

Diversidad sexual en Iberoamérica

José María Valcuende del Río
María J. Marco Macarro
David Alarcón Rubio
(Coords.)



ESTUDIOS SOBRE

DIVERSIDAD SEXUAL
EN IBEROAMÉRICA

José María Valcuende del Río
María J. Marco Macarro
David Alarcón Rubio
[Coords.]

Aconcagua Libros
Sevilla, 2013

SEXUALIDADES Y CULTURAS / 1

LABORATORIO IBEROAMERICANO PARA EL
ESTUDIO SOCIOHISTÓRICO DE LAS SEXUALIDADES
UNIVERSIDAD PABLO DE OLAVIDE (SEVILLA)

© Los autores.

Edita: Aconcagua Libros (Sevilla, 2013)

D.L.: SE 1388-2013

ISBN: 978-84-96178-83-0

infoaconcagualibros@gmail.com

<http://aconcagualibros.blogspot.com.es>

Diseño de cubierta: José Luis Tirado

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN

José María Valcuende del Río7

I. CULTURAS Y SEXUALIDADES

Diversidad sexual: contextos locales, discursos globales.

Rafael Cáceres Feria15

Tercer género y etnicidad en América Latina.

Agueda Gómez Suárez27

Sexo, peligro y poder. Sexualidad y género entre los wampís awajún.

Norma Fuller51

Trayectorias de vida de transexuales shuar en la ciudad de Cuenca (Ecuador).

Piedad Vásquez y Helen Maldonado67

Cultura, sexualidad y prohibición de la soltería en México.

Óscar Misael Hernández-Hernández79

Sexualidades migrantes. La experiencia migratoria de los hombres
homosexuales y bisexuales colombianos en España

Jair Eduardo Restrepo Pineda89

II. SEXUALIDADES Y RELACIONES DE PODER: MERCADO Y TRABAJO

La trata de mujeres y niñas (de) construyendo los derechos humanos.

Nuria Cordero Ramos105

Las mujeres de la trata: el cuerpo humillado, la identidad vulnerada.

Una experiencia de trabajo en Sevilla.

María del Mar García Navarro117

La (s) masculinidad (es) en la comercialización del deseo: los *table dance*.

José Antonio T. Aguirre Ríos133

Acciones emergentes de proselitismo en un concurso de hipermasculinidad.

Alberto Ochoa-Zezzatti, Nemesio Castillo, Efraín Rodríguez y Sonia Camarillo147

Los favores sexuales en las universidades mexicanas.

Flor de María Gamboa, María Lucero Escobar, Alejandra Rentería,

Melyda Oralia Rodríguez, María del Carmen Carmona y Daniela Pacifuentes159

Entre el camuflaje y el autocontrol. Acciones de discriminación y
exclusión en espacios laborales hacia la población LGBT en las
ciudades de Bogotá, Medellín y Cartagena (Colombia).

Alexander Pérez Álvarez173

El proceso de *coming out* en el contexto laboral español.

Donatella Di Marco, Alicia Arenas, Lourdes Munduate y Helge Hoel187

III. ENTRE LA INSTITUCIONALIZACIÓN Y LA RESISTENCIA

Estudios de género y sexualidad en Cuba: avances y retos desde el compromiso. <i>Giselle Ivette Guerra Guerra, Dayma Echevarría León</i> y <i>Yenisei Bombino Companioni</i>	197
Paternidad gay: el papel de las instituciones. <i>Alejandra Salguero Velázquez</i>	213
Intersexualidad: algunos argumentos para la deconstrucción del sistema social y jurídico dicotómico de sexos. <i>Magdalena Benavente Larios</i>	229
Lo personal y lo político en el contexto uruguayo: escenarios y ámbitos para el reconocimiento de las experiencias LGBT. <i>Paribanú Freitas De León y Natalia Rodríguez Di Tomaso</i>	239
¿La masculinidad en crisis? Repensando el modelo, activando prácticas de transformación. <i>Juan Blanco López</i>	255
Cuerpos políticos: micropolíticas corporales y politización de la anormalidad. <i>Lola Martínez Pozo</i>	275
La desobediencia sexual en el arte postpornográfico: la lucha política feminista contra la heteronormatividad patriarcal. <i>Helena Flores Navarro</i>	289
Visibilizando las invisibilidades o <i>cómo darle la vuelta a la tortilla</i> . <i>Gisela Pérez Santana</i>	303
Dos generaciones identitarias: homoerotismo y clase social. <i>Javier Ugarte Pérez</i>	315

