la energía emocional que guía su espectáculo. No obstante, más allá del cuerpo, será la construcción performática como *sexcammer* la que constituirá el verdadero centro de atención de los participantes en el ritual. A diferencia de lo que comúnmente se pueda pensar, la modelo, lejos de sólo pararse frente a una cámara y masturbarse, construye una imagen y desempeña un rol específico que busca ser lo suficientemente convincente para los espectadores, pues de esta forma asegura tanto la permanencia de los usuarios frecuentes como la captación de nuevas personas.

Finalmente, frente a la sincronía emocional, vemos que ésta se ubica en la excitación sexual. Para el caso del *sexcam*, será principalmente la modelo la que se encargará de controlar y ser el centro de atención del ritual, para de este modo garantizar su éxito. Por ello, tanto su actuación como su carisma serán aspectos clave para motivar a los usuarios a interactuar con ella y participar activamente del *show*. Si lo abordamos a partir de lo que propone Collins (2009), la primera condición es el *ritual de intimidad*, el cual entra a jugar el nivel de contacto de la *sexcammer* y el modo en que ella maneje la intensificación rítmica, que se relaciona con lo que ella entienda como símbolos de excitación. Las técnicas corporales y los tocamientos que realiza, así como la respuesta a las vibraciones producidas por el *token*, enardecen la excitación de cada uno de los miembros del ritual; finalmente están los *ingredientes emocionales potenciados para desencadenar la acumulación de excitación sexual*.

Precisamente sobre este elemento se centra la presentación performática de la *sexcammer*; ya que su presentación entera se centra en un juego sexual, el cual busca una consonancia emocional. Esto ayuda a dilucidar nuestra hipótesis, en cuanto a la generación de placer dentro del ritual. Si este proceso de retroalimentación no ocurre, es seguro que tanto la modelo como los usuarios no logren una intensificación rítmica y, como consecuencia, pierdan la *EE* acumulada. Cabe resaltar que la intensificación rítmica del *sexcam* es lenta en comparación con la pornografía, pues mientras que un usuario dura en promedio nueve minutos viendo un video pornográfico, otro usuario puede durar 20 minutos en un *chat* como éstos, pues existe una mayor consonancia en relación con las respuesta de excitación e intensificación de placeres, las cuales se hacen dependientes de la actriz que interprete el papel (“Statistics”, 2017).

Efectos del erotismo en la energía emocional

Ahora bien, tras observar cada una de las dimensiones que ubica Collins para distinguir un *RI* y observar las potencialidades y las limitaciones de su teoría dados

los constantes avances tecnológicos que permiten la aparición de nuevas formas de socialización y de interacción ritual, queremos centrarnos en describir cómo el *sexcam* produce los efectos del RI, y más específicamente cómo genera EE. Para esto es preciso distinguir los niveles de participación, pues de ésta depende la efectividad y el éxito del ritual. A modo de ubicar la intensidad de la EE, resulta preciso relacionarla con la alteración del estado de ánimo o de las emociones. Así, en el *sexcam* podemos identificar que existe una emoción inicial, expresada en el deseo y la excitación sexual; según Collins (2009: 149), “comparten un mismo estado anímico” que posteriormente posibilitará que haya un contagio emocional o, en términos durkheimianos, una “efervescencia colectiva” que desembocará en un sentimiento de membresía, que en el *sexcam* es impersonal para el caso de los modelos y de fidelidad para los usuarios.

La generación de EE individual en los espectadores dentro de estos espacios resulta diversa y determinada por la cantidad de EE acumulada a lo largo de la interacción, así como por el rol que cumplen dentro de la misma, y cuyo efecto, además de la generación de una solidaridad, es la configuración de una moralidad circunscrita al propio acto que se lleva, donde el eje central es el objeto sagrado que resulta ser tanto el cuerpo de la mujer como el *chat*,¹⁰ que también representa algo sagrado, pues es precisamente éste el vehículo de la interacción. Asimismo, los efectos del RI del *sexcam* y la generación de EE individual pueden ser vistos con mayor claridad en los *chats* privados, pues existe un mayor acercamiento y cabe la posibilidad de dar paso a una interacción más compleja en tanto que no sólo se busca el placer sexual.¹¹ Así, puede observarse que, en el caso de los usuarios,¹² puede haber una acumulación importante de EE individual que da paso a una sensación de confianza y de *sentimientos de solidaridad*, que genera una emoción duradera y una *adhesión al grupo reunido con ocasión del ritual* (Collins, 2009: 149).

¹⁰ Los *chats* tienen la característica común de que, dentro de éstos, las conversaciones de los participantes están cargadas de elementos culturales propios del erotismo sexual: “[...] ungidos de significación se incluyen tanto en la información particular [...] propia del oficio” (Collins, 2009: 120). Esto quiere decir que dentro de este circuito específico se maneja un discurso cultural lleno de significados culturales particulares, por lo que hace de éste un vehículo donde confluyen diversas culturas, pero todas con un lenguaje en común, que es el erotismo. Ejemplo de lo anterior es que, al incluir un elemento como “pégate en la concha”, se traduce a un lenguaje en común que refiere a las particularidades propias de la interacción y se entiende en todas las culturas, lo cual genera una cultura particular del erotismo.

¹¹ En una entrevista realizada a Sophie Stonen (2017), ella comenta que es usual que en los *chats* privados los usuarios, más allá de realizar peticiones eróticas que satisfagan sus fantasías sexuales, busquen establecer conversaciones, pues muchas veces son personas que no cuentan con suficiente tiempo para interactuar con otras personas más allá de sus trabajos o se les dificulta establecer relaciones con otras personas cara a cara. Asimismo, en algunos reportajes y minidocumentales consultados en internet es posible escuchar testimonios de modelos *webcam* que comentan que varios de sus usuarios frecuentes se muestran interesados en conocer la vida personal de las actrices y muchas veces ofrecen brindar ayuda o expresan el deseo de conocerlas en persona.

¹² No podríamos marcar una tendencia para el caso de las modelos debido a la construcción performática y el desarrollo de una actuación y una fachada específica que garantiza el éxito de su labor.

Consideraciones finales

A fin de realizar algunas consideraciones que nos permitan seguir abordando este tema a futuro, partimos del hecho de que reconocemos el *sexcam* como una nueva práctica sexual que se enmarca en un ritual de interacción contemporáneo, donde es posible evidenciar la presencia de las distintas dimensiones expuestas por Collins. No obstante, pese a encontrar ciertas dificultades en cuanto a la copresencia corporal, proponemos ampliar la categoría de "copresencia" y entenderla en una espacialidad más amplia; es decir, la posibilidad de una copresencia virtual donde es posible lograr una sincronía corporal, dadas las disposiciones de los cuerpos y las posibilidades de interacción en tiempo real, gracias a los avances en materia tecnológica. Para esto proponemos ahondar en la relación del *sexcam* con prácticas como el cibersexo.

Otro punto que deseamos resaltar y que creemos que hay que observar a profundidad es el *sexcam* como ritual de interacción sexual, en tanto que en la industria *sexcam* distinguimos dos elementos: el primero lo relaciona con la prostitución, pues la principal motivación es el dinero, y en el caso de la industria *webcam* se busca satisfacer los deseos de los usuarios a cambio de *tokens*, además de captar su atención la mayor cantidad de tiempo posible o en el rango de tiempo que trabaje la modelo. No obstante, identificamos que no puede definirse estrictamente como RI, dado que no cumple con varias dimensiones; por ejemplo, no hay una relación directa de los cuerpos, y por lo tanto no hay *conciencia del contacto entre los cuerpos y de las acciones a realizar* (Collins, 2009).

El segundo se vincula con la masturbación, dado que, claramente, esta práctica genera placer a partir de una estimulación propia y funciona por símbolos cargados de significación erótica para nuestra sociedad, aunque tampoco puede entenderse dentro de este marco, pues existe una interacción en tiempo real con otro actor que, en este caso, es la modelo *sexcam*. Así, podríamos entenderlo como un ritual que genera placer a partir de formas no genitales ni reproductivas del acto sexual que se desarrolla en una escena sexual virtual, en la que no se ve limitado por las formas de obtención de placer sexual desarrolladas en la pornografía, sino que genera una energía emocional determinada por las formas de relacionamiento dispuestas en el ritual de interacción.

Por último, quedan varias preguntas abiertas y que vale la pena trabajar en un futuro, debido a que las nuevas tecnologías han abierto la posibilidad de nuevas u otras formas de interacción social. Específicamente en nuestro trabajo, y en relación con la industria *webcam*, falta observar y analizar la generación de EE en las modelos *webcam*, pues si bien conocemos que los *tokens* se presentan como un estímulo que potencia la emoción inicial, elevándose a otros niveles, no sabemos hasta qué punto ésta se transforma en emociones más duraderas.

Tales dificultades en el análisis aparecen debido a que las modelos construyen un acto performático y una fachada que busca mostrar un permanente esta-

do de alegría y de satisfacción, por lo que a primera vista es difícil reconocer hasta qué punto se combinan elementos de una actuación cínica y otra sincera. Una propuesta metodológica para abordar tal problemática puede ser la construcción de una cartografía erótica, la cual nos permitiría descubrir aquellos elementos ocultos. En resumen, como propondría Goffman, hacer de la labor sociológica una labor de búsqueda y visibilización de aquello que se oculta, en este caso en la industria *sexcam*.

Referencias bibliográficas

- Barba, Andrés, y Javier Montes (2007), *La ceremonia del porno*, Barcelona, Anagrama.
- Collins, Randall (2009), *Cadenas de rituales de interacción*, Barcelona, Anthropos.
- Giddens, Anthony (2000), *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*, Madrid, Cátedra.
- Goffman, Erving (1979), *Relaciones en público. Microestudios del orden público*, Madrid, Alianza.
- Gómez Cruz, Édgar (2003), "Cibersexo: ¿la última frontera del eros? Un estudio etnográfico, Colima, México", recuperado de: <<http://www.razonypalabra.org.mx/libros/libros/cibersexo.pdf>>, consultada el 30 de septiembre de 2018.
- Hakim, Catherine (2012), *Capital erótico. El poder de fascinar a los demás*, Barcelona, Random House Mondadori.
- Millán, Tatiana (2006), "Más allá del placer. La digitalización del eros", *Razón y Palabra*, núm. 52, recuperado de: <<http://www.razonypalabra.org.mx/antecedentes/n52/tmillan.html>>, consultada el 25 de septiembre de 2018.
- Peña Sánchez, Edith Yesenia (2012), "La pornografía y la globalización del sexo", *El Cotidiano*, núm. 174, pp. 47-57.
- "Statistics" (2017), *Pornhube*, recuperado de: <pornhube.com/statistics/>, consultada el 12 de noviembre de 2017.
- Stonen, S. (2017), "Sexcam como un ritual de interacción" (entrevista), J. García y A. Fajardo (entrevistadores), 25 de octubre.
- Tambiah, Stanley (1985), *Culture, Thought and Social Action. An Anthropological Perspective*, Cambridge, Harvard University Press.

Sexualidad: imperativo del comportamiento

Xabier Lizarraga Cruchaga
Dirección de Antropología Física,
Instituto Nacional de Antropología e Historia

Resumen

En este texto se analiza la "sexualidad" como idea y parte del lenguaje; como se le piensa y aborda desde la biología, que se concentra en sus cualidades biológicas para la reproducción, hasta la antropología del comportamiento, que la analiza como un imperativo comportamental. Como fenómeno comportamental se significa a nivel evolutivo, histórico y biográfico, y entrelaza características biológicas con artificios, dando por resultado un complejo fenómeno con múltiples expresiones.

Palabras clave: sexualidad, imperativo comportamental, lenguaje, evolución, reproducción, historia, cultura.

Abstract

In this text, we approach sexuality as an idea and a part of language, as it is thought and approached to from biology, that focuses on its biological qualities for reproduction, to anthropology of behavior, that analyzes it as a behavioral imperative. As a behavioral phenomenon it is signified in an evolutive, historical and biographical level and it weaves biological features together with artifices leading to a complex phenomenon with multiple expressions.

Keywords: sexuality, behavioral imperative, language, evolution, reproduction, history, culture.

Introducción

[...] la voluntad de seducción privilegia el vínculo más que la separación, la atracción apasionada más que el mutismo hostil, el discurso oblicuo sobre la simplicidad; supone por último que la desdicha de ser tratado como objeto sexual no es nada comparada con la desdicha de no ser deseado en absoluto.

PASCAL BRUCKNER, *La tentación de la inocencia* (2002)

El primate *sapiens* es un animal que se ve remodelado por las palabras, un animal que primero nombra y luego piensa sobre lo nombrado, porque si las cosas no son llamadas a formar parte de nuestro lenguaje, no existen para nosotros o se intuyen sólo de forma nebulosa, como parte indefinida de algo mayor, pero que no acabamos de detallar ni comprender; para comprender, tenemos que pensar mediante el lenguaje, aunque éste requiera constantemente de nuevos términos, nuevas palabras con las que configurar, no la realidad, sino “nuestra realidad”, el mundo que experimentamos. Al respecto, Heinz von Foerster (1995: 100) apunta: “El lenguaje y la realidad están íntimamente conectados, por supuesto. Suele sostenerse que el lenguaje es la representación del mundo. Yo más bien querría sugerir lo contrario: que el mundo es una imagen del lenguaje. El lenguaje viene primero, el mundo es una consecuencia de él”.

Por su parte, Jorge Wagensber (2015: 21) escribe que “sin lenguaje se puede pensar, pero no se puede comprender”; es decir, que a la mente le resulta muy difícil dejar de producir pensamientos, pero pensar no siempre significa comprender. Es primordial nombrar las cosas para guiar lo que pensamos de ellas, pero también queremos precisar qué es lo que queremos decir con aquellas palabras que usamos.

En los siglos previos al XIX ningún estudioso habló de la sexualidad; la palabra que convierte al fenómeno en algo concreto y pensable no había sido acuñada; de siempre la gente ha tenido relaciones de tipo sexual, interacciones eróticas, copulatorias o no, persiguiendo diferentes objetivos o movida por una diversidad de intenciones, por lo que los sabios hablaron de tales conductas y declararon si eran o no aceptables, recomendables, pero hablar de “sexualidad” vino mucho más tarde, en el convulso siglo XIX, cuando se acuñó la palabra; y entonces no sólo interesó, sino que obsesionó averiguar qué hacían los individuos, si lo hacían solos o con alguien. ¿Cómo lo hacían, cuándo y cuánto? ¿Por qué...? Se plantearon, así, infinidad de preguntas para intentar escudriñar y comprender, preguntas que hacían evidente una serie de preocupaciones, que reflejaban la ansiedad que las conductas sexuales han producido siempre: ¿Es natural eso que hacen? ¿Son sanas esas conductas? ¿Qué origina el deseo o la necesidad de hacer esas cosas? ¿Qué consecuencias sociales o psicológicas tienen tales actividades...? ¿Hacen algo así los animales...? En la era victoriana la sexualidad se convirtió en obsesivo protagonista en textos y obras de arte, y también en los discursos clínicos y legales, con un coro de no pocos miedos cultivados desde hacía siglos por el discurso religioso.

Las palabras —naciones y términos— nos permiten delinear nuestro universo conceptual; nos son imprescindibles para ordenar, clasificar y analizar, pero a veces tienden a desdibujar la realidad porque devienen polisémicas y crean confusión, entorpecen nuestro comprender; por lo mismo, si queremos comprender a cabalidad, además de palabras requerimos disciplina al utilizarlas. Hoy en día reconocemos la sexualidad como fenómeno, y resulta que es más complejo de lo que a muchos les

gusta imaginar; desborda por todos los puntos cardinales los límites que le pretenden imponer las normas legales y los códigos de etiqueta, y descubrimos que las conductas sexuales no son un resultado necesario de las etiologías que queremos endilgarles. Es más que evidente que la sexualidad tiene que ver con la reproducción, pero no nos queda más remedio que aceptar que está menos limitada a ella de lo que se piensa; al respecto, Lynn Margulis y Dorion Sagan recuerdan que:

Nuestra existencia biológicamente restringida como seres que se reproducen sexualmente no significa, por ejemplo, que el sexo copulatorio, genital, sea el único existente, o que el sexo esté necesariamente ligado a la reproducción. De hecho, la mayor parte de los miembros de cuatro de los cinco reinos de seres vivos no requiere del sexo para su reproducción [Margulis y Sagan, 1998: 17].

La sexualidad del animal humano, por lo tanto, cabe pensarla e imaginarla, concebirla y definirla de numerosas formas, porque es una realidad dinámica, un fenómeno sorprendente y cambiante, y en cada uno de nosotros varían constantemente sus expresiones, quizá incluso a cada instante: nunca somos el mismo amante excitado, porque no somos un único y rígido sujeto sexual... Mamá nos ve de forma muy distinta a como nos ve la beata del barrio, el policía que vigila aburrido en una esquina y aquel hombre o aquella mujer que miramos con un deseo brillando en nuestras pupilas.

Desde la perspectiva de la antropología del comportamiento, pensamos la sexualidad como un imperativo, porque la evolución y los genes imprimen en los individuos de toda especie sexuada la necesidad imperiosa de establecer vínculos, tanto vínculos entre órganos y sustancias como entre los individuos; incluso en aquellas especies en que, al ser sexuadas, no se reproducen sexualmente... como las lagartijas cola de látigo (Luciano, 2012). Llegan también a darse muy variados y sorprendentes vínculos sexuales entre especies, lo cual puede derivar en descendencias híbridas interesantes, casi siempre estériles, como las "mulas", los "cebrillos" y los "tigrones", pero otras veces las crías resultan fértiles, como es el caso de los "balfines", los "camas" y los "ligres".¹

Cabe apuntar, a modo de curiosidad paleoantropológica, que también en nuestra especie se produjeron híbridos fértiles entre cromañones y neandertales, así como entre poblaciones *sapiens* de Asia y homínidos denisovanos, y que tales vínculos no debieron ser escasos, porque entre 2 y 4% de sus genes aún están presentes entre nosotros... O definimos con claridad el concepto "especie" o nos asumimos productos de una interesante zoofilia. Hay que reconocer que, para sobrevivir como

¹ "Belfines", crías de orca negra macho y hembra delfín botella; "camas", crías de camello macho y hembra llama, y "ligres", crías de león y tigresa.

especie y como grupos sociales, al animal humano le resulta imprescindible una sexualidad reproductiva, pero también que sea plástica y flexible, abierta a la innovación, al experimento y al descubrimiento, una sexualidad que posibilita numerosos y variados actos de vinculación. El sexo y sus resonancias obligan a pensar en vínculos y distanciamientos, porque la capacidad de establecer vínculos y la sexualidad son inseparables; incluso la masturbación supone un fuerte y gozoso vínculo entre el “yo-sujeto” y “el cuerpo material” de ese “yo”.

Nuestra sexualidad desbordará siempre las clasificaciones que de ella hagamos, porque no es un fenómeno unívoco ni previsible, sino plurívoco y polisémico: bio-psico-socio-cultural. Cada conducta sexual, deseo erótico, incluso cada emoción romántica son piezas de un amplio y cambiante rompecabezas sin diseño predeterminado, un rompecabezas que carece de una esencia particular e inevitable y sin una única motivación o intención. Por lo tanto, es un craso error limitar, centrar o focalizar la noción de “sexualidad” a la genitalidad, confinarla a estereotipos conductuales o reducirla a lo gonadal y genésico; tales visiones implican desconocer las muchas posibilidades del ser y estar de los individuos, y suponen no comprender la importancia de la evolución en el largo recorrido de lo sexual desde las primeras células —en las que prácticamente era sólo fisiología— hasta los cuerpos sociales —en los que es mucho más que un mero intercambio de material genético—. Asociar sexualidad con reproducción o con un deber ser social es una manera cómoda de abordar el estudio de la sexualidad, pero resulta limitada y limitante, porque deja fuera gran parte de lo que significa, incluso como función biológica.

Podemos reflexionar y estudiar la sexualidad desde numerosos ángulos de aproximación, unos de corte disciplinar, como la biología, la bioquímica y la sociología, la psicología, la terapéutica, el derecho y la filosofía, la antropología, la historia y la economía, e intentar consolidar una disciplina a la que hemos dado en llamar “sexología” —término acuñado por Elizabeth Osgood Goodrich Willard en 1867, al plantearla como una filosofía de la vida, con implicación social y de gobierno—. También podemos pensar la sexualidad, analizarla y significarla a través de las artes y la publicidad, de la industria, la tecnología y la mercadotecnia, de las leyes, la política y los credos religiosos... Y todo esto nos obliga, entre otras cosas, a reconocer que hay muy poco en la vida humana que resulte ajeno o distante a la sexualidad.

Para pensar con rigor disciplinar la sexualidad, es necesario reconocer que en cada uno de nosotros se ve mediada y matizada por prácticamente todo lo que nos rodea, que es susceptible de numerosas y a veces hasta contradictorias influencias. La sexualidad incide en la economía y en las liturgias, en rituales y ceremonias, tanto en las políticas de Estado como en las lógicas y dinámicas domésticas; está permanentemente presente y la podemos detectar en las más triviales y frívolas concepciones de la moda y sus implementos, en el consumo en general, tanto como en los

haceres académicos. La sexualidad del primate *sapiens* requiere de ropajes y recetas médicas, obliga a regulaciones civiles y penales, supone exploraciones, descubrimientos, aprendizajes y experimentación: nuestra sexualidad es voraz; es desmesurada y es paradójica, como el animal humano mismo. En tanto que imperativo comportamental, resulta necesario pensar la sexualidad como un universo de movimientos, acciones, actitudes, respuestas y conductas prácticamente ilimitado, cuyos matices y filigranas escapan a nuestra capacidad de predecir y más aún a nuestra obsesión por calificar de buena o mala, de sana o enferma, de natural o antinatural una práctica erótica, una actividad sexual o una identidad sexogenérica. Recordemos, con humildad, aquello que al parecer dijo Alfred Kinsey: "Sólo es antinatural aquello que es irrealizable".²

La sexualidad del animal humano siempre nos producirá asombros y preguntas, y como estudiosos únicamente somos capaces de explorar y describir unas cuantas características, algunos rasgos, ciertos procesos, y agrupar todo esto en incisos, en capítulos, en categorías, intentando un orden que nos permita comprenderla mejor; somos capaces incluso de descubrir patrones, regularidades que nos sirven como puntos de referencia para adentrarnos en el tema, pero no podemos abarcarla en su totalidad. Por más que hagamos, descubramos y busquemos, siempre nos mantendremos muy lejos de poner un punto final a las preguntas y siempre tendremos que movernos por los ignotos caminos de unos interminables puntos suspensivos.

Por todo lo anterior, es crucial reconocer que pese a la manera en que pensemos y para qué pensemos, la sexualidad delineará las rutas hacia el conocimiento que emprendamos y limitará nuestros alcances. Algunos investigadores centran su atención en una época, periodo histórico o momento biográfico, en una sociedad, grupo o sector poblacional, en una tradición sociocultural o incluso en un sexo o un sexo-género en particular, casi siempre tomando como referente normativo al macho heterosexual, adulto y "occidental" de la especie, para a partir de ahí ir buscando "rarezas" en aquellos grupos sociales que son tenidos por "exóticos", "raros", "inadaptados" o "enfermos". Otros enfocan su trabajo en el papel que juegan las hormonas, los genes o la actividad cerebral en las conductas y los deseos, reduciendo el tema a lo meramente biológico, sin voltear a ver a los sujetos sociales, insensibles también al ambiente en que los individuos se expresan.

No pocos investigadores de la sexualidad humana se muestran indiferentes a los múltiples significados que tienen las caricias o los miedos; no toman en cuenta las presiones sociales o sólo se ocupan en registrar características muy generales del entorno familiar, sin pensar en el más amplio de la cultura, en el efecto que tienen instituciones tales como la Iglesia, la escuela, la ley, el hospital, etcétera. Unas investigaciones se interesan por las anécdotas, mientras que otras las desprecian; los hay

² Comunicación personal, en 1979, de Paul Gebhard, colaborador de Alfred Kinsey.

quienes piensan que comprenden las realidades sexuales si se concentran en casuísticas, en la significancia estadística, en porcentajes, en desviaciones estándar y percentiles, mientras que otros prefieren no pensar en mediciones y cálculos matemáticos, sino en la ilicitud o legalidad de las conductas, en la virtud o lo pecaminoso de los deseos, en la inequidad social, política y jurídica entre los sexo-géneros o en las singularidades identitarias y políticas de las preferencias sexo-eróticas.³ No pocos optan por hacer comparaciones etnográficas y, desde hace décadas, hay quienes consideran prioritario el estudio del papel que juegan los encuentros sexuales en términos de salud, de epidemias como el síndrome de inmunodeficiencia adquirida (sida) o las muchas infecciones de transmisión sexual (ITS) hoy catalogadas en manuales y libros de texto. Algunos se preocupan por la presencia que tiene lo sexual — así, en abstracto — en las *mass media*, en las artes o en la publicidad... Y así sucesivamente, porque para investigar o enseñar sólo hace falta pensar en algo, formular las preguntas adecuadas, encontrar la teoría idónea y aplicar un método avalado por el Sistema; sólo es cuestión de elegir bien, y aun así las probabilidades de éxito son inciertas.

Finalmente, los éxitos de hoy pueden desvanecerse mañana. Sin embargo, reconozcámoslo, no están de más las numerosas formas que se han propuesto para conocer y comprender la sexualidad, porque la del primate *sapiens* es politépica y polimórfica como la misma especie; ningún saber académico conseguirá abarcarla por completo y, salvo en casos de errores metodológicos inaceptables o de descubrimientos sorprendentes que arrasen con los más sólidos paradigmas, ninguna investigación conseguirá desmentir totalmente a las otras, ninguna academia resulta más importante que otra, porque, todo lo más, sólo puede acompañarse o intentar hacerse sombra.

Sin embargo, pensar la sexualidad en clave académica, disciplinar, científica si se quiere, exige reconocer que todo tipo de abordaje y todo análisis está inevitablemente mediado — incluso muchas veces condicionado — por aquellas concepciones que se tienen de las cosas y por los términos que se utilizan, así como por las emociones y sensaciones de quienes investigan o tratan con los individuos en la consulta o en la docencia. Ahora bien, dependiendo del nivel de análisis que se pretenda, el profesionalista se ve obligado a apuntalar su hacer con numerosas tecnologías, lo cual nos obliga a ser conscientes de que no todas sirven para el estudio y la comprensión de los diversos fenómenos que nos preocupan, interesan o inquietan; algunas incluso estorban, y la propia mirada disciplinar puede terminar por desviar el estudio o sesgar las conclusiones. Casi toda perspectiva ofrece elementos y argumentos para apuntalar ciertas creencias o para minar los cimientos de otras, para

³ Léase aquellas formas y modalidades de ejercer o buscar realizarse no sólo como individuo sexual, sino como sujeto erótico; *vgr.* zoofilia, gerontofilia, paidofilia, necrofilia, tribofilia, iconofilia, alterofilia, escatofilia... travestismos, sadismos, masoquismos y un largo etcétera tan amplio y flexible como la imaginación misma.

profundizar en un aspecto o invalidar afirmaciones planteadas desde otros ámbitos académicos: a través de la genética se buscan ciertas explicaciones y desde la fisiología otras; a la filosofía lo que interesa no necesariamente se corresponde con lo que motiva a la psiquiatría o a la sociología... Y si una disciplina desmiente las verdades que otra sostiene, ¿cuál está en lo correcto y cuál en la línea equivocada? Probablemente ninguna tiene total razón ni ninguna yerra del todo, porque la contradicción está en la especie *sapiens* misma, en su comportamiento plástico y adaptativo, biológico y emocional, social, cultural, histórico... Contextual.

Para abordar la sexualidad es necesario reconocer que el comportamiento es un interminable laberinto de laberintos, por lo que se requiere penetrar en él sin premisas inamovibles, sin dogmas, más abiertos a encontrar que obsesionados por buscar; buscar para encontrar lo que ya sabemos que hay es perder el tiempo; necesitamos comprometernos a encontrar lo que hay, no lo que buscamos porque queremos que esté ahí. Si me planteo encontrar las bases biológicas, genéticas o endocrinológicas de un tipo de comportamiento, de un tipo de deseo sexual, sólo buscaré elementos biológicos —genes u hormonas—, y de seguro encontraré algo que me haga paladear el triunfo antes de tiempo o sin merecerlo; sin embargo, que tales elementos estén presentes no me asegura que en verdad descubrí la etiología de los comportamientos o deseos que me inquietan. ¿Realmente podemos pensar que los resultados obtenidos son “la causa” de un tipo de conducta cuando sólo están presentes en un alto porcentaje pero no en todos los casos? Ante tal pregunta, quizá sea necesario no pretender soluciones ni conclusiones definitivas, sino posibilidades de explicación de una parte de aquello que nos mueve a preguntar.

Para ir con paso un poco más seguro, hay que aventurarse a buscar también por tantos ángulos de aproximación como podamos, a fin de encontrar incluso lo que no imaginamos que juega algún papel en aquello que nos inquieta; siempre explorar, buscar, indagar y preguntar, sin aspirar a alcanzar certezas incuestionables. Las preguntas de investigación y las propuestas terapéuticas nacen de intuiciones, de creencias, de sospechas, pero es necesario arriesgarse a explorar más allá de lo aparente y de lo que se cree; tenemos que dominar miedos aprendidos, superar prejuicios y dogmas, y atrevernos a buscar diferencias en el denso conglomerado de coincidencias, para conseguir descubrir coincidencias en el amplísimo panorama de las diferencias. Si pensamos la sexualidad como un complejo laberinto de deseos y actitudes, de situaciones y fisiologías, de inquietudes, anatomías, aprendizajes, de conductas, identidades, emociones y de otros muchos elementos, es importante y necesario arriesgarnos a conocer de cerca a los monstruos o dioses que nos saldrán a la vuelta de cualquier recodo, en tanto que tales dioses y monstruos son las atracciones y preferencias, las apetencias, disfunciones y obsesiones, los erotismos, padecimientos, embarazos y fracasos, las vergüenzas, culpas, alegrías e ilusiones de los seres sexuales; son lo que emociona y que, no pocas veces, compromete a

instituciones, normas, regulaciones y dictados, que nos mueven o paralizan, que contextualizan toda realidad comportamental del animal humano.

Quienes investigamos o de cualquier otra forma penetramos en la sexualidad de otros nos exponemos a respirar y descubrir cosas que probablemente no nos gusten, que nos asusten o que ni siquiera sospechábamos que podríamos encontrar; nos enfrentaremos a emociones, intenciones y fantasías que quizá no seamos capaces de comprender, por lo que nos veremos obligados a masticar dudas, a rumiar traumas y a reconocer aquellas injusticias que otros viven cotidianamente; necesitaremos tiempo para digerir y asimilar, para vomitar indigestos códigos, enfrentarnos a nuestros personales pecados, tratar incluso con enfermedades y delitos. Pensar en la sexualidad obliga a reconocer que los seres sexuados muchas veces se ven atenazados y tienen temor a ser diagnosticados y sentenciados, a que se les atribuyan numerosos vicios privados y muy contadas virtudes públicas, incluso por quienes decimos querer comprender la sexualidad; podremos, consecuentemente, sentirnos perdidos en un océano de contradicciones afectivas que distorsiona la imagen que tenemos de nosotros mismos, como ellos ven distorsionada esa imagen que, cada mañana, ven en el espejo.

No debemos olvidar que toda descripción y toda conclusión que se hace, por más objetiva y solidaria que se pretenda, puede convertirse con facilidad en diagnóstico, y que todo diagnóstico puede transformarse peligrosamente en dogma que impone juicios, que dicta sentencias en términos clínicos o en clave moral, sentencias y condenas ideológicas, económicas, políticas e incluso mitológicas. Es necesario reconocer, por otra parte, que en nuestro hacer siempre habrá resquicios metodológicos, brumas ideológicas, grietas emocionales y dudas epistémicas por las que huyen o se escurren detalles importantes, por lo que debemos mantenernos a la expectativa. Tendremos que arriesgar interpretaciones, pero llamándonos siempre a actuar con cautela, pues todo lo que digamos quizá no sea utilizado en nuestra contra —en tanto que investigadores, clínicos o docentes—, pero sí puede resultar lapidario para otros.

El imperativo comportamental de la sexualidad abre posibilidades biográficas e históricas al ser y al sentir de los individuos; genera realidades difíciles de aprehender y comprender en su totalidad. En toda experiencia sexual —erótica o no— subyacen trazos de numerosas historias entrelazadas con otras historias, todas ellas mediadas por emociones y controles, atravesadas por las tecnologías y los sistemas de vigilancia, más en los tiempos que ahora corren en nuestros países. No pocas veces nuestras sexualidades son confrontadas con las del vecino, así como se ven permanentemente moldeadas, constreñidas o avaladas por discursos que nos resultan ajenos; discursos impregnados de compromisos ideológicos, sexopolíticos y culturales, emocionales y económicos. Somos animales sexuales que aprendemos a vivir, a expresarnos y a defendernos en contextos particulares porque

nuestros genes, nuestras hormonas y nuestras sinapsis nos abren numerosas puertas y nos muestran amplios horizontes de posibilidad, aunque no sean capaces de diseñar a detalle estrategias de supervivencia ni pavimentar los caminos por los que andamos.

El laberinto de la sexualidad del animal humano nunca termina, por lo que *el estudio de las sexualidades desafía toda arquitectura académica simplista y rígida, toda episteme dogmática y focalizada en una única perspectiva...* Con nuevas tecnologías, como la resonancia magnética, hoy podemos detectar e incluso medir que “algo ocurre” en nuestro cerebro, pero no alcanzamos a conocer lo que realmente le ocurre al individuo; las emociones y sensaciones pueden inferirse, pero aún no es posible detallar matices y menos incluso calcular o predecir consecuencias o resonancias a nivel de los individuos, menos aun en términos de grupos o colectivos sociales (Frazzetto, 2014).

Asimismo, a través del desciframiento de códigos genéticos podemos reconocer proteínas que se significan como posibilidades de ser, pero no es posible predecir atracciones, intenciones, deseos, apetencias, disfrutes, erotismos; y no es posible porque todo esto también tiene relación con el complejo contexto de las lógicas de lo viviente y las lógicas de lo sintiente, con las experiencias vividas y con la imaginación, con los azares y los vínculos que se establecen o se rompen. Los avances tecnológicos nos permiten inferir posibles relaciones entre ciertas actividades neuronales y una interioridad emocional o pasional de los sujetos; y además, a partir de ciertos resultados, es difícil y arriesgado construir verdades aplicables a toda la especie, porque cada uno de nosotros se mueve a velocidades cambiantes y en un sinfín de direcciones y sentidos; cualquier posibilidad de certeza quedará siempre en suspenso, dado que los sucesos y las situaciones sólo lo son cuando ocurren, nunca antes, nunca después. La sexualidad, como todo comportamiento, escapa del rígido subjuntivo porque se realiza en el permanente y borroso gerundio, siempre en un “aquí” y un “ahora” que cambian de posición, tanto en los mapas geográficos como en los mentales. Las referencias y resonancias de la sexualidad se expanden no sólo por el tiempo y los espacios, sino también por insospechadas geografías de las emociones y sensaciones.

Es necesario pensar al animal humano en términos de su biología y sus emociones, pero siempre en clave social y cultural, y en perspectiva tanto evolutiva como histórica y biográfica. Nuestra sexualidad —así, en abstracto singular— sólo cabe pensarla como un complejo ingrediente vivencial y sintiente del fenómeno humano, un ingrediente que comenzó a germinar con la humanización de ciertos homínidos, cuando la interacción entre individuos alcanzó el nivel de coreografías grupales que se cruzaron, cuando las ideas y las palabras hicieron y rehicieron el mundo y cuando del primigenio uso de utensilios —presente en otras especies— se produjo el salto a una artificialidad cada vez más y más elaborada y no siempre pragmática.

El fenómeno humano se genera y renueva con la verbalización de las ideas, la fabricación y uso de instrumentos y herramientas, la creación de mitos y rituales, la institución de normas, reglamentos y ceremonias, la identificación y diferenciación de las semejanzas y las diferencias, en una dinámica de creaciones plásticas y estéticas que dan pie a diversos proyectos y estilos de vida...

Pensar la sexualidad requiere reconocer que toda mirada y toda pregunta depende de dónde está aquello que se quiere comprender y dónde se ubican quienes observan y preguntan, de las particulares perspectivas de análisis, de la dirección hacia donde se mira y la razón por la cual se mira, porque ninguno de nosotros ve de igual manera una misma cosa y, por más exacta o definida que parezca, toda perspectiva distorsiona. Los espejos son, por lo tanto, algo más que un símil; son un modelo representativo de lo inaccesible que es una realidad y lo improbable que resulta alcanzar verdades incuestionables, fijas, inmóviles: el "todo" que se refleja en un espejo depende de la posición y de los movimientos de quienes se paren frente a él.

Nuestros errores o equívocos parten muchas veces de cómo pensamos; con la mirada y las palabras construimos perfiles y calculamos causas y motivaciones, pero también arrastramos las emociones que nos mueven a aproximarnos o distanciarnos de un objeto de estudio, de una problemática o una realidad determinada. Como apunta Pascal Dibie (1999: 20): "[...] ver implica la aceptación mental de un objeto o de un fenómeno que hasta entonces uno no había sido capaz de distinguir. No obstante, no hay 'vidente' ni 'inventor' que esté aislado, porque uno no piensa solo, como tampoco es capaz de ver solo".⁴

Al establecer distancias con los individuos o las cosas cambiamos aquello que alcanzamos o nos permitimos ver, por lo que cambia su magnitud o la relevancia que le damos a un rasgo, a un detalle; todo cambia en función de la "ecología de la mirada". Lo cómodo y más fácil es responder a cualquier pregunta desde un mismo y único punto de partida, pero el alcance de la comprensión será entonces no sólo limitado, sino del todo sesgado. Desde la biología deberíamos ver más que los fragmentos de una biología y desde la historia más que una historia de corto alcance, y si el "problema a comprender" es la sexualidad, la primera opción nos permitirá acceder al conocimiento de muchas cosas sobre órganos y fisiologías, sobre genes, hormonas y posibilidades reproductivas, mientras que la segunda nos permitirá acceder a las vidas de mujeres y hombres, de fieles y herejes; sin embargo, una y otra perspectiva estarán lejos de aproximarnos a los más ignotos rincones de la sexualidad de los individuos.

Si lo que queremos es llegar a lo que le da significado, valor y sentido a la sexualidad, tenemos que reconocer que no sólo somos organismos biológicamente

⁴ Entrecomillados del autor.

sexuados, sino seres sexualizados en y por contextos sociohistóricos, culturales y emocionales; nos sexualizamos a través de discursos, emociones, instituciones y las miradas de los otros.

La sexualidad humana, a partir del siglo XIX y en el contexto histórico que hemos dado en llamar “de Occidente”,⁵ no deriva únicamente en conocimientos; provoca percepciones subjetivas y significaciones que generan disímboles discursos, los cuales dan pie a acuerdos y disensos, a tomas de posición emocionales e ideológicas, porque la sexualidad permea y media los intercambios entre individuos, siempre en términos de vínculos, porque son éstos los que hacen posible las interacciones, a través de los cuales se generan intercambios; porque es través de vínculos como se producen lo social y lo cultural, la apropiación y la entrega, el poder y la sumisión... Como bien señaló Michel Foucault al inicio de su primer tomo sobre la historia de la sexualidad y la voluntad de saber:

[...] se trata de determinar, en su funcionamiento y razones de ser, el régimen de poder-saber-placer que sostiene en nosotros al discurso sobre la sexualidad humana [...] el punto importante será saber en qué formas, a través de qué canales, deslizándose a lo largo de qué discursos llega el poder hasta las conductas más tenues y más individuales, qué caminos le permiten alcanzar las formas infrecuentes o apenas perceptibles del deseo, cómo infiltra y controla el placer cotidiano —todo ello con efectos que pueden ser de rechazo, de bloqueo, de descalificación, pero también de incitación, de intensificación, en suma: las “técnicas polimorfas del poder”.⁶ De ahí, por último, que el punto importante no será determinar si esas producciones discursivas y esos efectos de poder conducen a formular la verdad del sexo o, por el contrario, mentiras destinadas a ocultarla [Foucault, 2009: 18-19].

Sin embargo, no sólo importa reconocer esas polimórficas técnicas del poder; también es necesario reflexionar y descubrir sobre qué, cómo y para qué o quién actúan las “verdades” que se formulan y cómo afectan tanto al sujeto biológico como al sujeto social y cultural, al sujeto emocional; cómo los vínculos alteran o promueven dinámicas de los cuerpos y cómo delinean, cómo construyen, destruyen o significan a los individuos... Imposible escapar de la biología, de la sociedad y de la cultura; todo lo más podemos manipularlo a través de ingeniosos y a veces arriesgados artificios, muchas veces mediante imposiciones disciplinarias de corte ideológico o clínico, legal o político, cuando no de todo ello simultáneamente.

Resumiendo: pensar la sexualidad es pensarnos a nosotros mismos y acariciarnos, pero con frecuencia también es maltratarnos unos a otros.

⁵ De tradiciones grecorromana/judeo-cristiana-islámica.

⁶ Entrecuillado del autor.

Referencias bibliográficas

- Bruckner, Pascal (2002), *La tentación de la inocencia*, Barcelona, Anagrama.
- Dibie, Pascal (1999), *La pasión de la mirada*, Barcelona, Seix Barral.
- Foerster, Heinz von (1995), "Visión y conocimiento: disfunciones de segundo orden", en Dora Fried Schnitman, *Nuevos paradigmas. Cultura y subjetividad*, México, Paidós, pp. 91-113.
- Foucault, Michel (2009), *Historia de la sexualidad*, vol. 1, México, Siglo XXI.
- Frazzetto, Giovanni (2014), *Cómo sentimos*, Barcelona, Anagrama.
- Luciano (2012), "Existe una especie de lagartijas hembras se reproducen sin la necesidad de los machos", *No Sabes Nada*, recuperado de: <<http://www.nosabesnada.com/naturaleza/42106/existe-una-especie-de-lagartijas-en-la-que-los-machos-se-extinguieron-y-las-hembras-se-reproducen-sin-la-necesidad-de-ellos/>>.
- Margulis, Lynn, y Dorion Sagan (1998), *¿Qué es el sexo?*, Barcelona, Tusquets.
- Osgood Goodrich, Elizabeth (1867), *Sexology as the Philosophy of Life*, Chicago, J. R. Walsh, recuperado de: <<https://archive.org/details/B20442427>>, consultada el 3 de febrero de 2017.
- Wagensberg, Jorge (2015), *El pensador intruso*, Barcelona, Tusquets.

VIH: impacto en la vida de las mujeres

Mario Antonio de Jesús Romero Morales
Centro Universitario de Estudios de Género
de la Universidad Autónoma de Nuevo León

Antonio Romero Garza
Instituto Estatal de las Mujeres, Nuevo León

Resumen

El presente artículo muestra los resultados de una investigación realizada en 2009 con mujeres que viven con VIH/sida en el área metropolitana de Monterrey, Nuevo León, México. El propósito de la investigación fue conocer el buen trato y el maltrato que viven las informantes en su familia y en los servicios médicos donde les brindan atención. Empleando el método cualitativo, se realizaron entrevistas a profundidad a fin de que las informantes describieran tres momentos: cómo fue que se enteraron, cuál es el trato que reciben por parte de sus familiares y por el personal de servicios de salud, así como los medios que desarrollaron para evitar, bloquear o disminuir algún episodio de discriminación o violencia. Asimismo, se detectó que la presencia de los grupos de autoapoyo para este sector vulnerable las favorece para enfrentar situaciones de discriminación y agresión en los diversos ámbitos, principalmente en las instituciones de salud y en sus relaciones familiares. Esto les permite identificarse con sus iguales para brindar orientación a las nuevas pacientes que son presa de la escasa información para vivir con el virus de inmunodeficiencia humana.

Palabras clave: mujeres, VIH/sida, vulnerabilidad.

Abstract

This article shows the results of a research done back in the year 2009 with women who live with HIV/AIDS in the metropolitan area in Monterrey, Mexico. The research purpose was to know the good and bad treatment informants live in their families and in the medical services they are treated at. Using a qualitative methodology, in-depth interviews were carried out so informants described three moments: how they found out they had HIV, how their families and medical personnel treat them and what means they have developed to avoid, block or reduce a discrimination and violence episode. Likewise, we noticed that self-help groups presence favors this vulnerable group to face discrimination and aggression situations in different spheres of

their lifes, mostly in health institutions and in their family relationships, which allows them to identify with their equals in order to provide orientation to new patients who are victims of lack of information on how to live with HIV.

Keywords: women, HIV/AIDS, vulnerability.

Introducción

El presente estudio se realizó en 2009 en el área metropolitana de Monterrey. Esta región, integrada por nueve municipios, entre los que se encuentra Monterrey, capital del estado de Nuevo León, es uno de los polos con mayor grado de desarrollo en la República mexicana. Por sus características demográficas y económicas, se ubica como uno de los principales centros de atracción migratoria para los habitantes del país y del resto de la entidad.

La aparición en 1979 de los primeros casos atípicos de una nueva enfermedad, relacionados con prácticas sexuales y posteriormente, en 1982, el descubrimiento del virus de inmunodeficiencia humana (VIH) —y como consecuencia el síndrome de inmunodeficiencia adquirida (sida)— se presentó en un periodo en que los medios de transporte permitían el traslado con mayor rapidez de la población no sólo de una ciudad a otra, sino incluso de continente, facilitando con esto que se manifestara esta pandemia. Asimismo se presentaban prácticas sociales que la favorecían, como el déficit de programas de educación sexual y salud reproductiva que promovieran una cultura preventiva. Es importante señalar que hoy en día no existen cambios profundos en los programas oficiales de educación preventiva, y los existentes se focalizan en grupos de “alto riesgo”.

En el informe epidemiológico que presenta ONUSIDA (2017), se señala que: “Más de un tercio (35%) de las mujeres de todo el mundo ha sufrido violencia física o sexual en algún momento de su vida [...] En algunas regiones, las mujeres que son víctimas de la violencia tienen 50% más de probabilidades de contraer la infección por el VIH”.

En los datos de ONUSIDA no se profundiza en la estigmatización y violencia que experimentan las mujeres que viven con VIH/sida por parte de sus familiares, y al describir a las poblaciones clave que viven con VIH/sida se deja de lado a las mujeres que no son trabajadoras sexuales.¹ Se indica que entre las trabajadoras sexuales se encuentra una prevalencia de VIH de 7.0%; hombres gays y hombres que tienen sexo con otros hombres, 17.3%; personas que se inyectan drogas, 2.5%; personas transgénero, 17.4%; finalmente, personas que se encuentran en situación de reclusión, 0.7 por ciento.

En el contexto nacional, el Registro Nacional de Casos de VIH y sida (Censida, 2017), en relación con casos notificados que continúan registrados como seropositivos a VIH por estado de residencia, según el año de diagnóstico y sexo (México, 1983-2017), reporta a 168158 hombres (82.1%) y 35036 mujeres (17.9%). La misma fuente

¹ ONU Mujeres (2017) presenta datos similares y señala la existencia de 35% de violencia.

destaca que en Nuevo León se registra a 2376 hombres y 573 mujeres. Sin embargo, a pesar de haber pasado más de 35 años del inicio de la epidemia, aún son escasos los estudios sobre la violencia familiar contra mujeres que viven en esta situación.

La sociedad regiomontana no ha podido desligarse de las raíces conservadoras en cuanto a las conductas “incorrectas” asociadas con la sexualidad y con esto produce una doble moral, donde se estigmatiza a las personas que viven con VIH/sida. Consideran que sus conductas sexuales han propiciado su infección, y continúa el desconocimiento de las vías de transmisión del VIH, al considerarse que la única vía posible son las relaciones sexuales. Esta idea se originó por la gran difusión que se le dio a este padecimiento entre 1985 y 1990, cuando las campañas iban dirigidas a crear conciencia entre las personas con prácticas sexuales con su mismo sexo y a usuarios de drogas intravenosas.

La estigmatización de hombres y mujeres que viven con VIH/sida es un tema que en 2018 sigue en las penumbras. Entre la violencia que sufren las mujeres por vivir con este virus, destaca la violencia familiar, que no sólo es ejercida por los cónyuges, sino por otros miembros tanto hombres como mujeres, ya sea de la familia de origen o la política, al discriminarlas por supuestas prácticas sexuales no aceptadas por la sociedad.

Lo anterior ha orillado a las personas serológicas positivas —principalmente hombres— a refugiarse en grupos de autoapoyo. El temor a la discriminación y a la violencia social y familiar son inherentes a la condición de VIH/sida y forma parte de la vida cotidiana de estas personas, en especial cuando la otredad se entera de que son portadores de virus de inmunodeficiencia humana.

Hoy son escasas las mujeres que se identifican y participan en grupos de autoapoyo y es un elemento que incide en el desconocimiento del estilo de vida que viven las mujeres heterosexuales con VIH/sida, pues son escasos los grupos exclusivos para ellas. El presente trabajo tiene como propósito visualizar la situación de la vida familiar ante el conocimiento por parte de los parientes de que se contrajo VIH/sida.

Justificación

La presente investigación tiene como fin identificar el trato que viven las mujeres una vez que su familia conoce que viven con VIH/sida, así como conocer los tipos de mal trato y de buen trato. Para el presente trabajo se entiende como “mal trato” a todas aquellas acciones que las entrevistadas reconozcan como violencia contra su persona, y como “buen trato” a aquellas prácticas de la familia que las informantes reconocen como benévolas para su persona. Asimismo, se identificaron los mecanismos que utilizan las mujeres que viven con VIH/sida y que han sido exitosos para disminuir la violencia, de modo que se incorporen en las políticas de apoyo y consejería familiar por parte de las instituciones públicas, privadas y asociaciones civiles que dan atención a este grupo específico.

Marco teórico

En 1987, Jonathan Mann, entonces director y fundador del Programa de la Organización Mundial de la Salud sobre Sida, en un discurso dirigido a la Asamblea General de las Naciones Unidas enfatizó que la epidemia del VIH/sida tendría tres fases:

1. Epidemia del VIH: el virus va infectando de manera silenciosa a las comunidades; “nadie se percató”.
2. Epidemia del sida: surgimiento del síndrome de enfermedades infecciosas en la población que vive con el VIH/sida y su repercusión en los sistemas de salud y económico de los países.
3. Epidemia de estigma, discriminación y negación: el estigma y la discriminación se dirigen a las personas que viven con el VIH/sida y el impacto de la negación (invisibilizar la epidemia) se podría presentar de manera colectiva en los ámbitos políticos, económicos, sociales y culturales [Romero, 2011:12].

En este último punto es donde hace mayor énfasis la presente investigación, la cual será transversalizada con el concepto de género, a fin de obtener una mayor precisión sobre el impacto en el estilo de vida familiar y su trato en las instituciones de salud en las mujeres diagnosticadas con VIH/sida.

Joan Scott (2008) afirma que el género es un elemento constitutivo de las relaciones sociales que se encuentra interrelacionado por símbolos, conceptos normativos, construido a través del parentesco —tanto económico y político—, así como la formación de la identidad subjetiva. El género es una forma por el cual se articula el poder.

Hay que destacar que Scott agrega la categoría de poder a la definición de género; esto es, a causa de que existen relaciones de dominación y sumisión entre las personas sólo por poseer determinado sexo. Tales relaciones de poder, basadas por el género, han afectado los estudios del VIH/sida, como menciona Cecilia Garibi González (2009: 30):

También es importante que se consideren los cambios epidemiológicos desde una perspectiva de género, tomando en cuenta los factores socioculturales de las poblaciones y no sólo se basen en factores numéricos pues, por ejemplo, en México, se ha insistido en que las mujeres no son población “suficientemente significativa” para la prevención al sustentar estas estimaciones numéricamente. Asimismo, es preciso dejar de conceptualizar a las mujeres como vectores de la transmisión del VIH y pasar de los paradigmas de “grupos de riesgo” a esquemas más inclusivos en donde se parta de mirar a todas las mujeres como personas que ejercen la sexualidad y que, por tanto, requieren información y mecanismos de prevención. Se trata, finalmente, de lograr incidir en cambios socioculturales.