IV. CONTEXTOS DE INTERACCIÓN Y DE SOCIABILIDAD

El músculo en el centro: masculinidades en los gimnasios contemporáneos. <i>Mario Jordi Sánchez</i>	321
Ciudad, sexo y estigma. Una aproximación a la práctica del sexo anónimo entre hombres en los espacios públicos. <i>Jose Antonio Langarita Adiego</i>	335
Casa, cuerpo y familia: la organización espacial de la heterosexualidad. <i>Rubén Alonso Mallén</i>	343
Una madre, dos madres. Las maternidades de las mujeres lesbianas. <i>Mercè Falguera Ríos</i>	355
A família versus libertação sexual da mulher brasileira: mitos e verdades <i>Maria Aparecida Laureano Assis</i>	363
Adolescencia y redes sociales virtuales. Usos de la imagen y estereotipos: un análisis a través del <i>tuenti</i> . <i>María Muñoz Rivas</i>	373

INTRODUCCIÓN

José María Valcuende del Río

Universidad Pablo de Olavide
[jmvalrio@upo.es]

El Laboratorio Iberoamericano para el Estudio Sociohistórico de las Sexualidades (proyecto I+D FEM2011-27295, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad del Gobierno de España), LIESS, comienza a andar en el año 2012, como un proyecto que pretende articular a investigadores que trabajen la diversidad sexual fundamentalmente en el ámbito iberoamericano. Para ello cuenta con un excelente equipo conformado por reputados investigadores e investigadoras de Argentina, Brasil, Cuba, Costa Rica, Ecuador, España, México y Perú: María Marco (UPO), Miriam Pilar Grossi (UFSC), David Alarcón (UPO), Norma Fuller (PUCP), Mario Pechenny (UBA), Oscar Guasch (UB), Oscar Misael Hernández (El Colegio de la Frontera Norte), Roxana Arroyo (UNED/Costa Rica), Piedad Vázquez (Universidad de Cuenca/Ecuador), Dayma Echevarria (UH), Alejandra Salguero (UNAM), Carmen Gregorio (UGR), Ana Alcázar (UGR), Assumpta Sabuco (US), Rafael Cáceres (UPO), Juan Blanco (UPO) y Nuria Cordero (UPO).

Los objetivos de este equipo son, por un lado, propiciar la potenciación de las investigaciones sobre sexualidad, desde un punto de vista sociohistórico a partir de un equipo de carácter interdisciplinar; por otro, articular una amplia red de investigación que fomente el intercambio de metodologías y análisis comparativos¹.

Si es cierto que el análisis de la sexualidad ha ido ganando peso en el ámbito de las Ciencias Sociales, también lo es que la sexualidad sigue siendo considerada como una temática menor, a no ser que esté vinculada con problemas sociales específicos considerados prioritarios, básicamente dos, a saber: la salud y el mercado sexual. Estos planteamientos parten de una visión dominante sobre la sexualidad entendida, parafraseando a Oscar Guasch, fundamentalmente como “problema”. No es extraño, al igual que sucede en cualquier campo de investigación, que el análisis de la sexualidad esté marcado por el contexto social de producción del conocimiento, que podríamos definir como heteronormativo. Al fin y al cabo, el discurso científico está profundamente imbricado por el sentido común y por discursos morales, cuando no religiosos, que no sólo contribuyen a una forma de entender nuestro mundo, sino también a jerarquizar a “los otros” en función de su mayor proximidad o lejanía a nuestras normas de comportamiento. De ahí que los análisis sobre las sexualidades en otros ámbitos

(1) Para más información consultar en Facebook Proyecto LIESS. A su vez, se puede acceder a la página del proyecto en: <http://www.upo.es/lies/laboratorio/>

culturales reproduzcan habitualmente una ideología que, desde mi punto de vista, nos dificulta entender adecuadamente las características marcadamente diversas que encierra la propia noción de sexualidad.

Aproximarnos a la sexualidad sin prejuicios y con la mente abierta, partiendo de la propia lógica de aquellos con los que investigamos, es una premisa básica no sólo para entender lo que se ha venido definiendo como “desviaciones”, “perversiones”, “disidencias” ... también para comprender los diversos modelos normativos, entendidos no como realidades naturales sino como construcciones sociohistóricas. Y esta es precisamente una de las finalidades básicas de este equipo y también de las actividades que estamos promoviendo, entre las que se encuentran la edición de las Actas de I Congreso Internacional sobre Estudios de Diversidad Sexual en Iberoamérica, celebrado en la Universidad Pablo de Olavide en junio de 2012².