Cuadro 1. Posicionamiento de las personas en la sociedad

<i>Zona de exclusión</i>	<i>Zona de vulnerabilidad</i>	<i>Zona de integración</i>
Exclusión laboral	Trabajo precario	Trabajo estable
Aislamiento social	Relaciones inestables	Relaciones sólidas
Insignificancia vital	Convicciones frágiles	Sentido vital

Fuente: García Roca (1998).

Asimismo, la sociología de la desviación (Becker, 1971) plantea que sus causas no se encuentran en la situación de la persona, sino en los grupos sociales que asumen las reglas, las infracciones para determinados actos que caracterizan a las personas y llegan a clasificarlas como marginales.

Generalmente estas reglas son creadas e impuestas por los grupos de poder y son sustentadas con determinadas ideologías. Los actos desviados dependen, fundamentalmente, de que la naturaleza del acto quebrante alguna regla y de las reacciones de los otros. Por lo tanto, una persona con VIH/sida puede ser agredida socialmente debido a las supuestas conductas desviadas que la llevaron a contraer la infección y que provocó aversión entre quienes la rodean.

Con base en lo anterior, se tiene la concepción de que las personas entrevistadas en la presente investigación se encuentran en una zona de vulnerabilidad debido a que sólo por el hecho de ser mujeres se encuentran en situación de subordinación hacia los hombres en los diferentes espacios donde interactúan —hogar, escuela, trabajo y política, entre otros—. A esto hay que agregar que su condición como portadoras del VIH/sida profundiza su situación de vulnerabilidad, ya que culturalmente se relaciona su infección con conductas socialmente no aceptadas; por ejemplo, prácticas sexuales entre personas del mismo sexo, sexoservicio y uso de drogas.

La vulnerabilidad es el efecto de un proceso que deteriora la calidad de vida de las personas por una serie de condiciones económicas y sociales, entre otras. Este fenómeno se ubica entre dos polos: por una parte, la integración, que es la condición ideal de toda persona que goza de una vida digna; por la otra, la exclusión, situación que puede condicionar su bienestar.

En el cuadro 1 se aprecia que cada una de estas zonas tiene tres rasgos principales: económico, social y psicológico. Cada una de estas características posee un grado de afectación de los individuos que se encuentran en cada zona, y es la transición de la vulnerabilidad que viven las mujeres entrevistadas.

Metodología

Se aplicó el método cualitativo, ya que permite entender situaciones, interpretar fenómenos y desarrollar conceptos, con énfasis en el significado, la experiencia y las opiniones de las participantes. Se consideró que esta metodología permite identi-

car, de manera certera, la realidad de las personas que viven con VIH/sida y permite establecer una serie de recomendaciones que propicien una mejor calidad de vida.

El uso de la técnica de la entrevista a profundidad fue un acierto, pues los resultados permitieron identificar importantes diferencias en relación con los tipos de violencia que viven las mujeres. Asimismo, se detectaron las formas en que se presenta la violencia institucional en los servicios médicos que viven las mujeres con VIH/sida.

La metodología cualitativa con la cual se desarrolló la investigación se transverbalizó con la perspectiva de género, que consiste en la incorporación de la variante de sexo-género, tal como explica Marcela Lagarde (1996: 80):

La perspectiva de género permite analizar y comprender las características que definen a las mujeres y a los hombres de manera específica, así como sus semejanzas y diferencias. Esta perspectiva de género analiza las posibilidades vitales de las mujeres y los hombres; el sentido de sus vidas, sus expectativas y oportunidades, las complejas y diversas relaciones sociales que se dan entre ambos géneros, así como los conflictos institucionales y cotidianos que deben enfrentar a las maneras en que lo hacen.

Al utilizar la perspectiva de género se logró una mayor precisión en la investigación y una mayor profundización en el análisis de las entrevistas realizadas.

Selección de informantes

Se consideró entrevistar a mujeres que vivieran con VIH/sida y cumplieran con las siguientes características:

- Mayores de 18 años.
- Con pareja o sin pareja.
- Con familia de al menos dos miembros y con conocimiento de la infección por al menos dos años.
- Vía de infección: indistinta.
- Escolaridad: indistinta.
- No importa la preferencia sexual.

Recolección de datos

La técnica de recolección de información fue con base en cinco entrevistas. La riqueza obtenida en éstas arrojó mucha información para establecer convergencias y diferencias de la situación de vida de las mujeres con VIH/sida.

El objetivo de las entrevistas a profundidad fue lograr un acercamiento al tipo de trato de que son objeto en su hogar y en las instituciones de salud a las que acuden para su atención médica —acciones de apoyo y agresión—, para lo cual se utilizó

una guía de entrevista semiestructurada, a fin de abordar el tipo de trato y quién lo ejecuta. Además, se hizo hincapié en las estrategias que utilizan para evadir o disminuir las agresiones en el hogar.

Limitantes

El principal obstáculo para realizar el presente trabajo es la confidencialidad, porque las normas vigentes establecen que las instituciones no deben proporcionar información de las personas que viven con VIH/sida, como una manera de proteger su identidad, elemento que se lleva a la práctica en las diversas instituciones en que se trabajó. Sin embargo, fue posible superar esta salvedad gracias a que las personas autorizaron el uso de sus experiencias e información con fines académicos.

La edad de las mujeres entrevistadas fluctuó entre 19 y 47 años. En cuanto al estado civil, dos manifestaron ser viudas, dos casadas y una soltera. Del total, sólo dos viven en pareja en la actualidad. El nivel educativo es de primaria, secundaria, preparatoria, enfermera general y licenciatura —una persona en cada nivel, respectivamente—; el tiempo de vivir con VIH/sida osciló entre 2 y 14 años.

Al momento de la entrevista, tres se dedicaban a las labores de su hogar, una era empleada y, otra, maestra en una escuela privada. Las cinco mujeres manifestaron ser heterosexuales y mencionaron que su infección fue, en dos casos, por transfusión, dos más por vía sexual y una lo desconoce.

Resultados

1. Cómo se enteró de su infección/reacción

El tipo de vida se correlaciona con la reacción que se tendrá cuando se le informa a la persona que vive con VIH/sida. En el caso de las personas entrevistadas, la comunicación fue totalmente inesperada.

Las mujeres entrevistadas declararon ser heterosexuales, sin adicciones y estar alejadas de prácticas sexuales de alto riesgo. La notificación fue difícil de asimilar, ya que se enteraron por situaciones no buscadas; por ejemplo, con la muerte de su pareja y al preguntar el motivo del deceso, una de ellas se dio cuenta de su situación:

ENTREVISTADOR: ¿Cuándo te enteraste de que vivías con VIH?

ENTREVISTADA (mujer de 34 años): Pues fue el 25 de marzo; de hecho fue mi cumpleaños, ¿verdad?

ENTREVISTADOR: ¿El mero día de tu cumpleaños te enteraste?

ENTREVISTADA: Sí, ése fue el día que murió mi esposo.

ENTREVISTADOR: Okay, ¿entonces fue que tú te enteraste que tú podrías tener la posibilidad de vivir con VIH?

ENTREVISTADA: Sí.

En el campo laboral, otra entrevistada señaló que la empresa en que laboraba habitualmente realizaba exámenes médicos; semanas después fue reubicada en su empleo y, posteriormente, el laboratorio contratado por la empresa le informó que vive con VIH/sida:

ENTREVISTADOR: ¿Cómo te enteraste?

ENTREVISTADA (mujer de 19 años): Por los exámenes que me hicieron en el trabajo.

ENTREVISTADOR: ¿Ellos te dieron los resultados?

ENTREVISTADA: No, ellos no me dijeron nada; después me hablaron del laboratorio en donde me los hicieron, donde me los dieron.

En otros casos el diagnóstico fue informado cuando la entrevistada se encontraba con una serie de infecciones que la llevaron a la búsqueda de atención:

ENTREVISTADOR: ¿Cuándo y cómo tuviste conocimiento de que vivías con VIH?

ENTREVISTADA (mujer de 34 años): Cuando me puse muy mal en diciembre y mi señor me llevó al [Hospital] Civil, y ahí fue donde me hicieron todos los exámenes. Ahí salió la Elisa positivo.

Otra persona señaló:

ENTREVISTADOR: ¿Cómo te enteraste de eso?

ENTREVISTADA (mujer de 45 años): Por unos... yo tenía un año sintiéndome mal, mal y mal, y en lugar de mejorar con los medicamentos que me daban, fui empeorando; de hecho, me provocaron úlcera crónica con tratamientos que eran equivocados, y a raíz de que fui a dar con un médico homeópata, él me mando hacer un estudio de B24 y ahí fue donde me enteré.

Las entrevistadas señalaron que la manera en que les informaron sobre su infección fue escueta, fría y sin la consejería básica. Esto ocasiona que las personas no acudan a las mismas instituciones públicas y, en consecuencia, busquen apoyo de la sociedad civil. Éste, generalmente, se inicia en encuentros con sus iguales en las consultas, y al conversar descubren que existen reuniones de personas que viven con VIH/sida. Cabe señalar que pueden ser acompañados de sus familiares, si así lo desean. La falta de consejería al momento de dar el diagnóstico es un detonador para crear las siguientes situaciones. Por ejemplo:

ENTREVISTADOR: ¿Cómo reaccionaste cuando te enteraste de que vivías con VIH/sida?

ENTREVISTADA (mujer de 44 años): Pensé que a la siguiente semana, o en un mes más, ya no iba a estar aquí, yo también me iba a morir así como mi esposo.

ENTREVISTADOR: ¿Buscaste apoyo?

ENTREVISTADA: Por el momento no. Me sentí sola, como no sé, un animal perdido que no sabe para dónde guiarse, no saber qué hacer. Mis hermanas fueron las que me dieron el apoyo, y me contactaron con un grupo de autoayuda que es Abrazo [una ONG]. Estuve con mucha depresión sin querer arreglarme, sin querer salir a la calle. Yo creo que eso fue como uno dos años que estuve así.

Otro caso que describe la falta de información para la búsqueda de apoyo es el siguiente:

ENTREVISTADOR: ¿Cómo reaccionaste ante la noticia?

ENTREVISTADA (mujer de 34 años): Pues, como todo el mundo, sorprendida. Este, sí me deprimí un poco, no voy a decir que no, pero lo agarré bien, ya como cualquier otra enfermedad.

ENTREVISTADOR: ¿Buscaste apoyo?

ENTREVISTADA: No, hasta que me encontré a Carlos.

ENTREVISTADOR: ¿Carlos es, perdón?

ENTREVISTADA: Él es un compañero de aquí [del grupo de autoapoyo].

Un caso distinto es el de la siguiente entrevistada, que por su nivel de estudios decidió revisar su diagnóstico; sin embargo, cayó en la misma situación de falta de información y entró en una situación que al principio no logró manejar:

ENTREVISTADA (mujer de 45 años): La verdad es que yo, cuando el doctor me mandó hacer el estudio, él no me dijo estudio, nada más me lo puso en el estudio B24, así me lo dijo, y lo recogí ese mismo día en la tarde; me lo hice en el Moreira [un laboratorio privado], y cuando yo lo recogí, yo tengo la costumbre, por tener la licenciatura en medicina, de ver mis estudios; entonces estaba sentada en mi coche y abrí mis estudios y lo vi y ahí fue donde vi que era positivo; pues la verdad sí se me cerró un poco el mundo; sentí como que caes como en un pozo, como que se te cierra el mundo, ¿no?

Las primeras reacciones ante la noticia consistieron en evadir la realidad, la autoagresión como solución y el papel institucional. La reacción ante la noticia desató distintas expresiones y actitudes. Tres de las cinco mujeres pensaron en el suicidio —una lo intentó—. Sin embargo, lo relevante es con quién acudieron en su crisis y cuál fue el papel de la consejería al momento de la notificación.

Desafortunadamente, cuando una persona es notificada, por lo general no recibe apoyo institucional para su bienestar emocional. Cuando la paciente comparte con alguien de su familia su situación, ésta asume el cuidado y la búsqueda para el apoyo.

ENTREVISTADOR: ¿Cómo te mostraron ese apoyo?

ENTREVISTADA (mujer de 44 años): Este, estando al pendiente de mí [se refiere a sus hermanas], qué era lo que necesitaba, que me cuidara, que me alimentara bien. Este, me canalizaron con el psicólogo; estuve en tratamiento también, y fue como fui saliendo de esa depresión [...] y el grupo que tenemos de autoayuda, la verdad, y te digo, estoy siempre esperando el día que nos reunamos para poder ver a todos mis compañeros, y mis hijos son mi satisfacción que ahorita yo tengo.

Otro caso es el de una paciente que en el momento de su notificación vivía en la zona rural:

ENTREVISTADA (mujer de 47 años): Yo fui sola en aquel entonces a la consulta; yo fui sola a la consulta. En ese momento yo no quería vivir; yo no quería vivir. Tomé el autobús porque era una comunidad, y yo quería morir; o sea, quería morir yo; o sea, no quería vivir. Llegué desesperada a mi casa. Nada más se enteró mi hermana; dos hermanas se enteraron nada más, pero fue tremendo para mí.

ENTREVISTADOR: ¿Buscaste apoyo?

ENTREVISTADA: No [...] pero mi familia se dio cuenta de eso, y mi familia nunca me dejó porque fui con ella.

Si bien se puede vivir una situación de incomodidad, la mujer no es rechazada por su familia inmediata, ya que socialmente juega un papel de subordinación. En el caso de VIH/sida, dar a conocer que se vive con esa condición sólo a los hijos emerge como una estrategia para contener agresiones por parte de la pareja y el resto del entorno familiar.

ENTREVISTADA (mujer de 45 años): No tengo problemas con mi salud. Yo tomé mi teléfono, mi radio; les hablé a mis hijos; les dije; no lo pensé ni un segundo; les dije inmediatamente en ese ratito; se los dije, pues, que había salido con VIH.

ENTREVISTADOR: ¿En algún momento te has sentido deprimida?

ENTREVISTADA: Al principio sí, pero mis hijos nunca me dejaron, siempre estuvieron tratando de sacarme adelante.

ENTREVISTADOR: ¿A quién recurriste en esos momentos de depresión o qué hiciste?

ENTREVISTADA: Tratando de salir adelante yo sola; la verdad no recurrí a nadie, nada más con mis hijos, con mi doctora nada más.

La solidaridad para el apoyo entre los iguales es un eje que se repite y que es muy aceptado en las personas que viven con VIH/sida; lo relevante es que se da en diversas líneas: por recomendación institucional, por recomendación personal —entre iguales que se identifican— y por iniciativa propia:

ENTREVISTADA (mujer de 45 años): [...] donde fui hacerme un estudio con carga viral; conocí una compañerita de aquí y este... ella como que me veía, ¿le diré o no le diré?, me dijo que sí yo era una persona con VIH y ya le dije que sí; entonces ella me comentó de este lugar.

El apoyo profesional es básico cuando se notifica a la persona de que vive con VIH/sida. En los casos donde los pacientes señalaron tener apoyo familiar, surgió la idea de suicidarse e incluso lo intentaron; por eso se reitera que debe existir un profesional especializado en ese primer momento —así se eliminan meses de abatimiento mental— y la búsqueda de apoyo institucional por parte de familiares y amigos.

La mujer, cuando lo informa o la familia se entera por otro medio, recibe el apoyo de sus parientes inmediatos, básicamente de las mujeres y el cónyuge, cuando vive en pareja; la familia política, principalmente las mujeres, las recrimina, al considerarlas responsables de la infección de su pareja.

ENTREVISTADA (mujer de 44 años): [...] Por parte de la familia de mi esposo, sí, este, algunas de mis cuñadas, sí, todavía siento el rechazo [...] ya que no me saludan de mano; ya no me abrazan; ya vez que uno siempre, cuando te saludan, y el abrazo y el beso, y ya no lo hacen.

ENTREVISTADOR: ¿Te han culpado de la infección de tu esposo?

ENTREVISTADA: Sí, al principio me dijeron que yo era la culpable de todo.

ENTREVISTADOR: ¿Quién te lo decía?

ENTREVISTADA: Mis cuñadas [...] mi suegra; en realidad ella se quedó callada; nunca dijo nada, pero mis cuñadas sí, siempre me lo cantaron de que yo era la culpable.

ENTREVISTADOR: ¿Hay alguna persona que te haya protegido cuando se dan ese tipo de agresiones?

ENTREVISTADA: Sí, mi cuñado [...] tratando de que yo me sienta lo mejor posible, pues él sí me abraza y me... él me dice que siempre voy a tener su apoyo, ¿verdad?

2. Tipología de trato que han recibido las entrevistadas

Durante las entrevistas, las personas fueron describiendo su estilo de vida a partir de vivir con VIH/sida; algunas modificaron parte o gran parte de su vida; sin embargo, tuvieron que enfrentar los miedos, recelos y angustias de los integrantes de la familia, de sus amigos, de los prestadores de servicios de salud, así como de sus propias inseguridades y miedos. En el cuadro 2 se describen los tratos recibidos: cómo se han sentido y qué han vivido en sus círculos sociales y en las instituciones a las que han acudido para tratar su salud.

El buen trato que manifiestan las mujeres en su vida familiar se remite a 23 conceptos, en los cuales manifiestan el apoyo que han recibido, y a la vez declaran tres conceptos positivos en el trato brindado por su servicio médico.

Cuadro 2. Trato recibido por mujeres que viven con VIH/sida

Buen trato (26 tipos de trato)

Familiar (23): apoyo familiar; te motivan; no te rechazan; te ven normal; saludos; abrazos; beso; apoyo moral; familia muy unida; estuvieron cerquita de mí; me protegieron; estuvieron al cuidado de mí; no me excluyeron; están al pendiente de lo que necesito; me cuidan; me alimentan bien; me canalizaron con el psicólogo; siempre me dicen que me quieren, que tome el tratamiento; tratan de que yo me sienta lo mejor posible; siempre me dan apoyo; me llevan a la consulta; si me enfermo, siempre están ahí conmigo; me quieren mucho; no me han echado nada en cara; me dan la mano en cuestión de mi enfermedad; me acompañan a todos los exámenes.

Servicios médicos (3): el doctor es muy amable; la ginecóloga también; ni me ha reprochado nada.

Mal trato (41 tipos de trato)

Familiar (violencia psicológica: 11): acoso; enojos; miedo a contagiarse; miedo a tocar mis cosas personales; temor a usar los objetos personales; ningún contacto conmigo; no me saludan de mano; no me abrazan; me culpan de la infección de mi esposo; me dijeron que yo era la culpable de todo; rechazos.

Servicios médicos (violencia psicológica: 21): examen sin consentimiento; el seguro del campo me acosó bastante: iban con mascarillas y toda la comunidad se enteró; no dieron medicamento; miedo sí lo he visto yo en ellos, el miedo a contagiarse; rechazo de personas del Seguro Social; rechazo del médico general; ningún contacto conmigo; no contacto con mi cuerpo; rechazo; no dio consejería; una enfermera no me quería tocar; nos dan la hoja médica y dice ahí que uno vive con VIH; les da miedo agarrarme; se asustan; no me quieren tomar la muestra (en el laboratorio); no, pues te toca a ti; o sea, se pasa, como quien dice: la pelotita cada una, hasta que pues tiene que ir una a quejarse; discriminación; me negaron los servicios sanitarios en urgencias.

Laboral (1): me despidieron.

Autoagresión (sentimiento: 7): yo no quería vivir; intenté ahorcarme; desesperada; me fui de mi casa; pensaba morirme; cortarme las venas; tomarme demasiadas pastillas.

Pese al apoyo recibido, surge alejamiento al saberse el origen de la enfermedad:

ENTREVISTADA (mujer de 44 años): [...] Se fueron alejando poco a poco, y como quiera yo siento el apoyo de ellos, pues porque siempre me dicen que me quieren [...] pero sí fueron alejándose un poquito; ya no eran tan apegados como cuando se dieron cuenta de que yo tenía esto.

Del contenido del cuadro 2 se deduce que la violencia psicológica, en su modalidad familiar o médica, cobra un mayor relieve a través de sus 11 y 21 frases, res-

pectivamente. Por otra parte, sólo se observa un caso de violencia laboral y siete maneras de manifestar una autoagresión.

Retomando el aspecto del trato en los servicios médicos, lo siguiente ilustra una experiencia de agresión:

ENTREVISTADA (mujer de 34 años): La primera fue una vez que me puse enferma. Me internaron. Entonces, en esos días que me internaron, yo andaba en mis días, yo quise ir al baño, y la enfermera me dijo que no. Yo le dije: "Mira, déjame ir; mira, ando mal, así ando". "No, no puedes ir al baño, porque si vas al baño y lo infectas, y luego ¿quién lo va a lavar? Tú no lo lavas." Entonces no me dejó ir al baño. Ése fue el rechazo que yo sentí. A mí ya me habían platicado de que no hay riesgo en eso. Me imagino que ellas, que están estudiadas, deben de saber; y en otras, mientras ellas no saben que uno vive con VIH, te tratan bien, pero nada más que el doctor les da la hoja médica y dice ahí que uno vive con VIH, les da miedo agarrarla. No sé si será, si se asustan, pero no me quieren tomar la muestra. Este, o no me quieren agarrar o haz de cuenta que una: "No, pues ve tú". "No, pues te toca a ti." O sea, se pasa como quien dice la pelotita cada una, hasta que, pues, tiene que ir una, porque yo soy de esas personas que, si no me atienden, voy y me quejo. Eso son los rechazos que yo he recibido por parte del personal de enfermería.

3. Alternativas para evadir la violencia y la autoagresión

Cuando las agresiones forman parte del estilo de vida de las personas que viven con VIH/sida, se adaptan a esta fase. Esto no quiere decir que sean víctimas pasivas. Por eso se les cuestionó la manera en que trataban de evadir las intenciones de agresión o las agresiones directas: si consideraron quitarse la vida y a quién recurrieron en esos momentos.

A continuación se muestra una serie de formas en que decidieron evitar, bloquear o disminuir las acciones en su contra:

Control de la información: deciden no informarlo

Decidir a quién informar de que se vive con VIH/sida es un elemento que disminuye la posibilidad de tener episodios de violencia tanto en la vida familiar, en el sector salud y en el laboral.

Este elemento ya había sido identificado en estudios realizados previamente (Romero, 1999). En el estudio se identificaron evidencias sobre este tipo de barrera para disminuir la violencia:

ENTREVISTADOR: ¿Por qué no saben tus tíos?

ENTREVISTADA (mujer de 19 años): Porque no les quiero decir; o sea, no sabes si tú les vas a decir, y después ellos le van a decir a alguien más.

Independencia y solidaridad

Entrevistar a personas que participan en los grupos de autoapoyo, ya sea de la sociedad civil o de instituciones de salud, permite identificar el empoderamiento que adquieren con la educación a través de la ayuda que reciben en las discusiones, y en los talleres que participan obtienen herramientas que les permiten enfrentar situaciones de discriminación y agresión en diversos ámbitos, principalmente en los de prestación de servicios de salud y en sus relaciones familiares.

La respuesta a la violencia se acompaña del respeto a sus derechos individuales y como pacientes, por lo que sus respuestas están encaminadas en este sentido. Asimismo, cuando detectan a nuevos pacientes que son presa de la burocracia, toman la iniciativa para brindar orientación y apoyo a su igual, para, si es necesario, emprender la defensa de los derechos de su compañera o compañero.

Evadir el encuentro

Cuando sospechan o ya recibieron advertencias o agresiones de determinados familiares, optan por no entrar en conflicto, evitando los espacios donde puedan encontrarse:

- Tratar lo menos posible de encontrarme con ella.
- La verdad es que nada más a casa de mi cuñado voy; a casa de mis cuñadas jamás me volví a parar a ninguna de ellas.
- Me salgo, o sea, evito seguir platicando con ella; me salgo de la casa.

Educación

El proceso de educación de quienes acuden a los servicios de los grupos de autoapoyo en VIH/sida les permite empoderarse y tratar, en ocasiones, de educar a sus seres queridos; cuando observan recelos o resistencia, sus líderes o compañeros invitan a que conversen con sus familiares y, en ocasiones, los acompañan a las reuniones de grupo:

- Pues se fue dando poco a poco, con más de información que le dé a ella, a mi familia.
- Él también viene a las pláticas para estar más enterado de cómo se tiene que manejar la enfermedad.
- Hablándole un poquito a él: a cualquiera le puede dar, y pues que sepa que yo lo quiero, o sea, que me rechace por tener esta enfermedad, yo le hablo a él.

Denuncia

Reportar las anomalías y el rechazo y discriminación es otro de los ejes de defensa utilizados, principalmente cuando acuden a su atención en los servicios médicos:

- Reportan la falta de capacitación sobre el VIH/sida en las personas que las atienden.

Grupos de autoapoyo

La asistencia a los grupos de autoapoyo representa un soporte importante en las personas que viven con VIH/sida, ya que en estos espacios no sólo encuentran la comprensión, sino que además obtienen información sobre la manera en que evoluciona la enfermedad, por lo que deben estar atentas al cuidado de su salud. Adicionalmente encuentran el apoyo entre iguales e intercambian información sobre cómo han resuelto diversas situaciones personales a partir de la enfermedad:

- Yo les he informado, porque ellos siempre están al tanto, y ellos siempre me preguntan, les gusta mucho que yo venga a los grupos.
- Decidí asistir al grupo de autoapoyo del Hospital Universitario, donde ahí me dieron la información necesaria.

En la individualidad

Las personas que acuden a los grupos de autoapoyo recurren a sus pasatiempos, o bien a realizar diversas actividades, ya que por medio de ellas consideran que disminuyen sus tensiones o les permite manejar mejor sus emociones ante la presencia de conflictos. Es relevante que estas actividades son ejecutadas a través de la individualidad:

- La verdad a nadie; yo siempre escribo todo; escribo todo lo que pienso.
- Simplemente refugiarme y ponerme a trabajar.
- Yo me salgo; cuando tengo una tensión así fuerte o enojo, me salgo mejor a correr.
- Me pongo a ir música, me pongo a caminar, hacer ejercicio o cualquier otra cosa.

La realización de la investigación permitió conocer cómo es vivir con VIH/sida y su correlación con el medio social inmediato, que es la familia, así como sus relaciones en los centros de atención a su salud. Se identificaron momentos, agresores, formas de agresión y, a la vez, se detectó la presencia de personas que apoyan a este grupo vulnerable.