En dicho congreso se aceptaron unas cuarenta ponencias, además de diversas mesas redondas, y presentación de documentales, programas formativos y libros³. En este contexto, tuvimos la oportunidad de encontrarnos unos setenta investigadores y estudiantes pertenecientes a instituciones de diversos países: México, Argentina, Brasil, Cuba, Inglaterra, Colombia, Costa Rica, Alemania, Italia, Estados Unidos, Uruguay, Perú, Ecuador, España... que son, en definitiva, los que han hecho posible esta obra.

El libro que presentamos está constituido por trabajos con características muy diversas, tanto por las temáticas como por la formación y procedencia de los autores. Desde reflexiones de carácter teórico a resultados de investigación ya finalizados y otros en curso; desde investigadores con una larga experiencia a otros que se inician en este ámbito. En todo caso, los veintiocho textos que integran esta obra han sido agrupados en cuatro capítulos: 1. *Culturas y sexualidades*. 2. *Sexualidades y relaciones de poder: mercado y trabajo*. 3. *Entre la institucionalización y la resistencia*, 4. *Contextos de interacción y de sociabilidad*.

La sexualidad es intrínsecamente diversa, tal y como señala Rafael Cáceres que inicia el primer capítulo *Culturas y sexualidades*, entonces ¿por qué utilizar la noción de diversidad sexual? Cáceres reflexiona sobre la generalización de un término, que al mismo tiempo que ha contribuido a visibilizar a algunos de los grupos minorizados, de forma paralela ha reproducido nuevas jerarquías en

(2) Este Congreso no se hubiese podido realizar sin el apoyo de diversas entidades. La Universidad Pablo de Olavide (Rectorado, Vicerrectorado de Estudiantes, Vicerrectorado de Promoción Social y Cultural, Facultad de Ciencias Sociales, CABD, Biblioteca, Consejo de Estudiantes, Departamento de Ciencias Sociales, Área de Antropología Social, Área de Psicología Básica, Grupo de Investigación Social y Acción Participativa), que nos prestó apoyo económico y logístico; AIBR y ASANA que a través de sus páginas divulgaron el evento; Fundación Cajasol, que nos cedió sus instalaciones, y a las diferentes universidades latinoamericanas que han participado en el Congreso y que facilitaron el desplazamiento de algunos de sus investigadores.

(3) En la página siguiente se puede acceder a los resúmenes de las comunicaciones, ponencias y mesas redondas: <http://www.upo.es/ies/congreso/programa.html>.

relación a la sexualidad normativa. Y esto es así porque “diversidad” en la práctica se acaba por equiparar habitualmente a “homosexualidad”. De esta forma, y aunque se han ampliado las fronteras de lo permisible, la normatividad en la práctica sigue naturalizada, como siguen ocultas determinadas prácticas y grupos, negados por el discurso políticamente correcto. La provocativa propuesta del autor se centra, en buena medida, en el caso de la zoofilia, a partir de la que podemos pensar los nuevos límites de lo aceptado y lo prohibido, lo visible y lo innombrable, así como las limitaciones que encierra la propia noción de la diversidad sexual.

Más allá de las ventajas y problemas que entraña esta noción lo cierto es que cada contexto cultural define normatividades y modelos sociales en torno a las sexualidades y a los cuerpos. Si en nuestra sociedad se entiende habitualmente la existencia de dos cuerpos biológicos, que se hacen corresponder de forma mecánica con dos géneros, Agueda Gómez Suárez cuestiona el carácter universal de este planteamiento binario, para aproximarnos a sociedades en las que está institucionalizado lo que algunos autores entienden como “tercer género”. Una realidad que se nos presenta en numerosas sociedades americanas, asiáticas y africanas. Gómez analizó así la institucionalización del tercer género en dos grupos étnicos: los zapotecas, que habitan el Istmo de Tehuantepec, y los tarámuris, que viven en la Sierra Tarahumara en México.

De México viajamos hasta Perú de la mano de una de las pioneras en los estudios de masculinidades en Latinoamérica, Norma Fuller. Esta autora nos presenta una de sus últimas investigaciones con los wampís awajún (shuar). En este caso, se analizan las representaciones de género y la regulación de la sexualidad, entendida como una forma de dominación en relación a las mujeres. Fuller, a su vez, rehúye reproducir una visión estática de una realidad que es cambiante, tal y como se pone de manifiesto al aproximarse a las transformaciones de los hábitos que se han producido en las últimas décadas en estas poblaciones.