Conclusiones

Un elemento relevante identificado es el cambio en el estilo de vida en el ámbito familiar, donde la realidad de las mujeres que viven con VIH/sida se transforma cuando la familia de origen y la familia política conocen de su situación; así se inicia el proceso de un nuevo tipo de trato familiar, que puede ser buen trato o mal trato, dependiendo del familiar y de su conocimiento con respecto al virus de inmunodeficiencia humana.

De este modo emergen conductas violentas no sólo en el ámbito familiar, sino también en el institucional, donde los miedos se hacen presentes —de acuerdo con

las narraciones— en el personal de salud que las atiende. Así, la vida de las mujeres transita entre el buen trato y el mal trato no sólo en el ámbito familiar, sino en el institucional, en la atención que reciben en los servicios de salud.

Un elemento importante que se identificó es la ausencia de grupos de apoyo para las mujeres heterosexuales y los familiares de personas que viven con VIH/sida. Se recomienda que grupos de autopoyo, ya sea de asociaciones civiles y de hospitales privados o públicos, establezcan un día exclusivamente para trabajar con los familiares de las personas que viven con VIH/sida, y a aquellos familiares que conocen de la infección de su ser querido, no se les recomienda romper la confidencialidad.

En cuanto a la violencia que se suscita en los servicios médicos, un elemento identificado para combatir la agresión es la rotación de personal; las instituciones de salud deben fortalecer esta área y no tratar de salir al paso con personal que carece de sensibilidad y en ocasiones de conocimiento con respecto al VIH/sida.

Se espera que la Secretaría de Salud y el Consejo Estatal para la Prevención del Sida (Coesida-Nuevo León) instrumenten acciones que disminuyan las probabilidades de que los pacientes vivan el momento de la notificación sin la consejería adecuada; entre éstas, capacitar al personal de las diversas clínicas y laboratorios tanto privados como del servicio público, para que proporcionen una consejería de alto impacto en las personas que son identificadas viviendo con VIH/sida.

En relación con el trabajo realizado, es importante destacar la dificultad para conocer la situación de las personas que viven con VIH/sida que no asisten a grupos de autoapoyo, y que son la mayoría. Deben instrumentarse estrategias no sólo para conocer sobre su situación de vida y brindarles soporte, sino también identificar los motivos para su no asistencia a los grupos establecidos y, de ser necesario, abrir las opciones para su incorporación.

Referencias bibliográficas

- Becker, Howard (1971), *Los extraños. Sociología de la desviación*, Buenos Aires, Tiempo Contemporáneo.
- Censida (2017), *Vigilancia epidemiológica de casos de VIH/sida en México. Registro nacional de casos de sida. Actualización al cierre de 2017*, México, Secretaría de Salud, recuperado de: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/328393/RN_Cierre_2017.pdf>, consultada el 1 de octubre del 2018.
- García Roca, Joaquín (1998), *Exclusión social y contracultura de la solidaridad. Prácticas, discursos y narraciones*, Madrid, HOAC.
- Garibi González, Cecilia (2009), "La compleja relación violencia género-sida. Un acercamiento a la violencia institucional como factor de vulnerabilidad de las mujeres ante el VIH. Sexualidad, salud y sociedad", *Revista Latinoamericana*, núm. 3, 2009, pp. 82-105, recuperado de: <<http://www.redalyc.org/articulo.oa?id=293322974005>>.

- Lagarde, Marcela (1996), *Género y feminismo. Desarrollo humano y democracia*, Madrid, Horas y Horas.
- ONU Mujeres (2017), *Hechos y cifras: acabar con la violencia contra mujeres y niñas*, recuperado de: <<http://www.unwomen.org/es/what-we-do/ending-violence-against-women/facts-and-figures>>, consultada el 29 de septiembre de 2018.
- ONUSIDA (2017), *Hoja informativa: última estadísticas sobre el estado de la epidemia de sida*, recuperado de: <<http://www.unaids.org/es/resources/fact-sheet>>, consultado el 29 de septiembre de 2018.
- Romero Garza, Antonio (1999), "Maltrato intrafamiliar hacia seropositivos o enfermos de sida", *Revista de Salud Fronteriza*, vol. IV, núm. 2, julio-diciembre, pp. 39-46.
- (2011), *Vivir con VIH/sida. Violencia familiar y en los servicios médicos*, Editorial Académica Española.
- Scott, Joan (2008), *Género e historia*, México, FCE.

Género y autocuidado: una aproximación desde el enfoque de la Gestalt

Claudia Salinas Boldo

Facultad de Ciencias Humanas, Universidad Autónoma de Baja California

Nidia Alejandra Solís Concha
Instituto Carl Rogers

Adela Aurora Cervantes Buenfil
Instituto Carl Rogers

Resumen

La presente investigación tiene el objetivo de conocer y analizar las prácticas de autocuidado llevadas a cabo por un grupo de mujeres habitantes de una zona vulnerable urbana. Las participantes fueron 14 madres dedicadas a las labores del hogar y de clase socioeconómica baja de la ciudad de Mérida, Yucatán, a quienes se les aplicaron dos instrumentos: un cuestionario y un ejercicio de completar frases, en el contexto de un taller basado en la teoría de la Gestalt. Los resultados indican que ellas llevan a cabo prácticas de autocuidado, principalmente vinculadas con la conservación de la salud, y que tienen un autoconcepto fuertemente relacionado con el rol de género tradicional. La falta de tiempo y de recursos económicos son factores que limitan entre ellas estas prácticas, en especial las de carácter estético y deportivas. Por otra parte, la crianza y la religiosidad son factores altamente valorados.

Palabras clave: mujeres, género, autocuidado, Gestalt.

Abstract

This research had as an objective to know and analyze the self-care practices of a group of women who live in a vulnerable urban area. The women are fourteen low-class housewives from Mérida, Yucatán. Two techniques were used: a questionnaire and a fill-in-the-blanks drill as part of a workshop based on Gestalt theory. The results indicate women carry self-care practices out, health related mostly, and have a self-concept linked to the traditional gender role. The lack of time and eco-

nomic resources is a restricting factor to these women's self-care practices, specially to the ones related to beauty and sports. Nurturing and religiousness are highly valued satisfiers.

Keywords: women, gender, self-care, Gestalt.

Introducción

El autocuidado es uno de los aspectos menos atendidos en las mujeres, ya que éstas se encuentran limitadas por su rol como cuidadoras de otros. Desde la infancia, la familia y la sociedad predisponen y preparan a las mujeres para ser madres y brindar cuidados a los hijos e hijas, así como a la pareja. Estas exigencias, vinculadas con el rol de género, ocasionan que las mujeres dediquen gran parte de su tiempo y esfuerzo en cubrir las necesidades de los demás, dejando las suyas al último. Al respecto, Martín (2004) indica que la división sexual del trabajo ha provocado que a las mujeres se les considere las responsables del cuidado y la alimentación familiar. De acuerdo con el autor, esto ha provocado que exista la creencia de que el nivel de inversión en tiempo y esfuerzo que la mujer dedica a esta tarea es directamente proporcional a su valor como madre y esposa, lo cual trae como consecuencia un descuido de ellas como personas, más allá del proyecto familiar y conyugal.

Lo anterior se vincula con la posición de vulnerabilidad que tenemos las mujeres en la sociedad, si entendemos la vulnerabilidad como una situación compleja que resulta de la inestabilidad económica, combinada con la pobreza, la falta de oportunidades, la fragmentación social y la exclusión, que es un aspecto que caracteriza la vida de mujeres de estratos socioeconómicos bajos. Tales condiciones se incluyen en el concepto de "violencia estructural", pues ésta ocurre cuando se produce una imposibilidad de satisfacer las necesidades humanas básicas debido, principalmente, a inequidad y exclusión (La Parra y Tortosa, 2003; Foschiatti, 2004).

En la base de este trabajo se encuentra la psicología humanista-existencial, desde la cual se considera al ser humano como un ser tanto individual como social, y a la salud como una condición que va más allá de una mera ausencia de enfermedad. Desde la psicología humanista-existencial se considera a la salud como un proceso más complejo que involucra factores tanto biológicos como sociales, económicos, políticos y emocionales (Carrazana, 2003). Uno de los supuestos que de aquí se desprenden es que todos los seres humanos tenemos la capacidad de cuidar de nuestra salud, y que este autocuidado lo aprendemos a lo largo de nuestra vida, por lo general mediante las comunicaciones que ocurren en las relaciones interpersonales. Por lo mismo, no es raro reconocer en nosotros mismos prácticas de autocuidado aprendidas en el seno de la familia, la escuela y las amistades cercanas.

La presente investigación se llevó a cabo en el contexto de un proyecto de intervención basado en técnicas gestálticas, con el objetivo de fortalecer e incrementar conductas y actividades de autocuidado, así como promover una actitud de respon-

sabilidad hacia el bienestar personal. Durante la primera sesión de trabajo con las participantes se aplicó un par de instrumentos, a fin de conocer el punto de partida del grupo. La información inicial acerca del grupo constituyó el principal insumo de este escrito.

El autocuidado es la práctica de cuidarse a sí mismo, de una forma consciente, integral y en vinculación con los demás. Se trata de una práctica que se aprende desde el seno familiar, una conducta que aparece en situaciones concretas de la vida y que el individuo dirige hacia sí mismo o hacia su entorno para regular los factores que afectan su vida, su bienestar y su salud. El trabajo de autocuidado parte del cuerpo, transita por todas las dimensiones de la persona y se vincula con el autoconcepto, que es un juicio personal de valor expresado en las actitudes del individuo respecto a sí mismo, de modo que cuando los seres humanos construyen un autoconcepto positivo y una alta autoestima, repercuten directamente en sus acciones, generando un bienestar integral y favoreciendo el autocuidado.

Las mujeres de contextos vulnerables cuentan con menos recursos y oportunidades, ya que las prácticas de autocuidado no suelen favorecerse en sus familias y comunidades, debido a las carencias de recursos y a los roles de género impuestos.

Marco conceptual

Foucault (1999) indica que el cuidado de sí es una práctica que se lleva a cabo desde la libertad, pero una libertad reflexionada y responsable. El cuidado de sí se vincula con el cuidado de los otros y es una condición indispensable de este autocuidado, el autoconocimiento. No podemos cuidar de nosotros mismos si no nos conocemos primero. Foucault indica que el cuidado de sí incluye tres aspectos: una actitud respecto a sí mismo, respecto a los demás y respecto al mundo; una forma de mirar y una serie de actividades, de prácticas destinadas al autocuidado. Al respecto, Hernández y Toro (2017) afirman que las prácticas de autocuidado se encuentran vinculadas con la subjetividad de una forma dinámica. Cuidar de uno mismo es una forma de conocerse, y en el proceso de conocernos a nosotros mismos, las prácticas de autocuidado se van transformando.

Una de las condiciones de la mujer que Lagarde (2005) identifica como “cautiverios” es el de ser madre y esposa. Esta autora habla de la conyugalidad y la maternidad como una posición característica de muchas mujeres en nuestra sociedad, que se experimenta a la sombra de ciertas expectativas que afectan directamente las prácticas de autocuidado de las mujeres. Las “madresposas” —como ella las llama— construyen una identidad profundamente vinculada con el servicio y el cuidado hacia los otros, lo cual trae como consecuencia el olvido de las propias necesidades y el cuidado que se debe a sí misma. La mujer que es madre y es esposa suele ocupar un lugar de dependencia y subordinación respecto a esos otros que

cuida, y esto es algo que se naturaliza y se entiende como una misión de vida, una responsabilidad ligada con el género.

Entonces, las mujeres convivimos con la exigencia constante de asumir ciertas tareas vinculadas con nuestro género y los estereotipos que se han tejido en torno a éste. Mizrahi (2003) escribe que la culpa es un elemento constante en la subjetividad de las mujeres, pues es el factor regulador que se encarga de que los mandatos patriarcales sean cumplidos. La culpa cancela nuestra conciencia, ese autoconocimiento necesario para desarrollar prácticas de autocuidado, entendidas como actividades no sólo encaminadas a preservar la salud física, sino también la emocional.

Las intervenciones de grupo desde el enfoque de la Gestalt se orientan sobre todo hacia la toma de conciencia; es decir, darse cuenta en el aquí y el ahora con el objetivo de que el individuo asuma la responsabilidad por las decisiones que toma.

El enfoque de la Gestalt se encuentra fundamentado en la psicología humanista existencialista, la cual nos dice que las cosas no deben de ser explicadas sino vividas; es decir, lo importante es la experiencia como algo único y subjetivo. Desde la psicología existencialista se reconocen dos formas de existencia: una auténtica y otra inauténtica. Ambas son el resultado de elecciones que tomamos en la vida. El enfoque de la Gestalt tiene varios supuestos, entre los cuales se cuentan que la existencia humana no es algo estático sino dinámico; que las personas nos encontramos en estrecha vinculación unas de otras; que lo importante de la experiencia es vivirla y ubicarse en el aquí y ahora para lograr la toma de conciencia y, por lo tanto, la responsabilidad sobre aquello que se decide (Salama, 2004).

Desde este enfoque, el yo es una potencialidad que siempre está cambiando. La persona integrada es aquella que se encuentra en contacto consigo misma y con el ambiente; que es capaz de permanecer activa a pesar de los obstáculos; que puede dar soluciones eficaces, y que regula de manera efectiva el contacto que establece con los demás, con el ambiente y con sus propias necesidades. Cuando cuenta con un yo integrado, el individuo es capaz de identificarse con sus funciones vitales y su mundo interior, a modo de funcionar de manera holística y auténtica (Salama, 2002).

De acuerdo con Stange y Lecona, en la terapia Gestalt "se concibe a la persona, al organismo, como un todo en interacción consigo mismo, con los demás y con el medio en el cual se desenvuelve" (2014: 115). Las autoras indican que las personas nos enfrentamos al contexto asumiendo diferentes roles que nos hacen perder energía y desgastarnos. Al respecto, Perls y Baumgardner (1999) afirman que representamos un papel para obtener apoyo ambiental. Nos ajustamos a las expectativas vinculadas con ese papel que representamos, para satisfacer a los demás y obtener reconocimiento y ayuda, lo cual implica la pérdida de un poco de libertad.

En el camino de satisfacer las exigencias que se vinculan con nuestros diversos roles y papeles es posible descuidar nuestra individualidad y dejar de tener prácticas de autocuidado que nos ayuden a preservar el equilibrio.

Las mujeres requieren llevar a cabo prácticas de autocuidado para mantener una salud integral. Cabe mencionar que el autocuidado se vincula con la autoestima y el autoconcepto. Es poco probable que una mujer con un autoconcepto pobre y una baja estima de sí brinde atención a sus necesidades. Lo anterior trae como consecuencia desde el deterioro de la salud hasta malestares emocionales y la dificultad para relacionarse con los demás, así como la incapacidad de establecer límites y luchar por sus aspiraciones profesionales.

Una de las formas en que se puede trabajar para entender y apropiarse de las prácticas de autocuidado desde el enfoque Gestalt consiste en formar un grupo en el que, desde la colectividad, se promueva el contacto con las propias necesidades y al mismo tiempo con el otro o la otra, de manera que el proceso de crecimiento y toma de conciencia sea colectivo.

Zinker (1999) escribe que, en el mejor de los casos, un grupo será una comunidad cohesiva, un espacio donde las personas se sientan recibidas, aceptadas y confrontadas, así como para construir y crear en común. El autor define al grupo como "comunidad de aprendizaje"; es decir, un conjunto de personas reunidas en torno a otra a quien reconocen como más capacitada para resolver situaciones. El aprendizaje en la Gestalt implica tanto cambiar de conducta como moverse hacia niveles más altos de comprensión y realización de uno mismo. Para la Gestalt, un grupo es más que la suma de sus partes. De acuerdo con este autor, el grupo gestáltico funciona con base en los siguientes principios: primacía en cada momento de la experiencia grupal; proceso de desarrollo de la conciencia grupal; importancia del contacto activo entre los participantes y empleo de experimentos de interacción estimulados por el líder, el cual se involucra por igual. En el grupo gestáltico cada persona siente su unicidad, así como aquello que la hace tanto similar como diferente del resto de los participantes, de modo que la experiencia de la toma de conciencia se convierte en un proceso colectivo.

Olivares y De los Ríos (2014), quienes llevaron a cabo un proyecto de intervención con jóvenes, consideran que los lineamientos de la teoría de la Gestalt son compatibles con la psicología comunitaria, ya que aquella permite analizar el proceso de contacto/retirada del individuo con su medio ambiente y en su relación con los otros. Además, los autores indican que la Gestalt es un enfoque más que un conjunto de estrategias terapéuticas.

En consonancia con lo anterior, Manzanera y Sierra (2015) hablan de la Gestalt como un enfoque del cual se derivan técnicas de intervención, cuyo manejo requiere de un proceso de entrenamiento especializado previo. Estos autores llevaron a cabo una intervención en 60 estudiantes universitarios haciendo uso de técnicas gestálticas enfocadas en desarrollar la escucha activa. Los alumnos reflexionaron en torno a la importancia de la escucha dentro del quehacer profesional y se dieron cuenta de la forma en que suelen escuchar en sus dinámicas relacionales cotidianas.

Por su parte, Berenzon-Gorn, Saavedra-Solano y Alanís-Navarro (2009), quienes entrevistaron a 23 mujeres mexicanas, encontraron que, ante los problemas de salud, las mujeres construyen conocimiento a partir de diversas fuentes, tanto médicas como familiares y de los medios de comunicación, a modo de elaborar remedios que les permitan tanto cuidar de la economía familiar como continuar con las labores domésticas y de cuidado de los otros, que constituyen su principal ocupación. Estas mujeres no perciben a sus parejas como fuentes primordiales de apoyo. Su principal red de apoyo la constituyen otras mujeres, de quienes obtienen compañía y orientación.

El grupo que se conformó para la realización de este proyecto fue una comunidad de aprendizaje integrada por mujeres con experiencias de vida similares, y con las cuales se logró avanzar hacia una descripción inicial de sus prácticas de autocuidado, así como de sus autoconceptos. Esto nos permitió entender la forma en que el rol de género convencional y la carencia de recursos actúan como limitantes para construir y mantener prácticas de autocuidado.

Método

Las participantes fueron 14 mujeres madres de familia, cuyas edades oscilan entre 25 y 56 años. Todas se dedican a las labores domésticas. Nueve tienen un nivel académico de secundaria y tres concluyeron una licenciatura, aunque no ejercen. La zona en que viven se encuentra ubicada en el sur de la ciudad de Mérida, Yucatán, donde se encuentra la población de un nivel socioeconómico medio y bajo.

El trabajo de investigación se llevó a cabo en el contexto de un proyecto de intervención, en el cual se trabajaron diversas técnicas con el objetivo de lograr que las participantes se pusieran en contacto con sus propios cuerpos y emociones, y reconocieran aquellas prácticas de autocuidado que llevan a cabo, así como las que aún no asumen. Los objetivos específicos de las sesiones se enfocaron en construir un clima de confianza entre las participantes; entender el autoconcepto vinculado con las áreas laboral, física, familiar y social; compartir sus ideas y sentimientos; comprender la importancia del autocuidado vinculado con la salud, la higiene y el arreglo personal, e identificar aquellas prácticas de autocuidado que ayudan a mantener la salud física y emocional, así como a desarrollarnos de manera integral.

Como actividad inicial del proyecto, se les aplicó un cuestionario y un ejercicio de completar frases, en el que se les pidió que hicieran explícitas las prácticas de autocuidado que llevan a cabo, así como las emociones que experimentaban durante la sesión. Ambos instrumentos fueron elaborados por Bennet (2008). No se llevó a cabo ninguna adaptación de los mismos, pues no se consideró necesario.

El cuestionario constó de 15 preguntas enfocadas en conocer las dinámicas de autocuidado y las emociones vinculadas con éstas en las mujeres. El ejercicio de completar frases fue de 42 reactivos y tuvo el objetivo de conocer el autoconcepto

que estas mujeres tienen, ya que el autoconcepto es un elemento profundamente vinculado con las prácticas de autocuidado.

Cabe mencionar que ambos instrumentos se acompañaron de un documento de consentimiento informado, en el que las participantes aceptaron donar sus respuestas anónimas para fines de esta investigación.

Las respuestas de las participantes se analizaron en forma cualitativa y nos permitieron conocer el punto de partida de estas mujeres; es decir, tanto el autoconcepto como las prácticas de autocuidado que ellas tenían antes de llevar a cabo la intervención basada en técnicas gestálticas.

Resultados

Las participantes poseen un autoconcepto positivo de sí mismas en relación con sus cualidades humanas. Sin embargo, el autoconcepto es negativo en relación con su apariencia física y la imagen que dan a los demás.

En general, piensan que son capaces de establecer relaciones cercanas y constructivas con los demás. Se consideran personas abiertas a perdonar, que siempre tratan de ayudar a los demás, con sentimientos y una actitud positivos, y con habilidades para las relaciones sociales. Utilizan adjetivos tales como “consentidora”, “mediadora”, “sociable” y “generosa” para referirse a sí mismas y calificar su actitud hacia los demás.

Sin embargo, los adjetivos calificativos que utilizan para describir su apariencia física en general son negativos. Se ven a sí mismas como “desarreglada”, “poco femenina”, “desaliñada” y “descuidada”. Una de ellas incluso calificó su imagen como “pésima”.

Estas mujeres consideran que sus mayores logros y alegrías se relacionan con su labor como amas de casa y como creyentes. Afirmen que su sueño más importante es ver crecer a sus hijos y su mayor logro, cuidar del hogar y de la familia, manteniendo la casa en orden, la cohesión familiar y la atención constante a los hijos.

Las participantes indicaron que su fuente de motivación y satisfacción es tanto la familia —principalmente los hijos— como la fe en una entidad superior, a la cual perciben como amorosa, generosa y protectora. Para ellas su mayor felicidad es tener a su familia en armonía y convivir con ella. Solamente una de ellas mencionó que su mayor anhelo es ser fisioterapeuta, y otra, que su mayor fracaso ha sido no haber entrado a la escuela de medicina.

Las participantes llevan a cabo prácticas de autocuidado vinculadas con la conservación de la salud. Se asean a diario; comen frutas y verduras todos los días o entre dos y tres veces por semana como mínimo; duermen entre siete y ocho horas diarias; van al ginecólogo una vez al año y los análisis de laboratorio más recientes que se han hecho se los hicieron entre los seis y los 24 meses anteriores a la aplicación de los instrumentos. Sólo dos indicaron que casi nunca van al ginecólogo.

No llevan a cabo actividades deportivas con frecuencia, e indicaron que se ejercitan una vez a la semana o ninguna. Sólo tres mujeres indicaron que hacen ejercicio de manera regular; es decir, tres veces por semana como mínimo. Los lugares de su cuerpo que se afectan como resultado de la tensión y el estrés son el cuello, los hombros, la cabeza y el colon.

Las participantes afirman que acostumbran automedicarse o hacer uso de algún remedio cuando se sienten enfermas, y sólo tres indicaron que, cuando se sienten indispuestas, van a ver al médico a la brevedad. Respecto a la talla y el peso señalaron que no le dan importancia a esos indicadores, a excepción de dos mujeres que reconocieron que le dan importancia a estos factores.

Además, hablaron del factor tiempo como una limitante para llevar a cabo más prácticas de autocuidado o con mayor frecuencia, en especial aquéllas relacionadas con la actividad deportiva. El factor económico se mencionó como una limitante para acudir al médico con mayor frecuencia.

En cuanto a las prácticas enfocadas a la estética corporal, indicaron que, si bien desean llevarlas a cabo, no cuentan con el tiempo para hacerlo ni con el dinero, ya que hay algunos procedimientos o productos cuyo costo excede su presupuesto.

Consideraciones finales

Las mujeres participantes en este estudio se definen a sí mismas desde el rol de género tradicional; es decir, son mujeres que, por definición, cuidan a otros, los procuran de manera constante y miden tanto su felicidad como su realización personal en función de este papel. Esto corrobora lo dicho por autores como Mizrahi (2003), Martín (2004), Lagarde (2005) y Berenzon-Gorn, Saavedra-Solano y Alanís-Navarro (2009), quienes hablan del papel tradicional que tiene la mujer, vinculado con las labores domésticas y de cuidado de los demás, con una marcada tendencia a dejar en segundo plano el cuidado de sí misma.

El autoconcepto de estas mujeres gira en torno a las relaciones que establecen con su familia y con la divinidad, y en torno a esas cualidades que les permiten establecer vínculos exitosos con otros seres humanos. Esto coincide con lo encontrado por Berenzon-Gorn, Saavedra-Solano y Alanís-Navarro (2009), quienes destacan la importancia de las redes de apoyo en las situaciones de enfermedad que enfrentan las mujeres.

La apariencia física es un aspecto que han descuidado, así como la búsqueda de una realización como trabajadoras y estudiantes. El desarrollo de una profesión u oficio, así como el mantenimiento de la imagen personal, son tareas vinculadas con un cuidado de sí mismas, que es un aspecto que ha quedado en segundo plano en sus vidas.

Destacan las prácticas de autocuidado encaminadas al mantenimiento de la salud, tales como la alimentación saludable, el descanso suficiente y las revisiones

médicas periódicas. El tiempo y el dinero son factores que se interponen para desarrollar algún deporte y evitar la automedicación. Esto nos lleva a retomar el argumento de la vulnerabilidad que plantean La Parra y Tortosa (2003) y Foschiatti (2004), como una condición de vida que impide a las mujeres tener acceso a la satisfacción de todas sus necesidades básicas, pues la salud es una de éstas, y muchas no cuentan con una economía que les permita acceder a los servicios que requieren cada vez que ellas o algún miembro de su familia enferma.

Las mujeres llevan a cabo prácticas de autocuidado de manera consciente y tienen un autoconcepto positivo; sin embargo, es importante destacar el hecho de que sus autoconceptos se encuentran fuertemente condicionados por el rol de género convencional, lo cual ocasiona que dejen en segundo plano aquellos deseos, anhelos y aspiraciones que no estén directamente relacionados con su papel de cuidadoras de los otros.

El autocuidado requiere de un conocimiento de sí mismo como condición para llevarse a cabo, como indica Foucault (1999). Las mujeres aprendemos a conocernos y a experimentar nuestra subjetividad a través de estereotipos y exigencias relacionados con el género. Esto trae como consecuencia el establecimiento de relaciones de dependencia y protección con los otros, y una tendencia a descuidar ciertos aspectos vinculados con nuestras metas y deseos individuales.

Las mujeres que participaron en este estudio asumen la responsabilidad de la crianza con satisfacción; sin embargo, hacen referencia a algunas actividades de autocuidado y de realización personal, que no han podido llevar a cabo debido a las tareas que deben cumplir como madres de familia, y a la limitante que representa la escasez de recursos económicos y de tiempo.

La condición social es un factor que no podemos dejar de lado en este análisis. Las mujeres que carecen de recursos en México son mayoría. A la falta de tiempo, de recursos, de oportunidades y de apoyo se suma el hecho de ser mujer en un entorno patriarcal, lo cual trae como consecuencia un autoconcepto centrado en el servicio a los otros dentro del espacio privado, y prácticas de autocuidado insuficientes para un desarrollo pleno, entendido éste como un completo estado de bienestar en todos los aspectos que constituyen al ser.

Desde el enfoque de la Gestalt se puede promover una toma de conciencia que lleve a las mujeres no sólo a entrar en contacto con su subjetividad y sus sensaciones, sino también con esas condiciones de vida que se encuentran directamente relacionadas con dinámicas de poder, las cuales mantienen a las mujeres construyéndose y viviéndose a través de las necesidades, los deseos y el bienestar de los otros, en vez del propio.

Este ejercicio de intercambio constructivo desde la escucha activa y la empatía demostró que, tal como lo señalan autores como Zinker (1999), Olivares y De los Ríos (2014) y Manzanera y Sierra (2015), el grupo gestáltico como comunidad de

aprendizaje es un espacio de crecimiento que nos permite reflexionar y construirnos desde lo colectivo.

Referencias bibliográficas

- Bennet, Michael (2008), *Autoconocimiento*, Madrid, Ediciones i.
- Berenzon-Gorn, Shoshana, Naheli Saavedra-Solano, y Saharí Alanís-Navarro (2009), "Estrategias utilizadas por un grupo de mujeres mexicanas para cuidar su salud emocional: autoatención y apoyo social", *Salud Pública de México*, vol. 51, núm. 6, pp. 474-481, recuperado de: <<http://www.medigraphic.com/pdfs/salpubmex/sal-2009/sal096e.pdf>>, consultada el 28 de julio de 2018.
- Carrazana, Valeria (2003), "El concepto de salud mental en psicología humanista-existencial", *Ajayu. Órgano de Difusión Científica del Departamento de Psicología de la UCBS*, vol. 1, núm. 1, pp. 1-19, recuperado de: <http://www.scielo.org.bo/scielo.php?script=sci_arttext&pid=S2077-21612003000100001&lng=es&tlng=es>, consultada el 25 de julio de 2018.
- Foschiatti, Ana María (2004), "Vulnerabilidad global y pobreza. Consideraciones conceptuales", *Revista Geográfica Digital*, vol. 1, núm. 2, pp. 1-20, recuperado de: <<http://revistas.unne.edu.ar/index.php/geo/article/viewFile/2589/2290>>, consultada el 25 de julio de 2018.
- Foucault, Michel (1999), *Hermenéutica del sujeto*, Madrid, Ediciones de la Piqueta.
- Hernández, Blanca, e Iván Toro (2017), "Foucault y el cuidado de sí mismo: una posibilidad para la gestión humana", *Espacios*, vol. 38, núm. 53, pp. 35-49, recuperado de: <<http://www.revistaespacios.com/a17v38n53/a17v38n53p35.pdf>>, consultada el 2 de marzo de 2018.
- Lagarde, Marcela (2005), *Los cautiverios de las mujeres: madresposas, monjas, putas, presas y locas*, México, UNAM.
- La Parra, Daniel, y José María Tortosa (2003), "Violencia estructural: una ilustración del concepto", *Documentación Social*, núm. 131, pp. 57-72, recuperado de: <<http://www.ugr.es/~fentren/Violen.pdf>>, consultada el 4 de agosto de 2018.
- Manzanera, Roser, y Francisco Sierra (2015), "Formación universitaria e intervención social: una contribución de las técnicas gestálticas", *Revista Costarricense de Psicología*, vol. 34, núm. 2, pp. 133-146, recuperado de: <<https://goo.gl/3wYcG2>>, consultada el 12 de febrero de 2018.
- Martín, Enrique (2004), "El valor de la buena madre. Oficio de ama de casa, alimentación y salud entre las mujeres de clases populares", *Revista Española de Sociología*, núm. 4, pp. 93-118, recuperado de: <<https://goo.gl/3XtLvq>>, consultada el 12 de febrero de 2018.
- Mizrahi, Liliana (2003), *Las mujeres y la culpa*, Buenos Aires, Grupo Editor Latinoamericano.

- Olivares, Stiven, y Erika de los Ríos (2014), "El enfoque gestáltico en la intervención comunitaria: un caso clínico grupal", *Revista Electrónica de Psicología Social "Poíésis"*, núm. 28, pp. 1-9, recuperado de: <<https://goo.gl/xdr6mh>>, consultada el 10 de febrero de 2018.
- Perls, Fritz, y Patricia Baumgardner (1999), *Terapia Gestalt*, México, Árbol.
- Salama, Héctor (2002), *Psicoterapia Gestalt. Proceso y metodología*, México, Alfaomega.
- (2004), *Gestalt de persona a persona*, México, Alfaomega.
- Stange, Isabel, y Olga Lecona (2014), "Conceptos básicos de psicoterapia Gestalt", *Eureka*, vol. 11, núm. 1, pp. 106-117, recuperado de: <<https://goo.gl/EtpNTK>>, consultada el 10 de febrero de 2018.
- Zinker, Joseph (1999), *El proceso creativo en la terapia gestáltica*, México, Paidós.

Sexualidad y reproducción en adolescentes del polígono de Oblatos, Guadalajara, Jalisco, México

Celia Andrea Ramírez Aréchiga

Centro Universitario de Ciencias de la Salud, Universidad de Guadalajara

Ana Leticia Salcedo Rocha

Unidad de Investigación Social Epidemiológica y Servicio de Salud,
Instituto Mexicano del Seguro Social-Jalisco

Javier E. García de Alba García

Unidad de Investigación Social, Epidemiológica y Servicio de Salud,
Instituto Mexicano del Seguro Social-Jalisco

Resumen

El objetivo de este artículo es describir los modelos de acuerdo cultural sobre sexualidad en adolescentes que cursan la secundaria y el bachillerato en el polígono de Oblatos, en Guadalajara, Jalisco. Se llevó a cabo un estudio observacional propositivo, mediante un enfoque antropológico cognitivo, en 20 mujeres y 20 hombres entre los 11 y los 19 años de edad. El número de respuestas registradas muestra una diferencia cuali-cuantitativa a favor de los alumnos de preparatoria, donde además se evidencian modelos de consenso cultural estructurados para cada dominio analizado.

Palabras clave: consenso cultural, sexualidad, adolescentes.

Abstract

To describe the cultural agreement models of sexuality in junior highschool and highschool teenagers from Polígono de Oblatos, Guadalajara, Jalisco, Mexico. Proactive observational study from a cognitive anthropological perspective in teenagers, both genders (20 women and 20 men) between 11 and 19 years old who attend junior highschool and highschool in Polígono de Oblatos in Guadalajara city, Mexico. The number of registered answers show a qualitative and quantitative difference in favor of highschool students who also evince structured cultural agreement models for each analyzed matter.

Keywords: cultural agreement, sexuality, teenagers.

Introducción

El Banco Mundial (BM) y la Organización para la Cooperación y el Desarrollo Económicos (OCDE) ubicaron a México como el primer lugar en embarazo adolescente en la región, con una tasa de fecundidad de 77 nacimientos por cada mil adolescentes de 15 a 19 años, de los cuales 235 inician su vida sexual entre los 12 y los 19 años (Gobierno del Estado de Puebla, 2015).

A raíz de esto, las investigaciones se intensificaron para explicar y comprender causas y determinantes que inciden y perpetúan las prácticas que originan esos embarazos y sus implicaciones, lo cual ha provocado la realización de una importante cantidad de estudios desde varias perspectivas; sin embargo, poco se ha hecho desde el enfoque antropológico cognitivo, el cual consideramos que puede aportar resultados originales, para su aplicabilidad práctica, en el área de la sexualidad y reproducción en adolescentes.

Aspectos teóricos

Caracterización de la adolescencia

El concepto de la vida humana dividida en periodos, portadores o no de nombres específicos, es una invención cultural: la adolescencia cobró relevancia como una fase particular del curso de la vida humana a partir de la segunda mitad del siglo xx, aunque su base física se inicie mucho antes y sus ramificaciones psicológicas perduren hasta mucho después de los periodos especificados (Papalia y Olds, 1997).

Aunque en verdad es difícil establecer un estándar universal de los límites que corresponderían a este periodo, para la Organización Mundial de la Salud (OMS) la adolescencia es la etapa que transcurre entre los 10 y los 19 años, considerándose dos fases: la adolescencia temprana (entre 10 y 14 años) y la adolescencia tardía (entre 15 y 19 años). Por otra parte, de acuerdo con la “Ley de las y los Jóvenes del Distrito Federal”, son sujetos de derecho cuando se trata de menores de edad, entre 14 y 18 incumplidos (*Gaceta Oficial del Distrito Federal*, 2000).

Establecer la identidad para el y la adolescente conlleva integrar experiencias del pasado, adaptarse al presente y tener una visión sobre el futuro, en conjunto con los cambios físicos (Aberastury y Knobel, 1997). En este proceso se presentan constantes fluctuaciones en el estado de ánimo, debido en parte a la personalidad desarrollada por el medio ambiente familiar y cultural del y la adolescente (Marcia, 1980). A esto le sumamos el hecho de que las modas generan una mayor influencia en esta variación, donde los y las adolescentes suelen “ser el blanco máspreciado de la inducción y manipulación publicitaria, ya que son quienes con mayor ansiedad buscan pautas y prototipos que les permitan conformar su identidad” (Sannutti, 1995: 305).

Cabe destacar que en México, de acuerdo con el Censo Nacional de Población y Vivienda de 2010, la población entre 12 y 19 años de edad representaba 15.6% de

la población total. Y en la Encuesta Inter-censal de 2015 se observa que en la zona de Guadalajara la población comprendida entre los 10 y los 19 años corresponde a 24.3%. Esto apunta a que, para 2020, el mayor grupo poblacional corresponderá a las personas de entre 10 y 19 años. Dada la relevancia demográfica, se ha recomendado generar una mayor investigación y comprensión de las prácticas que se realizan en la adolescencia, durante la cual se abre el campo a las acciones y prácticas sexuales, determinadas biológica, social, cultural e institucionalmente, que los coloquen en cierta situación de vulnerabilidad (Margulis, 2003 y Muñoz-Aguirre, 2006), para padecer un cambio en su proceso de salud sexual y reproductiva, ya sean enfermedades de transmisión sexual o bien embarazos no deseados o no planeados.

El término "sexualidad"

La sexualidad no surge con la adolescencia, pero sin duda es el momento en que las experiencias sexuales —ya sean la fantasía, los cambios corporales o las conductas sexuales y amorosas— se viven como tales. Éste es el periodo en que la mayor parte de las personas registra sus primeras vivencias sexuales como hitos de su biografía personal: primeras citas, primeras caricias íntimas, primeros besos, primeras relaciones coitales (Lagrange y Lhomond, 1997). Así, la sexualidad constituye un elemento nuevo en la definición de las relaciones entre los grupos, un centro de interés y preocupación del mundo adulto sobre el adolescente y del adolescente sobre sí mismo, con consecuencias sobre toda su realidad (Ubillos y Navarro, 2004).

Por lo anterior, "sexualidad" se refiere a una dimensión fundamental del hecho de ser un ser humano. Esto incluye las identidades de sexo y género, la orientación sexual, el erotismo, la vinculación afectiva y el amor, así como la reproducción. Se experimenta o se expresa en forma de pensamientos, fantasías, deseos, creencias, actitudes, valores, actividades, prácticas, roles y relaciones. Así, la sexualidad es el complejo resultado de la interacción de factores biológicos, psicológicos, socioeconómicos, culturales, éticos y religiosos o espirituales. Si bien la sexualidad puede abarcar todos estos aspectos, no es necesario que se experimenten ni que se expresen todos. En resumen, la sexualidad es experiencia y se expresa en todo lo que somos, sentimos, pensamos y hacemos.

Cuestión de género

En el terreno de las prácticas sexuales, Szasz (1998) describe cómo las normas de inicio sexual en la cultura mexicana suelen diferenciarse por clase y género. Esto ubica en un claro lugar de subordinación a las mujeres jóvenes y pobres, para quienes las normas de género suelen ser más estrictas. En el caso de las jóvenes, la actividad sexual está más asociada con la unión y el embarazo que entre los varones. Constituyen formas de adaptación o de resistencia a las normas culturales (Salcedo 2000

y 2003), pero también representan estrategias relacionadas con sus condiciones materiales de vida y con su situación social.

Las causas por las cuales las adolescentes dicen involucrarse en el acto sexual son varias: por querer dar una prueba de amor a la pareja, por falta de información, para contrariar a sus padres o porque quieren quedarse con esa pareja y la relación es una forma de comprometer al muchacho (Arias y Aramburú, 1999).

Tal como propone Szasz (1998), las investigaciones incipientes y las reflexiones sobre sexualidad y género sugieren que los significados y las prácticas sexuales de las mujeres constituyen formas de adaptación y resistencia a las normas culturales, así como de supervivencia. De la misma manera, los varones sufren por cuestión de género, al no ser tomados formalmente en cuenta al desarrollarse la información para la educación sexual; tampoco se es considerado su "rol" como embarazador, quien muchas veces se escuda en el "soy hombre", lo cual vuelve "socialmente aceptable" que desaparezca la responsabilidad —en forma errónea— en cuanto a su percepción personal, con la justificación de que "soy hombre: ¿qué esperabas", negándole así la capacidad al varón de ser reflexivo, responsable y parte de la situación a resolver.

Cultura, lenguaje y consenso cultural

Sapir (1924) defendía que, al estudiar la cultura, la atención debía centrarse en las ideas y actitudes que hay en una sociedad respecto a cómo debe ser vivida la vida y, específicamente, en el sentido o significado que en ella tienen determinados patrones culturales que permiten identificar aquello que es común.

En cuanto a definición, Goodenough (1957) señala que la cultura es "conocimiento compartido", donde el lenguaje constituye una guía simbólica, de orden etnosemántico, que consolida consensos sobre dominios de realidades culturales concretas. Esta definición forma parte del enfoque de la antropología cognitiva (Weller, 1984; Romney *et al.*, 1986) para establecer un consenso cultural y ayudarnos a comprender mejor, porque se pueden desarrollar ciertas conductas y decisiones (García, Salcedo y López, 2006). Las técnicas de recuperación del consenso cultural derivan del cuestionario estructurado, basado en las pautas establecidas por Weller (García, Salcedo y Vargas, 2010), las cuales representan un paso importante para comprender los significados estructurados social y culturalmente dentro de la población sujeta de estudio.¹

Planteamiento del problema

El enfoque de la investigación, "como el de la educación, en temas de sexualidad en México", según lo mencionan Campero *et al.* (2013), ha privilegiado la transmisión

¹ Un modelo cultural se define como "ciertos presupuestos, tomados del mundo compartido (que no necesariamente excluyen otros) por los miembros de una sociedad, y que juegan un importante rol en la comprensión de su mundo y sus comportamientos en él" (Holland y Quinn, 1987).

y “juicio” de conocimientos sobre aspectos biológicos, y ha minimizado los componentes sociales y culturales de las prácticas sexuales, dando cuentas a partir de lo establecido en encuestas por instituciones de salud, demográficas y educativas (Rivas, 1998). No obstante, se concluye la necesidad de una cultura de prevención desde la perspectiva de la salud sexual que logre la equidad de género y los derechos sexuales y reproductivos, mediante una mejor “comprensión de la sexualidad, la reproducción y la adolescencia” (Campero *et al.*, 2013).

Existe la necesidad de comprender los campos y significados de la sexualidad y reproducción en la etapa adolescente, ya no sólo con el enfoque biológico o como preocupación simplificada de la salud materno-infantil que emite juicio y busca imponer una forma de actuar, sino como una reconstrucción sociocultural de la realidad que viven los actores y actrices de un contexto histórico-social específico. Así se logrará comprender por qué se presentan las contradicciones entre “hacer” y “saber hacer” y el “para qué” de las acciones. Por lo tanto, la pregunta de investigación que buscamos contestar es la siguiente: ¿cuáles son los modelos de acuerdo cultural sobre sexualidad en adolescentes del polígono de Oblatos? El objetivo a lograr fue describir los modelos de acuerdo cultural sobre sexualidad en adolescentes de la secundaria y preparatoria del polígono de Oblatos en Guadalajara, México.

Sitio de la investigación: el polígono de Oblatos

La adolescencia y la sexualidad son constructos socioculturales que se han generado a partir del proceso vital de los sujetos. La definición de cada uno de estos conceptos ha sufrido transiciones constantes, debiendo adecuarse al aquí y ahora en que se busca describir las definiciones concretas de cada una, para comprender los significados semánticos que le dan los y las adolescentes, en nuestro caso en el contexto del polígono de Oblatos, un área de la ciudad de Guadalajara, Jalisco, conformada por las colonias Circunvalación Oblatos I y II, Guadalajara Oriente, Oblatos I, II y III, Oblatos Anexo, Río Verde Oblatos, Santa Cecilia I, II y III y Santa Rosa, en las cuales, de acuerdo con el área geoestadística básica (AGEB), la mayoría registran un estrato socioeconómico bajo. Se trata de colonias populares en las cuales la mayoría de los servicios tanto educativos como de salud son públicos (mapa 1).

Las escuelas consideradas para el estudio, y que se tomaron del polígono —reconocido como zona vulnerable a la deserción estudiantil, donde los conflictos sociales se enmarañan dentro y fuera de los planteles escolares y ponen en riesgo el futuro de adolescentes y jóvenes— son la Preparatoria 18 —con mucha demanda, donde asisten chicos y chicas de colonias que no forman parte del polígono— y la Secundaria 61 “Simón Bolívar”, donde asisten mayoritariamente adolescentes pertenecientes al polígono. En esta zona se estima que entre 10 y 25% de la población escolar forma parte de una pandilla, situación por la que la presencia de

Criterios de inclusión para estudiantes "con hijos"

- Ser alumna o alumno del turno vespertino de las instituciones seleccionadas para el estudio.
- Haber completado la papeleta en forma adecuada y sin dejar espacios en blanco.
- Haber registrado en la papeleta tener hijos.
- Que la persona esté de acuerdo en participar en la investigación y se sienta cómoda.

Criterios de exclusión

- Si, una vez seleccionada, la papeleta presenta datos incompletos, según sea el caso, se descarta la participación.
- Si la persona decide no participar en la investigación.

En ambos grupos se contempla la participación de hombres y mujeres en una relación 1:1.

Estrategia operativa

Los investigadores establecieron una ruta crítica para llevar a cabo la parte operativa de la investigación, la cual se dividió en dos etapas: una previa al trabajo de campo y otra durante el mismo. La previa a las entrevistas tuvo como objetivo la planificación de instrumentos operativos: se discutió y estructuró una guía para desarrollar un grupo focal con adolescentes, del cual se obtuvieron preguntas sobre el tema de estudio —desde y para ellos mismos— y el formato de propaganda para reclutar voluntarios en los planteles escolares del área. La etapa de desarrollo planteó como propósito una operación eficiente de los formatos del cuestionario a usar en la investigación, así como obtener la autorización de las autoridades escolares y el consentimiento informado de padres y alumnos para trabajar en las escuelas.

Etapas de trabajo

Previa a la aplicación de entrevistas

1. Pilotaje de preguntas mediante un grupo focal de adolescente habitantes del polígono de Oblatos, formado por muestreo propositivo, sobre sexualidad.
2. A partir de los resultados y cuestionamientos de estos chicos, se ajustan y validan preguntas del cuestionario estructurado.

Desarrollo

1. Solicitud de permisos, autorizaciones y consentimiento de los actores involucrados: autoridades institucionales, escolares, padres de familia y adolescentes participantes.

2. Aplicación de cédula y cuestionario mediante selección al azar de estudiantes en cada escuela:
 - a) De cuestionario estructurado para recabar la información sociodemográfica de los adolescentes participantes.
 - b) De la técnica de las listas libres y, posteriormente —entre dos y tres semanas después—, del sorteo de montones de acuerdo con la antropología cognitiva (Weller, 1984; Rommey *et al.*, 1986), sobre preguntas concretas en el dominio de la sexualidad. Por ejemplo, para listas libres: “¿Dime las razones por las cuales un chavo o chava tienen relaciones sexuales?”. Para sorteo de montones: “Agrupa por su similitud las razones por las cuales un chavo o chava tienen relaciones sexuales” (García, Salcedo y López, 2006; García, Salcedo y Vargas, 2010).
3. Proceso de datos con el apoyo del programa Anthropac para determinar el modelo de conocimiento cultural,² el consenso y grado de conocimiento cultural del modelo³ y su representación multidimensional⁴ (García, Salcedo y López, 2006; García, Salcedo y Vargas, 2010).

Aspectos éticos

La investigación fue autorizada por el Comité Local de Investigación y Ética en Investigación en Salud 1301, con número de registro 13 CI 14039 204 ante la Comisión Federal para la Protección contra Riesgos Sanitarios (Cofepris), desde el Hospital de Especialidades, Centro Médico Nacional de Occidente.

La investigación, previa información, fue aprobada en sesiones especiales por las autoridades escolares, padres de familia y jóvenes participantes.

Antes de iniciar la conversación con cada uno de los estudiantes, se les pidió autorización para grabar con voz, dado que no se puede escribir tan rápido, y esto se usaría para transcribirlo después, evitando colocar todo aquello que comprometera la integridad de las y los participantes.

Además, cada participante otorgó su consentimiento, mediante firma, para las entrevistas, cuestionarios y grabaciones aplicados durante las sesiones, sin utilizar nombres completos ni que comprometieran su integridad.

Las sesiones fueron grabadas y transcritas, realizándose confirmación de la información otorgada a la investigadora por parte de los estudiantes que participa-

² El modelo de conocimiento está dado por los valores modales registrados como respuesta a los ítems expresados.

³ El consenso cultural se obtiene por análisis componencial de los posibles modelos expresados, siendo significativo para consenso aquel que muestre una varianza tres veces mayor que las de los modelos antecedentes. El grado de conocimiento cultural se expresa como promedio y desviación estándar del grupo.

⁴ La representación multidimensional combina en una gráfica las técnicas de clústeres y ajuste de distancias virtuales.

ron; asimismo, se les señaló que se entregaría una copia de la transcripción, en caso de que los participantes la solicitaran en forma personal.

En atención al capítulo 3 del Reglamento de la Ley General de Salud en Materia de Investigación para la Salud, en los casos pertinentes se siguieron las pautas para las investigaciones en menores de edad; además de las autorizaciones tutelares, a todos los participantes se les entregó una carta compromiso por parte de la investigadora acerca del manejo respetuoso y privado de la información recabada durante las sesiones, sin utilizar nombres ni datos que comprometiesen su integridad.

Resultados

Aspectos generales

Se refieren principalmente a la medición del nivel de consenso cultural encontrado en los dos grupos escolares investigados, haciendo un contraste de los valores relacionados para establecer consenso cultural a manera de modelo en los dominios investigados en las preguntas correspondientes.

Para tal efecto, desde el punto de vista cuantitativo se observa que en todos los resultados sobre las preguntas, el número de ítems expresado por el grupo de la preparatoria es consistentemente mayor que el número de expresiones registrado en la secundaria. En algunos casos (preguntas 2-5) alcanza o casi se alcanza a duplicar el número de ítems determinado.

El número de modelos culturales (seis) que se detectaron en los estudiantes de la preparatoria se constituye como un consenso cultural significativo. En cambio, sólo un modelo se evidenció como consenso cultural estadísticamente significativo de los seis explorados en la secundaria.

En cuanto al porcentaje de conocimiento del modelo de consenso cultural expresado, los estudiantes de la preparatoria evidencian uniformemente un porcentaje igual o mayor a 80%, mientras que en la secundaria es menor ($\approx 70\%$).

En el cuadro 1, obsérvese para cada grupo escolar el modelo estructurado⁵ de respuestas (modelo A), donde los ítems con mayor porcentaje de respuesta son expresiones del significado de sexualidad: para los estudiantes de secundaria se puede considerar como un consenso cultural incipiente y general en relación con el modelo cultural de los estudiantes de preparatoria, ya que en los de secundaria son sólo dos ítems mayoritarios: "preferencias" e "identidad"; en cambio, para los preparatorianos, con un modelo de consenso cultural más significativo, fueron cuatro:

⁵ El modelo cultural está constituido por las respuestas o ítems obtenidos y agrupados como respuestas modales —más frecuentes—, y confirmado estadísticamente por incluir la mayor parte de la varianza entre los otros posibles modelos (B y C) que no se incluyen estructuralmente; sin embargo, si se calcula su varianza, al dividirse una sobre otra nos ofrece la *razón* —de variabilidad—, la cual, si es mayor o igual a 3, se considera significativa ($p < 0.05$), y por lo tanto el modelo tiene consenso cultural.

Cuadro 1. Pregunta: “Dime todo lo que significa ‘sexualidad’ para los y las adolescentes”

Secundaria			Preparatoria		
Lugar	Ítem	%	Lugar	Ítem	%
1	Preferencias	50	1	Coito	40
2	Identidad	33	2	Sexo	30
11	No sé	17	3	Identidad	20
11	Coito	17	4	Relación	20
11	Reproducción	17	15	Preferencias carácter	10
11	Cuerpo	17	15	Cuerpo	10
11	Género	17	15	Sexual	10
11	Sentir cuerpo	17	15	Multifactorial	10
11	Conciencia	17	15	Género	10
11	Pensar sólo en eso	17	15	Pluralidad	10
11	No saber el significado	17	15	Placer	10
			15	Amor	10
			15	Entrega	10
			15	Intimidad	10
Modelo	Varianza	Razón	Modelo	Varianza	Razón*
A	3.271	8.993*	A	6.765	22.325
B	0.364		B	0.303	
C	-		C		
*p<0.05			*p< 0.05		
Conocimiento del modelo: 71% ± 17%			Conocimiento del modelo: 82% ± 8%		

* Razón de variabilidad (varianza del modelo A / varianza del modelo B).