Piedad Vázquez y Helen Maldonado nos presentan, a su vez, una investigación desarrollada también con los shuar, pero en este caso en Cuenca (Ecuador). La singularidad sexual y cultural se traduce en discriminación y marginación (doble marginación en cuanto que minoría étnica y minoría sexual), en la sociedad de acogida, lo que hace plantearse a las autoras una reflexión desde el ámbito de los derechos humanos, con los que cuestionan la discriminación a la que se ve sometido este colectivo.

La normatividad condena y penaliza determinadas prácticas y formas de entender la sexualidad, pero también refuerza otras, tal y como nos muestra el trabajo desarrollado por Oscar Misael, con el que nos retrotraemos a la década de los treinta, en el estado de Tlaxcala (México), donde asistimos a un intento de penalización legal de la soltería. El análisis de este contexto servirá a Misael para reflexionar sobre las masculinidades dominantes y subalternas, y sobre el papel opresor del Estado.

Finalizamos el primer capítulo con un tema que ha ido adquiriendo cada vez una mayor importancia tanto en el ámbito general de las Ciencias Sociales, como en el ámbito específico centrado en el estudio de las sexualidades, nos referimos al análisis de los procesos migratorios y de la inter y pluri culturalidad. Jair Eduardo Restrepo nos aproxima a los homosexuales y bisexuales colombianos, que han emigrado a España, y que tienen que confrontar representaciones, actitudes y comportamientos, en función tanto de las “culturas sexuales” de origen, como de los valores de la sociedad receptora.

Si el primer capítulo, que nos propone un viaje en el tiempo el espacio, toma como referente central la diversidad cultural vinculada a la sexualidad o sexualidades, el segundo capítulo *Sexualidades y relaciones de poder: mercado y trabajo*, tiene como objetivo analizar las relaciones de poder y dominación que se producen en situaciones de desigualdad, mediatizadas por la mercantilización de los cuerpos y por los contextos laborales. Los dos primeros textos, focalizan su mirada en una de las temáticas que está adquiriendo una mayor presencia mediática, la trata de mujeres y adolescentes. Por un lado, Nuria Cordero desarrolla una visión global sobre esta problemática a partir de su experiencia investigadora en Latinoamérica a partir del proyecto conjunto que coordina y que articula a la Universidad Pablo de Olavida y a la Universidad Nacional de Costa Rica. A su vez, María del Mar González, analiza esta problemática a partir de su propia experiencia como interventora social en la ciudad de Sevilla (España) y del trabajo desempeñado en distintas instituciones públicas y privadas, y del Proyecto de Atención Psicológica a Inmigrantes y Refugiados de Cruz Roja Española en Sevilla.

Del tráfico sexual pasamos de la mano de Antonio Aguirre, al ámbito más genérico del mercado sexual, que engloba realidades muy diversas, pese a los discursos simplificadores muy en boga últimamente. En este caso, el contexto de observación lo constituyen los *table dance* en México, y la unidad de análisis se centra en la construcción y redefinición de las masculinidades de los hombres que acuden a estos lugares de diversión, y que se encuentran con mujeres que reproducen toda una serie de imágenes y estereotipos pensados para el consumo y disfrute de los propios hombres. Esta sexuación de los cuerpos de las mujeres se complementa en este capítulo con la sexuación y mercantilización, cada vez más habitual, del cuerpo de los hombres, tal y como se evidencia en el trabajo de Alberto Ochoa-Zezzatti, Nemesio Castillo, Efraín Rodríguez y Sonia Camarillo. En este caso, los autores se centran en el análisis de un concurso de belleza gay basado en la hipermasculinidad.

Pero si el Mercado es una de las fuentes básicas a partir de las que se reproducen y crean viejas y nuevas formas de dominación, no lo es menos el ámbito laboral, aunque en este caso estos mecanismos sean más difícilmente visibles. La vinculación entre sexualidad y trabajo aparecen en tres de los textos que integramos en este capítulo. El primero es el realizado por Flor de María Gamboa, María Lucero Escobar, Alejandra Rentería, Melyda Oralia Rodríguez,

María del Carmen Carmona y Daniela Pacifuentes, que se centra en, utilizando la terminología de las autoras, los “favores sexuales”, en las universidades mexicanas, para lo que se realiza “un análisis interpretativo de las quejas, demandas y sugerencias que fueron expresadas por las estudiantes en torno a esta situación de violencia de género, y problematiza la noción de ‘favor sexual’ en su interrelación con el concepto de cuerpo femenino”. La segunda investigación centrada en el ámbito laboral, de la que se da cuenta en este capítulo, se realiza en las ciudades de Bogotá, Medellín y Cartagena, ciudades donde Alexander Pérez pretende “reconocer las acciones de discriminación y exclusión laboral hacia lesbianas, gays y trans”. La tercera investigación de carácter exploratorio, realizada en España, es la presentada por Donatella Di Marco, Alicia Arenas, Lourdes Munduate y Helge Hoel, en la que se analiza el “coming out” (entendido como “proceso a través del cual las personas LG revelan su orientación sexual”) en un contexto como el laboral marcado por la presión social.