“coito”, “sexo”, “relación” e “identidad”, con mayor promedio y menor dispersión (desviación estándar) en su porcentaje de conocimiento compartido.

En el cuadro 2, nótese, en cuanto a las “razones” para tener relaciones sexuales, la inexistencia de un consenso en las respuestas de los estudiantes de secundaria, y cómo en los de preparatoria ya se observa un modelo de consenso en torno a cuatro ítems, siendo el de mayor relevancia “experimentar”, que abarcó 50% de las respuestas, así como un promedio de conocimiento mayor y una dispersión menor.

Cuadro 2. Pregunta: “Dime todas las razones por las que las personas de tu edad tienen relaciones sexuales”

Secundaria			Preparatoria		
Lugar	Ítem	%	Lugar	Ítem	%
1	No sé	17	1	Experimentar	50
1	Querer	17	2	Influencia	30
1	Gustar	17	2	Calentura	30
1	Atracción física	17	2	Amor	30
1	Atracción sentimental	17	17	Moda	10
1	Calentura	17	17	Compromiso	10
1	Presión social	17	17	Desinformación	10
1	Experimentar	17	17	Conocer	10
1	Pubertad	17	17	Sin razón	10
			17	Hormonal	10
			17	Principal	10
			17	Esperar	10
			17	Gustar	10
			17	Placer	10
			17	Diversión	10
			17	Validación	10
			17	Pertenecer	10
Modelo	Varianza	Razón	Modelo	Varianza	Razón
A	3.085	-	A	6.671	17.292
B			B	0.386	1.451
C	-		C		
*p>0.05			*p< 0.05		
Conocimiento del modelo: 70% ± 11%			Conocimiento del modelo: 81% ± 7%		

* Razón de variabilidad.

Sobre las razones que tienen las jovencitas para tener relaciones sexuales, en el cuadro 3 se muestra cómo en la secundaria no existe consenso en cuanto a las siete respuestas, por tener igual porcentaje de respuesta; en contraste, el modelo de consenso cultural evidenciado en preparatoria muestra tres ítems con un mayor por-

Cuadro 3. Pregunta: “Dime todas las razones por las que las chavas de tu edad tienen relaciones sexuales”

Secundaria			Preparatoria		
Lugar	Ítem	% de respuesta	Lugar	Ítem	% de respuesta
1	Dejadas	17	1	Amor	30
1	Da igual	17	2	Experimentar	20
1	Varia	17	3	Validación	20
1	No sabe	17	16	Consejos	10
1	Atracción física	17	16	Influencia	10
1	Con novio	17	16	Entrega	10
1	Abstinencia	17	16	Calentura	10
			16	Casamiento	10
			16	Enamorada	10
			16	Ciegan	10
			16	Virginidad	10
			16	Religión	10
			16	Compromiso	10
			16	Sentimientos	10
			16	Sensibilidad	10
			16	Recatadas	10

Modelo	Varianza	Razón	Modelo	Varianza	Razón
A	3.080		A	7.076	25.639
B			B	0.276	1.674
C	-		C	0.165	
*p>0.05			*p< 0.05		
Conocimiento del modelo: 71% ± 11%			Conocimiento del modelo: 96% ± 8%		

* Razón de variabilidad.

centaje de respuesta (30 y 20%), un modelo cultural al que se agregan 13 ítems más, con un alto nivel de conocimiento cultural.

El cuadro 4 muestra, para el caso de los varones, las respuestas sobre las razones para tener relaciones sexuales, y en secundaria se observa falta de consenso; en preparatoria hay un modelo cultural de un solo ítem predominante —por el cuerpo—, junto con 14 diferentes, pero de igual peso porcentual.

Cuadro 4. Pregunta: “Dime todas las razones por las que los chavos de tu edad tienen relaciones sexuales”

Secundaria			Preparatoria		
Lugar	Ítem	% de respuesta	Lugar	Ítem	% de respuesta
1	Tocar	17	1	Por el cuerpo	30
1	Dejados	17	15	Poder	10
1	Sin respuesta	17	15	Presumir	10
1	Diferencias	17	15	Triunfo	10
1	Atracción física	17	15	Récord	10
1	Presumido	17	15	Calentura	10
1	Competencia	17	15	Variedad	10
1	Prueba de amor	17	15	Facilidad	10
			15	Machismo	10
			15	Pertenecer	10
			15	Por pensar sólo eso	10
			15	Curiosidad	10
			15	Sin riesgos	10
			15	Da igual	10
			15	Compromiso	10
Modelo	Varianza	Razón	Modelo	Varianza	Razón
A	3.102	-	A	7.176	18.552
B			B	0.387	
C	-		C		
*p>0.05			*p< 0.05		
Conocimiento del modelo: 71% ± 11%			Conocimiento del modelo: 84% ± 8%		

* Razón de variabilidad.

Sobre el significado de la primera relación sexual para la mujer, el cuadro 5 evidencia, a nivel secundaria, disenso en torno a 11 ítems, y un promedio de conocimiento sobre el dominio con alta dispersión. En el caso de la preparatoria, se observa consenso con un modelo cultural significativo, con predominio porcentual de dos ítems predominantes —“amor” y “presión”— y 18 ítems agregados de baja magnitud porcentual, así como un alto promedio de conocimiento, con baja dispersión.

Cuadro 5. Pregunta: “Enlista todo lo que significa la primera relación sexual para una chava”

Secundaria			Preparatoria		
Lugar	Ítem	%	Lugar	Ítem	%
1	No sé	17	1	Amor	30
1	Se quieren	17	2	Presión	20
1	Amor	17	20	Importante	10
1	Conocer	17	20	Curiosidad	10
1	Experimentar	17	20	Entrega	10
1	Bonita experiencia	17	20	Saber	10
1	Algo bonito	17	20	Aconsejar	10
1	Te quieren	17	20	Preocupación	10
1	Segura	17	20	Embarazo	10
1	Confianza	17	20	Feliz	10
1	Relación fija	17	20	Gran amor	10
			20	Falta de cariño	10
			20	Elegido	10
			20	Ilusión	10
			20	Emoción	10
			20	Sueño	10
			20	Bonito	10
			20	Lo mejor	10
			20	Memoria	10
			20	Plurisentimientos	10
			20	Sentimental	10
Modelo	Varianza	Razón	Modelo	Varianza	Razón
A	3.474		A	7.046	95.8
B			B	0.214	97.7
C	-		C	0.096	
*p>0.05			*p< 0.05		
Conocimiento del modelo: 75% ± 14%			Conocimiento del modelo: 96% ± 4%		

* Razón de variabilidad.

Cuadro 6. Pregunta: “Enlista todo lo que significa la primera relación sexual para un chavo”

Secundaria			Preparatoria		
Lugar	Ítem	%	Lugar	Ítem	%
1	No se	17	1	Amor	20
1	Se quieren	17	1	Machismo	20
1	Amor	17	1	Presumir	20
1	Un rato	17	12	Tranquilidad	10
1	Nuevo	17	12	Juego	10
1	Experimentar	17	12	Sin preocupación	10
1	Bonita experiencia	17	12	Facilidad	10
1	Bonito	17	12	Sobrevivir	10
1	Te quieren	17	12	Aconsejar	10
1	Esta guapa	17	12	Gran amor	10
1	Solo hacer	17	12	Madurez	10
1	Persona indicada	17	12	Hombría	
			12	Calentura	10
				Sin razón	10
			12	Galán	10
			12	Realización	10

Modelo	Varianza	Razón	Modelo	Varianza	Razón
A	3.660	1.684	A	7.252	30.324
B	2.173		B	0.237	1.326
C	-		C	0.179	
*p>0.05			*p< 0.05		
Conocimiento del modelo: 77% ± 15%			Conocimiento del modelo: 85% ± 8%		

* Razón de variabilidad.

El cuadro 6 muestra las respuestas sobre el significado de la primera relación sexual en varones. Nótese cómo en secundaria no hay consenso respecto a los 11 ítems mencionados y la dispersión del promedio de conocimiento, a diferencia de los jóvenes de preparatoria, donde hay consenso con un modelo con tres ítems de respuesta mayoritaria y 12 ítems más de similar valor.

Discusión

El trabajo realizado⁶ abona a la representatividad del conocimiento cultural registrado en los adolescentes investigados pertenecientes a la Secundaria 61 y la Preparatoria 18 del polígono de Oblatos, zona que en un estudio municipal realizado en 2015 detectó que en las escuelas de ese sector existe una mayor deserción escolar —tres de cada 10 estudiantes de secundaria— frente a otras zonas del municipio de Guadalajara.

Los resultados obtenidos están limitados por un dominio cultural relativo a los ítems y respuestas registradas, donde se observan, para ese periodo escolar transicional, inferencias cuantitativas a favor de los alumnos de la preparatoria, quienes mencionan un mayor número de ítems de respuestas de su acervo cognitivo en las preguntas formuladas, evidenciando además modelos de consenso estructurados⁷ para cada cuestión, lo cual implica una importante actividad de acuerdo cultural.

Lo anterior refuerza la importancia de la adolescencia como hito de intensidad vital que ocurre en un breve periodo de tiempo complejo, fruto de una “libre” cotidianidad vivida,⁸ del cambio de nivel de escolaridad y otros factores bio-psicológicos, en un contexto de comunicación, acuerdo cultural, experiencia y prácticas generacionales. En nuestro caso, esto no sólo se refleja como crecimiento cognitivo, sino también con la adquisición de significados que orientan la actuación social de los jóvenes estudiados, mediante el acuerdo compartido de modelos culturales significativos.

Percibimos esta falta de consenso cultural en los estudiantes de secundaria, al observar durante las entrevistas pautas de comunicación; al responder las preguntas con vergüenza, desconcierto y cierta incomodidad, y con un lenguaje corporal donde se notaba un desvío constante de la mirada, sonrisas incontrolables y nerviosismo, es decir, el uso de gestos de inseguridad en forma más inconsciente que consciente, posiblemente porque en su acervo cognitivo los contenidos educativos más tratados en los planteles de instrucción secundaria se refieren de manera parcial a la salud sexual y reproductiva, pero no a los derechos ni a las relaciones. Tal situación nos lleva a considerar garantizar la integralidad, homogeneidad y continuidad de los contenidos de educación sexual integral (Rojas *et al.*, 2017).

En cuanto a la primera pregunta sobre el significado de la sexualidad, se observa que en el paso de secundaria a preparatoria el incremento es cuali-cuantitativo, y se compone de conceptos abstractos —relativos a preferencias e identidad—, a

⁶ Estudio efectuado con técnicas de selección azarada, con recolección estructurada de datos y un tamaño de la muestra, que de acuerdo con Weller (1984) permite 80% de potencia y 95% de confiabilidad en los datos obtenidos para grupos con conocimiento de modelos culturales iguales o superiores a 50 por ciento.

⁷ Desde el punto de vista de la teoría del consenso, se considera la existencia de un modelo cultural cuando existe para una estructura de ítems de respuesta una razón de variabilidad igual o mayor a 3, como se presenta en los cuadros de resultados correspondientes a los estudiantes de preparatoria.

⁸ Relativa o absolutamente fuera del influencia directa de una figura materna que juega un rol comunicativo importante —aun en varones—, además de que transmite valores e impone límites (Martell *et al.*, 2018).

conceptos concretos como coito y cuerpo, desapareciendo las expresiones de ignorancia. Se transita y se conforma un modelo de conocimiento cultural con elementos “ciertos”, mayoritariamente de carácter idealista o romántico, que expresan una sexualidad multifacética, más compartida y con menor variabilidad, como pasó en la preparatoria. Al igual que Martell *et al.* (2018), encontramos diferencias en sexos en cuanto a compromiso y afectividad, notándose, en forma similar, que no existe en el esquema cognitivo de los adolescentes estudiados el embarazo como expresión concreta.

En cuanto a la segunda pregunta —“razones para tener relaciones sexuales”—, nótese que el ítem “experimentar” pasa de 17% en secundaria a 50% en preparatoria, acompañado de “calentura”, “amor” e “influencia”. Estos ítems indican, por un lado, la búsqueda de la experiencia, y por el otro, justificación biológica, psicológica y social de dicha experiencia. El modelo sugiere el ideal de lograr una vida sexual activa, matizada por la afectividad, y el placer (Martell *et al.*, 2018), sin compromiso, lo cual conecta con el perfil de riesgo que se distingue por el inicio temprano de relaciones sexuales, la falta de planificación de su primer encuentro, y la falta de uso de preservativo señalada por Robles *et al.* (2017).

La tercera y la cuarta preguntas, acerca de las razones para tener relaciones sexuales, hace una alusión directa al género, donde se observa que, en comparación con los hombres, las mujeres presentan un mayor número de ítems registrados —sobre todo en bachillerato—: una fuerte razón de variabilidad para su principal modelo de consenso, con un conocimiento del mismo, cercano a 100%, situación que indica una mayor eficiencia en la consolidación del tipo de conocimiento cultural que alude la pregunta, y que evidencia diferentes elementos cualitativos.

Asimismo, el contenido de los ítems es diferente. En el caso de las mujeres, en el paso de la secundaria a preparatoria aparecen como principales ítems los que se aluden desde su subjetividad, como “amor”, “experimentar” y “validación”; en cambio, los varones —sobre todo de preparatoria— manifiestan una sexualidad cosificada como logro personal. En ambos casos prevalece el sentido común, que de acuerdo con Pacheco (2016) será usado para asignarles de manera individual la culpa y la responsabilidad del “cognitivamente excluido embarazo”, facilitando a nivel institucional el enfoque patriarcal, que en el contexto educativo provoca su exclusión y consecuente deserción, y en el sector salud, su aplicación como dispositivo de control y punición.

Las preguntas quinta y sexta evidencian un patrón cuantitativo similar a las respuestas de las cuestiones anteriores, donde el género femenino plantea, a manera de contestación, más respuestas al contexto patriarcal; es decir, un modelo de mayor consenso y con mayor conocimiento solidariamente compartido que los varones. En las jóvenes de preparatoria, aunque el amor juega un papel importante en el significado, es seguido por “la presión” —obviamente de la cultura hegemó-

nica—, y aunque en los varones también se significa “el amor”, éste coexiste con el “machismo” y “presumir”.

Consideraciones finales

En suma, el estudio evidencia cómo se desarrollan cambios culturales en el sentido cuantitativo y cualitativo entre los adolescentes de secundaria y de bachillerato, y cómo en ese periodo se estructuran modelos de consenso cultural, dentro de los dominios culturales analizados, que indudablemente no sólo marcarán su comprensión, sino también orientarán su acción cotidiana en el área de la sexualidad.

Los resultados muestran la incipiente y vulnerable estructuración de la salud sexual y reproductiva en adolescentes, donde además se evidencia el peso de las desigualdades y contextos sociales, que de acuerdo con Sosa y Qualembert (2018) restringen oportunidades y el acceso a proyectos alternos a la conyugalidad y maternidad a edades tempranas, sobre todo entre mujeres adolescentes, donde se profundizan las brechas de marginalidad e inequidad en su seguridad social (Laureano *et al.*, 2016). Afrontar el embarazo adolescente en función de sus complejas repercusiones —sobre todo en las jovencitas—, como son la deserción escolar, el abandono de la pareja, el rechazo de los padres, salir del hogar a una vida difícil e inestable —donde el difícil empleo se ve influido por el cuidado del bebé (Carrillo y Manzanero, 2018)—, el incremento de enfermedades de transmisión sexual y las relaciones abusivas (Zamudio *et al.*, 2018), entre otros aspectos, nos plantean la necesidad de continuar investigando, mediante diversas perspectivas intra e interdisciplinarias, para profundizar en esta temática y sugerir políticas comprensivas eficaces.

Referencias bibliográficas

- Aberastury, Arminda, y Mauricio Knobel (1997), *La adolescencia normal*, Buenos Aires, Paidós.
- Arias, Rosario, y Carlos Aramburú (1999), *Uno empieza a alucinar... Percepciones de los jóvenes sobre sexualidad, embarazo y acceso a los servicios de salud: Lima, Cusco e Iquitos*, Lima, Redess Jóvenes.
- Campero Cuenca, Lourdes *et al.* (2013), “Salud sexual y reproductiva de los adolescentes en México: evidencias y propuestas”, *Gaceta Médica de México*, vol. 149, núm. 3, pp. 299-307.
- Carrillo Soto, Janette, y Daniel Manzanero Rodríguez (2018), “Identificación de factores de riesgo y perspectivas de las adolescentes respecto al embarazo, sexualidad y anticoncepción”, *Journal of Negative and No Positive Results*, vol. 3, núm. 4, pp. 268-278.
- García de Alba, Javier, Ana Leticia Salcedo Rocha, y Berenice López Coutiño (2006), “Una aproximación al conocimiento cultural de la diabetes *mellitus* tipo 2 en el occidente de México”, *Desacatos*, núm. 21, mayo-agosto, pp. 97-108.

- García de Alba, Javier, Ana Leticia Salcedo Rocha, y Luis Alberto Vargas Guadarrama (2010), "Conocimiento compartido sobre las causas de la presión arterial alta, en tres grupos de diferente edad de Guadalajara, Jalisco, México", *Espiral. Estudios sobre Estado y Sociedad*, vol. 16, núm. 48, pp. 181-204.
- Goodenough, Ward (1957), "Cultural Anthropology and Linguistics", en Paul L. Garvin (Hg.), *Report of the Seventh Annual Round Table Meeting on Linguistics and Language Study*, Washington, D.C., Georgetown University (Monograph Series on Language and Linguistics, 9), pp. 167-173.
- Gobierno del Estado de Puebla (2015), "Grupo Interinstitucional. Estrategia para la prevención del embarazo en adolescentes en el estado de Puebla", Puebla, GIPEA, p. 126, recuperado de: <https://www.gob.mx/cms/uploads/attachment/file/317700/Puebla_Informe_GEPEA.PDF>, consultada el 26 de septiembre de 2018.
- Holland, Dorothy, y Naomi Quinn (1987), *Cultural Models in Language and Thought*, Cambridge, Cambridge University Press.
- Lagrange, H., y B. Lhomond (1997), "L'entrée dans la sexualité. Le comportement des jeunes dans le contexte du sida", *Population. Année*, vol. 52, núm. 6, pp. 1539-1548.
- Laureano, Jorge *et al.* (2016), "Embarazo en adolescentes de Jalisco, México: una mirada desde la marginalidad social", *Revista Peruana de Ginecología y Obstetricia*, vol. 62, núm. 3, pp. 211-220.
- "Ley de las y los Jóvenes del Distrito Federal" (2000), *Gaceta Oficial del Distrito Federal*, México, 25 de julio.
- Marcia, James (1980), "Identity in Adolescence", en J. Adelson (ed.), *Handbook of Adolescent Psychology*, Nueva York, Wiley.
- Margulis, Mario (2003), *Juventud, cultura y sexualidad: la dimensión cultural en la efectividad y sexualidad de los jóvenes de Buenos Aires*, Buenos Aires, Biblos.
- Martell Martínez, Norma Georgina *et al.* (2018), "La sexualidad en adolescentes desde la teoría de las representaciones sociales", *Psicología y Salud*, vol. 28, núm. 1, pp. 15-24.
- Muñoz-Aguirre, Christian (2006), "Cambio demográfico y desarrollo social de los jóvenes", en *La Situación Demográfica en México*, México, Consejo Nacional de Población.
- Papalia, Diane E., y Sally Olds (1997), *Desarrollo humano*, Santafé de Bogotá, McGraw-Hill.
- Pacheco Sánchez, Carlos Iván (2016), "Embarazo en menores de quince años: los motivos y la redefinición del curso de vida", *Salud Pública de México*, vol. 56, núm. 1, pp. 56-61.
- Rojas, Rosalba *et al.* (2017), "Educación sexual integral: cobertura, homogeneidad, integralidad y continuidad en escuelas de México", *Salud Pública de México*, vol. 59, núm. 1, pp. 19-27.

- Rivas Zivy, Marta (1998), "Valores, creencias y significaciones de la sexualidad femenina. Una reflexión indispensable para la comprensión de las prácticas sexuales", en Ivonne Szasz y Susana Lerner, *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*, México, El Colegio de México, pp. 107-136.
- Romney, Kimball, William Batchelder, y Susan Weller (1986), "Recent Applications of Cultural Consensus Theory", *American Behavioral Scientist*, vol. 31, núm. 2, pp. 163-177.
- Salcedo Rocha, Ana Leticia (2000), "La experiencia del embarazo y su atención en adolescentes de estratos medio, popular y marginal", en Claudio Stern y Carlos Javier Echarri, *Salud reproductiva y sociedad. Resultados de investigación*, México, El Colegio de México, pp. 199-231.
- (2003), "La vivencia del embarazo en la mujer adolescente: significados y prácticas de atención en tres estratos socioeconómicos de Guadalajara", Guadalajara, CIESAS.
- Sannutti, Ángela (1995), "Adolescencia de padres e hijos", *Criterio Digital*, año LXVIII, núm. 2156, pp. 305.
- Sapir, Edward (1924), "Language: An Introduction to the Study of the Speech", San Diego, Harcourt Brace & Company, cap. 1, pp. 1-4, 11, recuperado de: <<http://newlearningonline.com/literacies/chapter-1/edward-sapir-on-differences>>, consultada el 20 de febrero de 2018.
- Sosa Sánchez, Itzel Adriana, e Ian Ariel Qualemborg (2018), "Embarazo adolescente, desigualdad social y salud sexual y reproductiva según condición de indigenismo en México", *XI Semana Internacional de la Estadística y la Probabilidad*, Puebla, Facultad de Ciencias Físico Matemáticas-BUAP, 2018.
- Szasz, Ivonne (1998), "Sexualidad y género: algunas experiencias de investigación en México", *Debate Feminista*, núm. 18, pp. 77-104.
- Ubillos, Silvia, y Esperanza Navarro (2004), "Adolescencia y educación sexual", en Itziar Fernández Sedano *et al.*, en *Psicología Social, Cultura y Educación*, Pearson Educación/Asociación Mexicana de Salud Sexual, pp. 1-35.
- Weller, Susan (1984), "Cross-Cultural Concepts of Illness: Variation and Validation", *American Anthropologist*, vol. 86, núm. 2, pp. 341-351, recuperado de: <<https://doi.org/10.1525/aa.1984.86.2.02a00090>>, consultada el 26 de septiembre de 2018.
- Zamudio Raya, César *et al.* (2018), "Perfil epidemiológico de adolescentes embarazadas adscritas a una unidad de medicina familiar en Morelia, Michoacán, México", *Atención Familiar*, vol. 25, núm. 2, pp. 4-8.

 **Reseñas**

La dominación masculina

Pierre Bordieu*

Marian Ferrara
Centro de Estudios Sociológicos-El Colegio de México

La libertad consciente del agente o la eternización de lo arbitrario

Lo que en la historia aparece como “eterno”, en realidad es el producto de un trabajo de eternización que incumbe a unas instituciones interconectadas — Iglesia, familia, Estado, escuela—. Recordar esto es, en efecto, devolver a la acción histórica la relación entre los sexos que la visión naturalista y esencialista les niega, y que no es lo mismo que decir que se intenta detener la historia y les quita a los sujetos en cuestión su papel de agentes —históricos— (Bourdieu, 2000). Así, Pierre Bourdieu denomina violencia simbólica a la “sumisión paradójica que es una violencia amortiguada, insensible e —invisible— para sus propias víctimas, que se ejerce, esencialmente, a través de los caminos puramente simbólicos de la comunicación y el (des)conocimiento del reconocimiento o el sentimiento” (Bourdieu, 2000: 49).

Este principio simbólico, explica el autor, es ejercido por el dominador y admitido por el dominado. La dominación masculina posee varias dimensiones e intensidades; una de ellas es, justamente, la violencia simbólica, donde los dominados llegan a tener una autoapreciación subestimada que, en efecto, deriva en que es completamente ilusorio creer que la violencia simbólica puede vencerse a fuerza de voluntarismo y conciencia, pues ésta se halla profundamente inscrita en lo más íntimo de los cuerpos en forma de disposiciones (Bourdieu, 2000). Así, las inclinaciones “sumisas” son el producto de unas estructuras “objetivas”, las cuales deben su eficacia a las inclinaciones que ellas mismas desencadenan y que contribuyen a su reproducción.

Por eso el autor arguye que sólo podría darse una transformación radical de las condiciones sociales de producción de las inclinaciones que llevan a los dominados a adoptar sobre los dominadores, y acerca de ellos, un punto de vista idéntico al de los dominadores. Por tal motivo la violencia simbólica es un acto de conocimiento

* Pierre Bourdieu, *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama, 2000.

práctico; así, las inclinaciones-*habitus* son inseparables de las estructuras que las producen y las reproducen. Y reproducir los “agentes” es reproducir las categorías que organizan el mundo social; es decir, el capital simbólico y, por lo tanto, unos poderes y unos derechos duraderos de unos sobre otros (Bourdieu, 2000). Esto sucede en las prácticas rituales, ya sea de la sociedad cabilia con que trabajó el autor, con el grupo de Bloomsbury en Inglaterra o con el grupo de la esquina de trabajadoras sexuales en Iztapalapa, en la Ciudad de México. La violencia simbólica puede darse así en diversas sociedades y en los diferentes “campos” de acción en que estamos inmersos los agentes sociales.

En términos de una reflexión a partir del libro de Bourdieu, que nos despegue un poco de su estudio de la sociedad cabilia y se aterrice en condiciones sociales más asequibles, agregaría que lo heteronormativo cisgénero como un orden social hegemónico de la relación entre los sexos, anula cualquier otro tipo de socialización entre los sexos, juzgándola de relaciones o posiciones “antinaturales”. Es decir, se tiene la certeza (in)consciente de que las relaciones heteronormadas cisgénero son eternas naturalizaciones, cuando en realidad no son más que el producto y reproducible de la conformación estructural que condiciona el orden de la acción social. El género y las relaciones desiguales que nacen de él son un producto procesual histórico. Así, entender la propuesta bourdieana de historizar los problemas sociales sería comprender el cambio de tuerca de la falsa oposición entre el subjetivismo y el objetivismo; asimismo, también sería de suma importancia superar el cambio del estructuralismo al posestructuralismo y el salto de lo sincrónico a lo diacrónico, respectivamente, donde, por un lado, sería mirar al agente desde un posicionamiento diacrónico, donde “el proceso” o la evolución del mismo en el tiempo es de suma importancia y rompe con el paradigma de la lógica metafísica dicotómica que habla de un principio de identidad totalizador y unificador del sujeto, donde si A es A , entonces no puede ser B , la cual es una lógica exhaustiva y excluyente; por el otro, se tiene que problematizar acerca de los efectos de radicalizar esta postura posestructuralista y perder de vista los procesos no sólo de las experiencias singulares, sino que efectivamente existen estructuras históricas que condicionan hasta los —en apariencia— deseos más individuales.

Entonces, hablar de violencia simbólica no se reduce en exclusiva a hablar de relaciones de poder en términos de género, sino que este argumento puede traer consigo el apellido que queramos utilizar: dominación racial, dominación étnica, dominación económica, etc. Y esto, en términos analíticos, puede visibilizarse en un excedente de reconocimiento del otro, que marca hondamente una desigualdad exacerbada de condiciones: hombres-mujeres-desviados, judíos-cristianos-musulmanes, ricos-pobres, norte global-sur global... al infinito, donde ese excedente de reconocimiento tiende a generar una desigualdad exacerbada con base en diferencias a veces catastróficas.

En resumen, la violencia simbólica se trata de una doble dominación altamente difícil de comprender, pues se ejerce a través de presiones “objetivas”; por ejemplo, espacios sociales donde las mujeres no están representadas ni presentadas, y si lo están, lo hacen siempre en una posición inferior. Y estas estructuras “objetivas” —en tanto normalizadas por un proceso histórico específico— tienen un principio de división que se convierte en el principio de la visión del mundo hegemónico, a la vez que estos principios estructurales también se incorporan a la psique bajo formas de pares opuestos exhaustivos y excluyentes entre sí. Y la incorporación histórica de esto hace parecer que es algo dado; se convierte en algo naturalizado, donde fácilmente se puede culpar a la víctima de su condición de dominado, a saber: si bien este tipo de violencia se ejerce con la complicidad de la víctima, el autor hace hincapié en que el sentido de la palabra “complicidad” no refiere a un sentido moral, sino a una colaboración del cuerpo en tanto que es una estructura incorporada. Por este motivo la dominación, en su nivel simbólico, funciona justo porque el dominado no es consciente de ser dominado.

Por último, es importante tener en cuenta que esta violencia se “absorbe” a través de la comunicación —lenguaje—, del (des)conocimiento o del sentimiento; he ahí su dificultad de identificación y el reto del cambio. Este punto se podría concatenar con la noción de la reflexividad del agente social sobre su propia existencia, y a partir del pequeño margen de libertad condicionada con que se cuenta para intentar modificar su previa incorporación de las estructuras objetivas expresadas en estructuras subjetivas; es decir, concatenar la noción de la agencia social como una serie de actos subversivos, revolucionarios, plenamente conscientes, resultaría complicado bajo la lógica de un análisis bourdieano en torno a la dominación expresada en un nivel de violencia simbólica.

Si bien podría tacharse al sociólogo de determinista y pesimista, también podría negociarse su postura en tanto ese margen de libertad condicionada del agente social que analiza la participación del sujeto que, en primer lugar, no forma parte de tradiciones, culturas, sociedades no occidentales ni liberales (Mahmood, 2008). En segundo lugar, podría ampliarse la noción de agente en tanto sujeto que lleva a cabo actos y acciones en su devenir cotidiano, que no precisamente son realizados en forma consciente, reflexiva, y esto no lo subestima, pues sin esa pequeña franja de libertad a los ojos de aquellos sujetos que se denominan conscientes y revolucionarios, sería imposible comprender cómo algunas acciones pueden tener “agencia” si no están “rebelándose” de lleno contra la relación de dominación. Sería tan limitada una postura determinista que muchas veces se le adjudica tanto a Bourdieu como a Butler, así como una postura completamente libertaria de la agencia social.

Para abonar un poco más a la reseña que aquí presentamos, me gustaría poner a Butler en diálogo con Bourdieu, pues si bien muchas veces se han antepues-

to como autores sin conciliación, contraria a esa lectura me parece que rescatar los trabajos de esta autora en torno a la "precariedad" se puede relacionar muy bien con el concepto de "violencia simbólica" de Bourdieu, ya que podemos entenderla, en su sentido más básico, como el resultado de las relaciones de poder que se generan en los procesos prácticos de la violencia simbólica. Así, la precariedad en Butler se relaciona directamente con los términos del poder, con las relaciones de dominación, con quien o quienes definen en la estructura social quién puede ser un sujeto, quién puede ser un sujeto legible, un sujeto reconocido, un sujeto integrado, esto bajo diversos niveles de análisis, ya sea en política, en ley o, más aún, en el reconocimiento de la existencia misma como un valor máximo. En términos de reconocimiento y legibilidad, no se puede hablar de un "yo", porque esto siempre está condicionado a una relación, a un otro, a un "nosotros"; el ser legible tiene que ver con la presentación a un público.

Esa legibilidad es la condición para socialización, en tanto nuestro *performance* sea legible; entonces reconocidos, en tanto no, entonces suprimidos y precarios. Si no cumplimos con la reproducción "performativa" de la norma, entonces sujetos condicionados para vivir en forma precaria, expuestos, sin derechos. Para la autora, "la reproducción de las normas de género en la vida ordinaria es una negociación con las formas del poder que condicionan a aquéllos cuyas vidas serán más agradables de vivir y a aquéllos cuyas vidas lo serán menos o, simplemente, insostenibles" (Butler, 2009: 333).

Asimismo, en tanto que las normas actúan sobre nosotros antes de que tengamos la posibilidad siquiera de actuar, y que al actuar reproducimos las normas que actúan sobre nosotros, ya sea en formas nuevas e inesperadas, esto siempre es de facto relacional a las normas que nos preceden y que nos exceden, a saber: no podemos entendernos como sujetos soberanos y autónomos por más que nuestras actuaciones sean reflexivas y conscientemente subversivas, pues incluso esas actuaciones están interrelacionadas con "una serie de normas históricas que convergen hacia el lugar de nuestra personalidad corporizada y que permite algunas posibilidades de actuación" (Butler, 2009: 334).

Agregaría que estas posibilidades de actuación no sólo se ligan a ciertos sujetos, sino que, justamente, en tanto sujetos precarios, las condiciones posibilitan ciertas actuaciones reflexivas o no, que parecerán atípicas o, por el contrario, en tanto sujetos no precarios se posibilitan las condiciones de actuaciones consciente, subversivas si se quiere, de una nueva forma performativa. No obstante, no podría entenderse esta actuación "nueva", ya sea que provenga desde la precariedad o no, sin la relación que tiene con las normas previas de existencia.

De ahí que los análisis y reflexiones en torno a la dimensión simbólica de la dominación sean tan importantes, que leer bien la propuesta bourdieana, no como un destino determinista, sino como una realidad manifiesta en uno o mil casos de lo

posible, ayude, en primer lugar, a comprender cómo es que se forjan esas relaciones de dominación; en segundo lugar, a conocer cómo es que se llega a naturalizarlas y normalizarlas —y con esto a incorporarlas (in)conscientemente— para, en tercer lugar, tener un piso más firme para modificarlas, a partir de ese margen de acción libre delimitada y condicionada a disposiciones afectivas de existencia incorporadas o, en palabras del propio autor, “hay que hacer lo posible para que sea obligado” que la relación entre dominador y dominado sea menos desigual, menos violenta, menos cruenta hasta que, quizá, un día la división desaparezca.

Referencias bibliográficas

- Bourdieu, Pierre (2000), *La dominación masculina*, Barcelona, Anagrama.
- Butler, J. (2009), *Performatividad, precariedad y políticas sexuales*, Madrid, AIBR-Universidad Complutense de Madrid.
- Mahmood, S. (2008), “Teoría feminista y el agente social dócil: algunas reflexiones sobre el renacimiento islámico en Egipto”, en L. Suárez y R. Hernández, *Descolonizando el feminismo: teorías y prácticas desde los márgenes*, Madrid, Cátedra.

Aportes para comprender las dimensiones socioculturales y políticas de la sexualidad en Yucatán

Rocío Quintal López e Iván Franco Cáceres*

Rocío Quintal López
Estudios de la Mujer y Relaciones de Género-
Universidad Autónoma de Yucatán

Iván Franco Cáceres
Centro INAH Yucatán

Introducción

En el libro reseñado aquí, sus autores sostenemos que, si reflexionamos acerca de los procesos que posibilitan una plena apropiación y ejercicio de la sexualidad y, más específicamente, acerca de los derechos sexuales, es necesario no perder de vista que dicho ejercicio no sólo depende de decisiones individuales, sino que entran en juego condicionantes sociales, legitimaciones institucionales, así como formalizaciones legales sobre los temas asociados con estos derechos. Es decir, los procesos de apropiación y ejercicio de derechos no sólo tienen que ver con cuestiones internas y de voluntad individual, sino que su reconocimiento y ejercicio depende también con lo que Correa y Petchesky (2001) llaman “condiciones de posibilidad” (*enabling conditions*).

Las condiciones de posibilidad relacionadas con el proceso de apropiación y ejercicio de la sexualidad y los derechos sexuales pueden dividirse en dos grandes campos de análisis. El primero podría denominarse “condiciones culturales, políticas y simbólicas de posibilidad”, incluiría el conjunto de prácticas, creencias, valores, normas, premisas de género, marcos normativos y la aplicación de los principios de igualdad y diversidad que regulan y disciplinan la experiencia y el comportamiento de hombres y mujeres frente al ejercicio de su reproducción y sexualidad dentro

* Rocío Quintal López e Iván Franco Cáceres, *Aportes para comprender las dimensiones socioculturales y políticas de la sexualidad en Yucatán*, México, Universidad Autónoma de Yucatán, 2017.

de un contexto determinado. Otro puede nombrarse como “condiciones materiales de posibilidad”, el cual contempla factores materiales e infraestructurales como acceso a medios de transporte público, el cuidado de los hijos, subsidios financieros o apoyos para los ingresos, servicios de salud integral accesibles, humanos y bien provistos de personal. Ambos espacios se entrecruzan en la práctica diaria (Rivas y Amuchástegui, 1999).

En el preámbulo se establece la perspectiva en torno a la sexualidad y los derechos sexuales, desde el cual nos posicionamos como autores para preguntarnos si en el contexto yucateco existen o no las condiciones de posibilidad materiales y simbólicas para la apropiación y el ejercicio de una sexualidad libre, plena e informada. En caso negativo, ¿qué factores materiales o simbólicos presentes en este contexto coartan esta posibilidad? ¿El acceso a las condiciones de posibilidad materiales y simbólicas son iguales para todos los ciudadanos que habitan Yucatán o existen diferencias entre determinados grupos? Dar respuesta a estas interrogantes nos condujo a un ejercicio de reflexión, investigación y análisis que derivó en este libro.

Acerca de la obra

El estudio se organiza en cuatro grandes secciones. En las dos primeras se abordan elementos de tipo teórico que permiten establecer una puesta en común entre autores y lectores, para reflexionar acerca de la sexualidad. Esta revisión se consideró vital, ya que las perspectivas teóricas para aproximarse al análisis de la sexualidad son muy diversas, llegando incluso a contraponerse.

En la primera sección, “El punto de partida: la sexualidad como una construcción socio-histórica”, se hace un recorrido histórico desde la Prehistoria hasta la época moderna, el cual tiene el objetivo de aportar elementos para comprender que, si bien en todo momento la sexualidad ha tenido un referente material, como lo es el cuerpo, es a través de la cultura como adquiere su dimensión más interesante y compleja; también permite poner en perspectiva muchas ideas que hemos naturalizado sobre la sexualidad, pero que no son más que productos culturales. En este sentido, la revisión histórica es una invitación a la deconstrucción de los prejuicios y mitos que en algún momento se petrificaron y que se resisten a desaparecer aún en nuestros tiempos; por ejemplo, la idea de la homosexualidad como una patología, enfermedad o anormalidad, entre mucho otros que forman parte de los argumentos de una visión de la sexualidad cosificada, moral y restrictiva.

En la segunda sección, denominada “La perspectiva de análisis: la sexualidad en el marco de los derechos sexuales como derechos humanos”, se parte de la idea de que el concepto de sexualidad no es unívoco y su delimitación depende de la perspectiva teórica, metodológica e incluso social y ética que se adopte para su estudio. En este caso, decidimos hablar de la sexualidad desde el marco de los derechos sexuales como derechos humanos. Por eso hacemos una revisión amplia sobre

la conceptualización y debates en torno a estos derechos. La revisión incluye: 1) la discusión acerca de si los derechos sexuales representan o no nuevos derechos humanos; 2) las luchas libradas por académicas y activistas durante las distintas conferencias internacionales en las que se ha intentado que los derechos sexuales sean reconocidos con independencia de los reproductivos, que figuren de modo explícito en los documentos que emanan de estos encuentros y que se reconozcan como derechos en un sentido afirmativo y no sólo negativo; 3) algunas consideraciones sobre la conjunción/disyunción de los derechos sexuales y los reproductivos, y 4) las conceptualizaciones y usos más comunes del término derechos sexuales.

Una vez delimitada la conceptualización teórica y ética que nos sirve de telón de fondo, en el tercer capítulo, "Dimensiones políticas y socioculturales de la sexualidad en Yucatán", se aportan elementos de tipo empírico acerca de las condiciones materiales, políticas, sociales y culturales presentes en el contexto internacional y nacional, así como su impacto en el contexto local yucateco en lo que se refiere a los procesos de apropiación y ejercicio de los derechos sexuales de la población que habita esa entidad. La reflexión se aborda desde distintos ángulos, como los discursos y prácticas de los partidos políticos dominantes en Yucatán, en torno a la sexualidad y los derechos sexuales, las condiciones de posibilidad que obstaculizan la plena apropiación y ejercicio de la sexualidad, y los derechos sexuales entre la juventud yucateca. Por último, la reflexión de algunas de las consecuencias que conlleva el ejercicio de la sexualidad en condiciones de posibilidad materiales, marcados por la pobreza y marginación, como sucede en las comunidades mayas del interior del estado. Si bien los temas revisados en esta sección comparten el hilo conductor de ser elementos que aportan una comprensión sobre los factores de protección en torno a la sexualidad y su ejercicio, su lectura no requiere avanzar de manera lineal entre apartado y apartado, sino que pueden revisarse de manera independiente.

Lejos de pretender hacer una revisión exhaustiva, el tercer capítulo tiene el objetivo de evitar la invisibilidad, el silenciamiento y el olvido de las situaciones expuestas acerca de los escenarios y condiciones que prevalecen en Yucatán para el ejercicio de los derechos sexuales. Así, más que cerrar temas o ser conclusivo, este capítulo intenta dar luz, sacar de la penumbra y abrir debates que son vitales para cualquier sociedad que aspire a una democracia plena. No hay que perder de vista que, para que las decisiones de todo sujeto puedan darse en un contexto de libertad, más que como resultado de circunstancias opresivas o de desesperación, se requiere de la presencia de ciertas condiciones de posibilidad —tanto materiales como simbólicas— que demandan la responsabilidad de los Estados y las instituciones mediadoras para su cumplimiento (Correa y Petchesky, 2001).

Por último, en el epílogo se hace un recuento de los avances alcanzados a escala nacional, y en especial en Yucatán, así como los retos que quedan en la construcción de un Estado laico y democrático, que es el único escenario posible para

el reconocimiento, la apropiación y el ejercicio libre y pleno de la sexualidad y los derechos sexuales en el contexto investigado.

Sobre los debates en cuestión

El camino recorrido en este libro no deja dudas acerca de que el tema de la sexualidad y los derechos sexuales de los mexicanos en lo general, y de quienes habitan en Yucatán en lo particular, se encuentra inserto en un panorama lleno de tensiones e intereses. Dentro de ese panorama, entre los principales actores identificados se encuentran el aparato institucional de la Iglesia católica mexicana y diversas organizaciones civiles¹ y partidistas conservadoras, que comparten su animadversión por estos derechos y los combaten. Al mismo tiempo destacan una serie de organizaciones de la sociedad civil empeñadas en promover y defender estos derechos, aun a contracorriente.² La puntualización de las diversas declaraciones, movimientos y manifestaciones en el contexto actual —internacional, nacional y local— de los que se va dando cuenta a lo largo del texto, permiten vislumbrar que, a cada avance de los actores sociales en un sentido, corresponde una contraofensiva en el sentido contrario.

En este punto, resulta importante señalar que, aun cuando la contribución de este libro al debate sobre las condiciones para el ejercicio de los derechos sexuales en México y en particular en Yucatán es meramente académica, pues ninguno de los autores hemos militado en forma activa en organización de la sociedad civil alguna comprometida con el tema en cuestión, esto no conlleva una posición argumentativa con tintes de neutralidad. A lo largo de los diversos capítulos asumimos que nuestro compromiso como ciudadanos e investigadores —condición indisoluble una de la otra— es el reconocimiento de que la sexualidad es una dimensión que, dentro de la naturaleza humana, representa una necesidad básica, a la vez que un derecho. Ambas dimensiones —la de necesidad y derecho— son inseparables cuando de sexualidad se trata. En este sentido, su reconocimiento no sólo demanda la protección o no violación de tales derechos, sino, además, la existencia de condiciones materiales, políticas, sociales y simbólicas que aseguren su plena apropiación y ejercicio.

Así, bajo una mirada en que el hilo conductor fue que sexualidad, necesidades, derechos y condiciones de posibilidad para su apropiación y ejercicio son elementos

¹ Entre otros grupos conservadores mencionados por González (1994) están Acción Católica Mexicana, Asociación Nacional Cívica Femenina, Centro Cívico de Solidaridad, Comisión Mexicana de los Derechos Humanos, Comité Nacional Provida, Movimiento Familiar Cristiano y Unión Nacional de Padres de Familia.

² Ejemplos de éstas son Católicas por el Derecho a Decidir, Grupo de Información en Reproducción Elegida (GIRE), ELIGE, Red de Jóvenes por los Derechos Sexuales y Reproductivos, Red Democracia y Sexualidad, Salud Integral para la Mujer, Fundación Mexicana para la Planificación Familiar, Unidad de Atención Psicológica, Sexológica y Educación para el Crecimiento Personal e Instituto Mexicano de Investigación de Familia y Población.

indisolubles uno de otro, en el libro se transitó de una visión histórica de la sexualidad hacia una visión de la sexualidad en el marco de los derechos humanos, para finalmente aterrizar en un terreno empírico, en el que se fueron aportando datos del contexto nacional y local —México y Yucatán, respectivamente—, que permitieron tener un breve panorama de algunas de las condiciones materiales, políticas y culturales que han prevalecido en casi las últimas dos décadas, y que han ido configurando en muchos sentidos escenarios que resultan adversos para el pleno y libre ejercicio de los derechos sexuales y reproductivos de la población que habita estos contextos.

Entre los elementos que se fueron señalando a lo largo del texto y que configuran escenarios adversos, puede mencionarse la ausencia de condiciones políticas y simbólicas, que se materializan en representantes políticos y grupos de la sociedad civil aliados con una visión eclesial, dogmática, absolutista, sectaria, excluyente e intolerante de la sexualidad, los cuales no han cejado en el esfuerzo de imponerse como “la única verdad” sobre lo que implica el ejercicio de la sexualidad. Desde esta visión se discrimina, se excluye y se violenta todo lo diferente. En diferentes partes del texto se brindan testimonios de la manera como, en el contexto analizado, innumerables veces se ha vulnerado el Estado laico mexicano, creando con ello escenarios desde donde no existen las condiciones de posibilidad políticas ni simbólicas para salvaguardar la sexualidad como un derecho humano.

Como parte de la revisión y análisis que se hizo en el tercer capítulo, se abordaron las dificultades que en los contextos analizados enfrenta la población joven para ser reconocida como personas con la capacidad para decidir sobre su cuerpo, su sexualidad y sus proyectos de vida. La elección de analizar lo que sucede en lo relativo a la sexualidad y los derechos sexuales de este grupo etario, dentro de un contexto político e histórico específico, sirve para ejemplificar cómo determinados discursos y posturas políticas pueden materializarse y tomar forma en acciones que algunas veces coadyuvan a la generación de políticas públicas que se contraponen en forma radical.

En lo que a la sexualidad de los jóvenes se refiere en los contextos nacional y local investigados, por un lado están los discursos que promueven mecanismos prescriptivos de prohibición y control del Estado y la Iglesia sobre la sexualidad, el cuerpo y el placer de los jóvenes. Estos discursos coexisten junto con los que favorecen el reconocimiento de los jóvenes como sujetos de derechos, y están a favor de brindarles información clara, amplia y sin dogmas en cualquier tema que directa o indirectamente afecte el curso de sus trayectorias de vida, como lo es todo lo relativo al ejercicio de su sexualidad.

El debate en torno a si los jóvenes y niños deben o no ser reconocidos como sujetos de derechos sexuales, está más vivo que nunca no sólo en el ámbito nacional o local, sino incluso, en el internacional.

Las recientes marchas “Por la Familia” realizadas en diferentes estados de la república desde mediados de 2016, representaron una serie de movilizaciones y pronunciamientos públicos de organizaciones civiles, eclesiales y de padres de familia para demandar el reconocimiento ante la ley de un modelo de familia único formado por el matrimonio entre un hombre y una mujer y los hijos que procreen; con esto se excluye todo lo que tenga que ver con el reconocimiento de la existencia y derechos a cualquier otra forma de configuración familiar. Así también, quienes se aglutinan alrededor de las marchas por la familia reivindican el derecho de los padres a decidir sobre la educación sexual de sus hijos, y con esto se niegan a la inclusión de la perspectiva de género en la educación, que este movimiento ha distorsionado y nombra como “ideología de género”.

Esta corriente, la cual ha tomado como bandera a la familia, reviste un hecho de gran relevancia, pues nos devuelve al debate nacional e internacional acerca de la libertad en el ejercicio de la sexualidad, que en este caso toma forma en los argumentos en torno a los límites de la patria potestad, así como de la titularidad del cuerpo de los niños y jóvenes, ambos centrales, tanto política como académicamente hablando, cuando de lo que se trata es del análisis de la existencia o no de las condiciones de posibilidad que permitan la apropiación y el ejercicio de la sexualidad y los derechos sexuales en forma plena.

En este punto, la posición que los autores de este texto defendemos es la que sostiene que, si bien los padres de familia tienen derecho a brindar sus puntos de vista sobre la educación que se imparte en las escuelas, en ningún momento estos puntos de vista pueden imponerse cuando promuevan la omisión o distorsión de información que les impida a niños y jóvenes tomar decisiones orientadas a la protección de su integridad física, sexual y mental, y actuar oportunamente cuando esta integridad corra riesgos; por ejemplo, en el abuso, acoso y explotación sexual de niños y jóvenes, el riesgo de embarazos no deseados y la adquisición de infecciones de transmisión sexual.

No debe perderse de vista que la patria potestad no es ilimitada en lo que a la educación sexual de los hijos se refiere. En marco de la Convención Internacional de los Derechos del Niño, que en su artículo 18.1 establece el “interés superior” del niño como una “consideración primordial”, si las decisiones de los padres van en contra del interés superior del menor, el Estado debe actuar para hacer cumplir cualquier derecho negado por ellos. Cualquier conflicto entre los derechos humanos de los padres y los derechos humanos de los menores debe ser resuelto mediante la ponderación positiva de los derechos de estos últimos, sin que esto implique que no sea necesario justificar las medidas restrictivas al ejercicio de la patria potestad; por ejemplo, su derecho a la información para proteger su integridad y salud física y mental.

En medio de esta coyuntura política, la Iglesia católica del país ha intentado perfilarse como un actor central en la definición no sólo de las prácticas sexuales

de la población, sino, más aún, de sus proyectos de vida, pues unas y otros van de la mano. Así, por ejemplo, en distintas partes del presente trabajo se refiere una serie de eventos que evidencian la negativa de la Iglesia católica mexicana a considerar el aspecto dinámico de la vida social y, por el contrario, su necesidad de aferrarse a visiones estáticas respecto al ejercicio de su sexualidad, situación que representa un obstáculo para la efectiva apropiación y ejercicio de los derechos sexuales, pues "sólo en un Estado laico se puede ofrecer el marco de respeto indispensable para que la sociedad decida sobre estos temas, según sus creencias religiosas" (Lamas, 2001:6).

Si bien se obedeció al imperativo de poner un punto final a este trabajo, su cierre sólo es simbólico. El debate en sí no ha terminado; día tras día surgen a escala local y mundial voces que directa o indirectamente impactan en los procesos de reconocimiento, apropiación y ejercicio de la sexualidad desde un marco de los derechos sexuales como derechos humanos. El recorrido ha dejado claro que la sexualidad y los derechos sexuales son un campo en construcción tanto en la arena política como en la legislativa y la académica. Son un tema vivo, actual y más vigente que nunca.

Referencias bibliográficas

- Correa, S., y R. Petchesky (2001), "Los derechos reproductivos y sexuales: una perspectiva feminista", en J. G. Figueroa (coord.), *Elementos para un análisis ético de la reproducción*, México, Programa Universitario de Investigación en Salud/Miguel Ángel Porrúa/PUEG.
- Lamas, M. (2001), "Las fronteras del derecho a decidir", *Letra S*, suplemento de *La Jornada*: "El respeto al Estado laico es la paz", abril.
- Rivas, M. y A. Amuchástegui (1999), "La construcción de la noción de derechos reproductivos entre mujeres mexicanas: el caso del Distrito Federal", *Reflexiones, Sexualidad, Salud y Reproducción*, año 2, núm. 10.

L@s guerrer@s de la noche. Lo difícil de la vida fácil. Diagnóstico sobre las dimensiones sociales del trabajo sexual en el estado de Veracruz

Patricia Ponce*

Guillermo Núñez Noriega
Centro de Investigación en Alimentación y Desarrollo, A. C.

Patricia Ponce (Orizaba, Veracruz, México, 1953), investigadora del Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS), Unidad Golfo (Xalapa, Veracruz), autora de memorables etnografías de tres regiones del sureste mexicano (Ponce, 1985, 1990; Ponce y Núñez, 1992), presentó en 2008 el libro reseñado aquí, el cuarto de una saga que ha abierto camino para el estudio de la sexualidad en la antropología mexicana (Ponce, 1994, 2002, 2006). A diferencia de los tres estudios anteriores, que buscan conocer los valores, actitudes, concepciones y experiencias en torno al amor, la sexualidad y la vida conyugal de mujeres de comunidades campesinas —los dos primeros— o pescadoras —el tercero—, en éste se acerca a conocer las dimensiones sociales del trabajo sexual en una diversidad de contextos urbanos del estado de Veracruz.

En este libro destacan algunos aspectos de la portada: “L@s guerrer@s”, frase que viene escrita con la arroba para incluir a las y los, en este caso, guerreras y guerreros de la noche: metáfora utilizada por Ponce para referirse a las y los trabajadores sexuales. Es claro que la intención consiste en hacer visible desde el título mismo lo que no suele estar presente en el discurso y que se olvida: que también hay varones realizando trabajo sexual. Los múltiples significados que convoca la metáfora de “las guerreras” se clarifican durante la lectura del libro al descubrir las ideologías que sustentan ese prejuicio que asocia el trabajo sexual con la displicencia y que se sintetiza en la frase “mujeres de la vida fácil”. Así, el texto de Patricia Ponce anuncia desde el título la mirada de la autora desde la cual se construye la investigación

* Patricia Ponce, *L@s guerrer@s de la noche. Lo difícil de la vida fácil. Diagnóstico sobre las dimensiones sociales del trabajo sexual en el estado de Veracruz*, México, Instituto Veracruzano de la Cultura/Universidad Veracruzana/Secretaría de Educación de Veracruz/Miguel Ángel Porrúa, 2008.

y se escribe el texto: una mirada que, lejos de reproducir mitos, estereotipos y lugares comunes, los cuestiona. Sin embargo, para que nadie se llame a confusión por el título, que pudiera sugerir una visión melodramática tan común en este tema —del cual no obstante existen pocos estudios rigurosos y sí mucha especulación—, el subtítulo señala con claridad que se trata de un “diagnóstico sobre las dimensiones sociales del trabajo sexual” en un estado del país: Veracruz. Estamos ante el producto de una investigación social que cuantifica el fenómeno, a la vez que explora los marcos legales, los juicios morales, las dinámicas políticas, las redes sociales y la experiencia subjetiva, que no por eso es menos social.

Otro elemento que llama la atención del lector desde el inicio es la portada: rostros de mujeres con cejas y labios delineados, pestañas con rímel, cabelleras lustrosas y miradas insinuantes, similares a los rostros de las portadas de los folletines románticos que se encuentran en los puestos de periódicos.

La extraña portada del libro hace un guiño a las y los lectores y su imaginario sobre el trabajo sexual construido desde la niñez con retazos de estigma, escándalo, atracción, miedo, prejuicio y lástima, así como ideas equivocadas sobre esas “misteriosas mujeres”. Y es que todas y todos nos enfrentamos a los libros y a los temas que abordan desde un lugar, desde una historia cultural particular, desde determinadas representaciones que hemos aprendido en nuestro grupo y clase social de origen, ya sea el melodrama de los folletines, las películas del cine nacional o las canciones populares —desde Agustín Lara y Napoleón y su “maquillaje a granel que usaba a diario y vendía la piel a precio caro”—. La razón de la portada y sus imágenes se aclaran desde la introducción, cuando Patricia Ponce dice con claridad que el fenómeno del trabajo sexual no es aséptico ni desideologizado, sino que se encuentra inmerso en mitologías fundadoras de nuestra cultura, esas que ordenan a las mujeres en buenas y malas, en santas y pecadoras, en madres abnegadas y mujeres de la calle, en vírgenes y putas. Por lo tanto, desde el título y la imagen de la portada, el libro presenta de manera condensada el mundo de las representaciones en que emerge en diálogo y en ruptura.

El diagnóstico de Ponce se inicia con una introducción y un deslinde conceptual. Después de pasar revista a diferentes definiciones sobre el fenómeno, señala que no utiliza el término “prostitución” por peyorativo, estigmatizador ni discriminatorio, y tampoco el de “sexoservicio” por su asociación con la servidumbre. Utiliza el término “trabajo sexual”, explica, porque hace pensar y aceptar circunstancias laborales lícitas en condiciones de equidad, así como eliminar posibles corrupciones, abusos y violaciones. Al utilizar este término, escribe Ponce, “se pretende elevar esta actividad a rango laboral, dignificarla y que la persona que lo realice deje de ser objeto y pase a ser sujeto de derechos” (Ponce, 2008: 25).

En un pie de página de la introducción —sin lugar a dudas merecía un mejor sitio—, la autora también coloca el fenómeno del trabajo sexual en cifras generales:

según el Consejo Nacional de Población (Conapo), para el año 2000 existían en el país 122 920 trabajadoras y trabajadores sexuales de entre 15 y 49 años de edad; el estado de Veracruz es la entidad federativa que cuenta con más personas dedicadas a esta actividad: 13 278; esto es, alrededor de 11% del total nacional. De este grupo, 11 991 son mujeres y 1 287 hombres, ya sea travestidos o masculinos, así como para clientes varones y mujeres.

En este mismo apartado la investigadora establece el objeto de estudio con claridad: Ponce no intenta una ontología de las y los trabajadores sexuales con supuestos orígenes en sospechosas anatomías y fisiologías ni en historias de corrupción moral; tampoco pretende radicar su permanencia en misteriosas y únicas configuraciones psíquicas: la autora nos coloca desde el inicio en el terreno de los discursos sociales sobre la sexualidad y el género, de las luchas ideológicas al nivel de la representación de las mujeres, de las estructuras legales y económicas que determinan el trabajo sexual. Que nadie se llame a error: no hay nada misterioso en el trabajo sexual ni en su realización ni en su permanencia que no sea la misteriosa y sospechosa complicidad de una serie de actores sociales que se benefician de ella y viven a costa de ella, manipulando los prejuicios y los temores de la población.

En el primer capítulo, la autora escribe que la investigación se llevó a cabo entre junio de 2002 y agosto de 2005, en la cual participaron numerosas personas, activistas y estudiantes, así como un equipo de investigación numeroso que levantó encuestas y realizó entrevistas en municipios del norte, centro y sur de Veracruz: Cerro Azul, Tuxpan, Poza Rica, Papantla, Veracruz, Boca del Río, Córdoba, Orizaba, Fortín de las Flores, Ixtaczoquitlán, Nogales, Río Blanco, Cosamaloapan, Carlos A. Carrillo, Coatzacoalcos y Xalapa. Vale mencionar que la amplitud de esta pesquisa rebasa con mucho la investigación anterior de la década de 1970 —un referente obligado en la sociología mexicana— titulada *Sociología de la prostitución*, publicada por Francisco Gómezjara y Estanislao Barrera, tanto en términos cuantitativos y cualitativos como geográficos, pues aquella se limitó a la ciudad de Xalapa.

Asimismo, en este capítulo Ponce caracteriza a las y los trabajadores sexuales cifra tras cifra —estado civil, tiempo de trabajar, iniciación sexual, nivel educativo, tipo de vivienda, número de hijos, preferencias sexuales, participación política, trayectoria laboral, tiempo dedicado al cliente, ingresos, etc.—, y al final establece una diferencia importante entre las y los trabajadores sexuales: los hombres son más jóvenes, su ingreso al trabajo sexual es a edades más tempranas, inician su vida sexual fundamentalmente con amigos o novios, se casan más tarde, duran menos años unidos, se asumen mayoritariamente como homosexuales-travestis, han sufrido más el acto de la violación, son más asiduos al consumo de drogas y son más violentados por la policía, clientes y la sociedad en general. Así lo resume Ponce: cargan el triple estigma de ser homosexuales-travestis, pobres y, en muchos casos, analfabetas.

En el segundo capítulo la autora explora el marco legislativo en el estado de Veracruz en cuanto al trabajo sexual, y señala con claridad cómo el Congreso veracruzano en su momento tuvo clara la importancia de respetar los derechos humanos de las trabajadoras sexuales, así como propiciar el mejoramiento de sus condiciones de vida y las de sus hijos. Nada más lejano de la realidad actual. La conclusión no sorprende en este país, aunque no por eso no hay que demostrarlo, como lo hace la doctora Ponce: el trabajo sexual es el campo de la violación institucional de la ley por excelencia. Sólo agrego que este capítulo es de sumo interés para quienes deseen conocer el marco normativo internacional, nacional y estatal en relación con el trabajo sexual, y asimismo para quienes deseen realizar un trabajo de defensoría en este campo.

En el tercer capítulo la autora se pregunta si lo que mueve a las autoridades que trabajan en la regulación del trabajo sexual en los distintos municipios de Veracruz es verdaderamente el cuidado de la salud, como argumentan, o el lucro. A través de los testimonios queda claro que estamos ante una red de prejuicios que justifican el negocio de muchos ante sus propios ojos y una red de intereses económicos que descansan en los prejuicios de la mayoría.

Si el cuarto capítulo nos adelanta algunas miradas de taxistas, dueños de bares y las propias trabajadoras sexuales sobre la valoración que tienen o perciben que los demás guardan del trabajo sexual, el quinto descubre las iniciativas de organización y defensa en distintas ciudades: el trabajo del colectivo feminista Cihuatlaltolli, de Orizaba, donde participan Jairo Guarneros y Maricruz Jaimes. Ellos sintetizan en un epígrafe la verticalidad de la acción del Estado y la costumbre antidemocrática del chisme y el estigma: "La sociedad siempre se ha ocupado de hablar de nosotras, pero nunca con nosotras": el derecho a la autorrepresentación y a la ciudadanía de las trabajadoras sexuales como estrategia de resistencia.

Otras formas de resistencia que retoma con habilidad los elementos centrales del discurso dominante las presenta la organización Las Chicas del Malecón, de Coatzacoalcos. Ante la pretensión de las autoridades municipales de sacarlas del malecón y reubicarlas en bares y cantinas, a fin de cuidar la salud física y moral de las familias que por allí pasean, reivindican lo que debería ser obvio: que también son familias, que también deben cuidar su salud y que también tienen deberes como madres:

[...] muchas de nosotras no tomamos alcohol, todas somos madres de familia y no contamos con el tiempo para trabajar en un bar, ya que ahí tenemos que asistir por la tarde, y de este modo descuidar a nuestros hijos, que justamente vuelven de la escuela y conviven con nosotras, hasta llegar a la noche cuando salimos a trabajar. Irnos a trabajar a bares y cantinas nos afectaría tanto nuestra salud y economía como en relaciones familiares, al vernos forzadas a beber alcohol [Ponce, 2008: 134-135].

Y agregan: “[...] reubicarnos en bares y cantinas no es la mejor opción para vigilar por nuestra salud y la de nuestros clientes, ya que el alcohol y sus efectos llevan a muchas sexoservidoras a olvidar la importancia de utilizar preservativos y evitar de este modo enfermedades de transmisión sexual” (Ponce, 2008: 135).

Finalmente, en ese mismo capítulo se presenta una entrevista de una importancia extraordinaria con el entonces dirigente y fundador del colectivo *Claroscuro Gay’s de Veracruz*, Juan Carvajal. El testimonio es un ejemplo de habilidad investigativa, pero también una demostración de inteligencia, tesón, valentía y capacidad organizativa. Carvajal adquiere en la entrevista una dimensión de personaje, y lo es tanto por su importancia histórica como por su capacidad de verbalizar el análisis que realizó sobre los procesos sociales, políticos y subjetivos involucrados en el complejo mundo del trabajo sexual en el puerto de Veracruz.

El testimonio de Carvajal, activista, trabajador sexual y ahora empresario, tiene mucho que enseñarles a aquellas personas interesadas en conocer lo que se conoce en sociología como los nuevos movimientos sociales y las características que han tenido en México. Asimismo, la entrevista —bastante amplia por cierto— permite adentrarnos en las particularidades de un movimiento gay jarocho que, a diferencia de otras ciudades del país, ha sido de clase baja y muy circunscrito al trabajo sexual; de allí sus méritos, pero también sus alcances y sus límites.

El sexto capítulo es el más extenso, con 360 páginas. Se titula “Testimonios” y hace honor al título. Por éste desfilan regidores de salud, médicos municipales, taxistas, dueñas y dueños de los distintos bares, además de directores de comercio, clientes, sacerdotes, encargados de jurisdicciones sanitarias, médicos y psicólogas del ahora Sistema Nacional para el Desarrollo Integral de la Familia (DIF), inspectores de policía, inspectores de salud, pero sobre todo trabajadores y trabajadoras sexuales de las diferentes regiones del estado contempladas en la investigación.

El capítulo es un caleidoscopio de concepciones, valores y actitudes, pero sobre todo una documentación de voces de lo que significa ser trabajadora y trabajador sexual, nunca antes publicado con esa amplitud en México y muy probablemente en América Latina. Como en ningún otro libro hasta ahora escrito sobre el tema, los lectores pueden acercarse a conocer las experiencias, los motivos, las razones, los anhelos, las frustraciones, los miedos, el sufrimiento, el hambre, las concepciones, los valores... en fin, la vida compleja y rica, los pleitos y los placeres, aunque escasos, de los y las trabajadores sexuales. Frente a los estereotipos que deshumanizan, y que sirven como justificación para su explotación encubierta en tarjetones de salud y protecciones de la moral infantil, emergen seres humanos de carne y hueso, actores en estructuras complejas de poder, pero sujetos al fin con manías y flaquezas, con cobardías y valentías, con trampas y solidaridades, con sentimientos que las ennoblecen ante sus propios ojos: en este mundo, la maternidad y los hijos justifican y disculpan todo.

Éste no es un relato ingenuo ni lastimero. Se trata de un documento de investigación, una descripción densa del vasto panorama del trabajo sexual en Veracruz, pero aplicable a todas las ciudades de México. Es también un camino, un método que puede emularse. Es como toda buena investigación: un libro de denuncia y un libro para la acción. Es un libro que vuelve a las y los lectores más conscientes y más solidarios.

El libro presenta por último un séptimo capítulo de recomendaciones, así como anexos diversos: un mapa del estado con los municipios estudiados, una tabla sobre la población dedicada al trabajo sexual en cada uno de los estados del país, una tabla sobre los casos de sida en Veracruz y el cuestionario utilizado en la investigación.

L@s guerrer@s... de Patricia Ponce sienta un precedente por tratarse de una investigación amplia y abundante en datos cuantitativos y cualitativos y, aunque no pretende ser un libro de discusión teórica —de hecho no lo es—, sino un diagnóstico, sin lugar a dudas estimula la imaginación académica de estudiantes e investigadores para futuras pesquisas, así como la imaginación política de activistas y hacedores de política pública.

Para finalizar, el texto introductorio de Carlos Monsiváis (de 17 páginas), lúcido, ameno e informativo, constituye una razón más para acercarse al libro.

Referencias bibliográficas

- Ponce, Patricia (1985), *Palabra viva del Soconusco. Nuestra frontera sur*, México, SEP/CIESAS.
- (1990), *La montaña chiclera. Campeche: vida cotidiana y trabajo (1900-1950)*, México, CIESAS (Cuadernos de la Casa Chata, 172).
 - (1994), *Amazonas apasionadas*, México, DEMAC (Premio Nacional DEMAC 1994).
 - (2002), *Sueños de transgresión. Historias femeninas: trabajo, amor y placer en un rincón del agro veracruzano*, Xalapa, Instituto Veracruzano de la Cultura/Secretaría de Educación y Cultura.
 - (2006), *Sexualidades costeñas: un pueblo veracruzano entre el río y la mar*, México, CIESAS.
 - (2008), *L@s guerrer@s de la noche. Lo difícil de la vida fácil. Diagnóstico sobre las dimensiones sociales del trabajo sexual en el estado de Veracruz*, México, Instituto Veracruzano de la Cultura/Universidad Veracruzana/Secretaría de Educación de Veracruz/Miguel Ángel Porrúa.
 - , y Cristina Núñez Madrazo (1992), *Tuzamapan: el poder viene de las cañas*, Xalapa, Editora del Gobierno del Estado.

De los autores (semblanzas)

Adela Aurora Cervantes Buenfil

Licenciada en psicología y maestra en psicoterapia humanista por el Instituto Carl Rogers.

María Alejandra Fajardo Mayo

Maestra en desarrollo educativo y social por la Fundación Centro Internacional de Educación y Desarrollo Humano (Cinde). Pregrado en terapia ocupacional por la Universidad Nacional de Colombia. Sus líneas de investigación son sobre política, interculturalidad y construcción social en niñas y niños en contextos de violencia social.

Marian Ferrara

Licenciada en sociología urbana por la Universidad Autónoma Metropolitana-Azcapotzalco (UAM-A) y maestra en estudios de género por El Colegio de México (El Colmex). Asistente de investigación en el Programa Interdisciplinario de Estudios de Género del Centro de Estudios Sociológicos de El Colegio de México.

Iván Franco Cáceres

Licenciado en antropología social por la Facultad de Ciencias Antropológicas de la Universidad Autónoma de Yucatán; maestro en historia de México por El Colegio de Michoacán y doctor por la Facultad de Ciencias Políticas y Sociales de la Universidad Nacional Autónoma de México (FCPYS-UNAM). Ha sido conferencista en diversos países — Perú, Italia, España, Colombia, Venezuela, Brasil, Costa Rica, Canadá, Argentina, México, entre otros — y es autor de artículos y ensayos relacionados con religión y política, reformas borbónicas en la Nueva España y política cultural en México, así como en economía e integración en la península de Yucatán.

Javier Eduardo García de Alba García

Médico especialista, maestro en salud pública y administración médica con doctorado en antropología por el Instituto de Investigaciones Antropológicas (IIA) de la UNAM. Investigador de la Unidad de Investigación Social, Epidemiológica y en Servicio de Salud del Instituto Mexicano del Seguro Social (IMSS-Jalisco) y co-coordinador del posgrado de socio-medicina de la Universidad de Guadalajara (udeg). Miembro del Sistema Nacional de Investigadores (SNI), nivel II.

Joel Sebastián García Osorio

Licenciado en psicología por la Universidad Manuela Beltrán de Colombia y estudiante de la carrera de sociología en la Universidad Nacional de Colombia. Actualmente trabaja en el Departamento Administrativo Nacional de Estadística (DANE) realizando una investigación de la influencia del modelo de aprendizaje para la selección afecta en las operaciones estadísticas que realiza el DANE, sustentado desde el interaccionismo simbólico y el construccionismo social, con interés en la investigación de la microsociología y el proceso de paz de Colombia.

Xabier Lizarraga Cruchaga

Licenciado y maestro en antropología física por la Escuela Nacional de Antropología e Historia (ENAH) y por la UNAM. Profesor investigador titular "C" de la Dirección de Antropología Física del Instituto Nacional de Antropología e Historia (INAH). Autor de los libros *Historia sociocultural de la homosexualidad* (Paidós, 2003), *Las brujas son mujeres* (Ediciones de la Sabana, 2010) y *Semánticas homosexuales. Reflexiones desde la antropología del comportamiento* (INAH, 2012).

Guillermo Núñez Noriega

Doctor en antropología por la Universidad de Arizona e investigador titular del Centro de investigación en Alimentación y Desarrollo. Actualmente realiza una estancia posdoctoral en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social-Occidente. Entre sus publicaciones más recientes se encuentra *Just Between Us. An Ethnography of Male Identity and Intimacy in Rural Communities of Northern Mexico* (University of Arizona Press, 2014).

Raquel Pérez Soriano

Egresada de la licenciatura en arqueología de la ENAH, ha sido miembro del comité organizador del Coloquio sobre la Guerra en Mesoamérica, del Coloquio sobre la Sexualidad en Mesoamérica y del VIII Congreso Nacional de Estudiantes de Arqueología (Conesarq). Ha impartido ponencias con temas afines a género y sexualidad en la época prehispánica y colonial, y sobre arqueología del área maya y Oaxaca, así como talleres para infantes sobre los códices del Altiplano central. Sus áreas de interés son Oaxaca y el Altiplano central.

Rocío Quintal López

Doctora en ciencias sociales con especialidad en la mujer y relaciones de género por la UAM. Actualmente se desempeña como profesora investigadora titular "C" del Centro de Investigaciones Regionales "Dr. Hidyó Noguchi" de la Universidad Autónoma de Yucatán.

Celia Ramírez Aréchiga

Doctora en ciencias sociomédicas por el Centro Universitario de Ciencias de la Salud de la udeg. Ha impartido diferentes conferencias a nivel nacional con temas como “Transformación de las emociones a través de la música”.

Antonio Romero Garza

Doctor en filosofía con orientación en trabajo social y políticas comparadas de bienestar social por la Facultad de Trabajo Social y Desarrollo Humano de la Universidad Autónoma de Nuevo León (UANL). Actualmente se desempeña como catedrático en el Instituto Mexicano Norteamericano de Relaciones Culturales y capacitador externo del Instituto Estatal de las Mujeres, Nuevo León.

Mario Antonio de Jesús Romero Morales

Maestro en género y políticas públicas por la UANL, se desempeña como docente en la Universidad Interamericana del Norte y colaborador en el Centro Universitario de Estudios de Género de la Universidad Autónoma de Nuevo León.

Ana Leticia Salcedo Rocha

Doctora en ciencias sociales por el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en Antropología Social (CIESAS) y la udeg. Actualmente se desempeña como investigadora de la Unidad de Investigación Social, Epidemiológica y en Servicio de Salud del IMSS-Jalisco, además de ser co-coordinadora del posgrado de sociomedicina de la udeg. Miembro del SNI, nivel I, entre sus publicaciones destaca el libro *Un modelo para la atención primaria de la diabetes mellitus tipo 2 (DM2). Una visión integral y participativa* (2000).

Claudia Salinas Boldo

Doctora en antropología social por la Facultad de Ciencias Humanas de la Universidad Autónoma de Baja California (UABC), maestra en sexología clínica y en antropología social y licenciada en psicología, especialista en sexología educativa.

María Laura Schaufler

Doctora en comunicación social por el Consejo Nacional de Investigaciones Científicas y Técnicas-Facultad de Ciencia Política y Relaciones Internacionales de la Universidad Nacional de Rosario, con posdoctorado (Conicet-UNR). Investigadora en el Centro de Investigación en Mediatizaciones y del Núcleo de Estudios de Feminismos, Teorías de Género y Sexualidades del Centro Interdisciplinario de Estudios Sociales y Político de la Facultad de Trabajo Social, Universidad Nacional de Entre Ríos. Profesora de cultura y sociedad en la carrera de gestión cultural, do-

cente de comunicación y cultura e investigación en comunicación de la carrera de comunicación social en la Facultad de Ciencias de la Educación de la Universidad Nacional de Entre Ríos.

Nidia Alejandra Solís Concha

Licenciada en psicología y maestra en psicoterapia humanista por el Instituto Carl Rogers.

Marcela Suárez Escobar

Licenciada en sociología, maestra en historia, maestra en sistemas penales comparados, maestra en teoría psicoanalítica, doctora en historia, doctora en psicoanálisis e investigadora nacional, ha publicado alrededor de 70 artículos especializados y coordinado seis libros. Jefa del Área de Historia de la UAM-A durante cinco años. Miembro del grupo de profesores del posgrado en comunicación y política de la UAM-Xochimilco, ha dirigido varias tesis de doctorado. Directora del Departamento de Historia de la UAM-Azcapotzalco.

José Vieira Arruda

Doctor en eclesiología y en psicología clínica. Perteneció a la diócesis del sureste de la Iglesia Anglicana de México —que comprende los estados de Oaxaca, Veracruz, Yucatán, Quintana Roo, Campeche y Chiapas—. Pastor de la Iglesia Episcopal San Lucas de Mérida.

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, 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 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. 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 conforme 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 inmediato anterior de la *Revista*; 2) no se aceptarán dos o más artículos en los que la misma persona aparezca como primer autor; 3) en cualesquiera 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 las 25; se elaborará en la fuente tipográfica Times New Roman de 12 puntos, con interlineado doble, 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 textuales 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 acerca de éstos.

En ambos casos, el título del trabajo deberá estar centrado y en mayúsculas, e inmediatamente abajo —en altas y bajas— deberá venir el nombre completo del autor(a) y el de la institución de adscripción.

En caso de que se trate de un 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 que sean 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, com-

piladores 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. Véanse los siguientes ejemplos, en los que 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 psicósomático. 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 donde se publicó; 7) editorial, y 8) páginas donde se localiza el capítulo. Véanse 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; 5) volumen y número (abreviados); 6) nombre de la ciudad donde se publicó; 7) editorial, y 8) páginas donde se localiza el artículo. Véanse los siguientes ejemplos.

Hernández, Lilia, y Edith Peña (2005), "Análisis antropofísico sobre personas con lesión medular espinal", *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", *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.

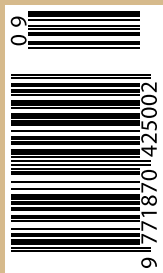
Quando se refiera un artículo disponible en la web se citará del siguiente modo:

American Psychiatric Association (APA) (2013), "Feeding and eating disorders", recuperado de: <<http://www.dsm5.org/Documents/Eating%20Disorders%20Fact%20Sheet.pdf>>, consultada el 5 de diciembre de 2013.

Mata, Eduardo (2013), "Anorexia, bulimia y sexualidad", *Revista de Psiquiatría Forense, Sexología y Praxis*, Órgano de difusión de la Asociación Argentina de Psiquiatras (AAP), núm. 16, recuperado de: <<http://www.aap.org.ar/pagina2013/publicaciones/forense/index-forense.htm>>, consultada 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 al pie de la imagen, cuadro, figura o mapa. Las tablas y los 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 versiones 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) los derechos a la revista para su difusión.



CULTURA
SECRETARÍA DE CULTURA