En el tercer capítulo. *Entre la institucionalización y la resistencia*, nos encontramos con investigaciones que, por un lado, definen los avances, resistencias y retrocesos que se producen a nivel institucional en el ámbito de la sexualidad, así como las estrategias de resistencia de diversos grupos, que reivindican una transformación social con base en una nueva lectura del género, de los cuerpos y de la significación de las prácticas sexuales. Así Giselle Ivette Guerra, Dayma Echevarría y Yenisei Bombino nos aproximan a las transformaciones experimentadas en la sociedad cubana a lo largo del tiempo, en función del análisis de las investigaciones y publicaciones realizadas en el ámbito del género y la sexualidad. Alejandra Salguero analiza la significación de las paternidades gay y el papel de las instituciones, a partir de su experiencia investigadora en México, combinando una visión macro con una perspectiva micro en función del análisis de los testimonios de algunos padres gay. Por último, Magdalena Benavente, desde una visión diacrónica, realiza una reflexión teórica sobre la significación de la intersexualidad y su tratamiento en el ámbito del Derecho para terminar apuntando algunas propuestas de mejora, no exentas de debate. Un hecho que no es casual, en tanto que el propio reconocimiento de la sexualidad, en la práctica, significa un cuestionamiento de los modelos dualistas dominantes.

La tensión y articulación entre lo personal y lo político que se evidencia en el texto de Benavente, se pone también de manifiesto en el trabajo de Paribanú Freitas y Natalia Rodríguez, que pretenden “arrojar luz sobre zonas de baja percepción referidas a cómo la heteronormatividad continúa constituyendo un dispositivo de control y opresión de las subjetividades a pesar de los significativos avances en diversas arenas sociales y políticas”. Para ello nos presentan una investigación sobre experiencias LGTB realizadas en Montevideo (Uruguay).

Sin duda, los avances y tensiones que se producen en relación al reconocimiento de los derechos de los grupos minorizados, que se nos presentan en las comunicaciones anteriores, tienen mucho que ver con las estrategias que estos grupos han puesto en marcha como contestación a las políticas opresoras

en relación al sexo y a la sexualidad. Si históricamente han sido las mujeres feministas y los grupos de liberación sexual los que han jugado un papel central, progresivamente nos encontramos con un mayor peso de los grupos de hombres. Juan Blanco, en su trabajo, analiza los movimientos de hombres en España, cuestionando las masculinidades dominantes y aproximándonos a los mecanismos de respuestas que han surgido en estos grupos.

Lola Martínez centra su investigación en el cuestionamiento de la naturalización de unos cuerpos, entendidos en clave política, aproximándonos a algunas de las visiones más interesantes en el ámbito de las Ciencias Sociales, que han desplazado el debate desde el género a la construcción de los cuerpos. *Cuerpos desobedientes*, como los que nos presenta Elena Flores al analizar la desobediencia sexual en el arte postpornográfico, o *cuerpos invisibilizados*, como los que nos señala Gisela Pérez que reflexiona sobre “las prácticas de la cibercultura lésbica”, desde la necesidad de “darle la vuelta a la tortilla”.

El tercer capítulo finaliza con un texto de Ugarte, en la que se nos presenta básicamente el libro del mismo autor *Homoerotismo, identidad y resistencia* (Barcelona-Madrid, Egales, 2011), en el que se nos plantea una reflexión sobre la evolución de las identidades vinculadas a las minorías sexuales.

En el cuarto y último capítulo *Contextos de interacción y de sociabilidad*, nos encontramos con investigaciones en las que los contextos de sociabilidad y/o socialización adquieren una relevancia central, ya sea el gimnasio, la calle, la familia o internet.

Este capítulo se inicia con un texto de Mario Jordi que se centra en *los cuerpos deseados* y en la mecanización de los cuerpos, a través del análisis de la actividad deportiva en el gimnasio, desde una nueva mirada sobre las actividades físicas; una perspectiva que abre un nuevo y apasionante ámbito de investigación. Del gimnasio nos vamos a la calle de la mano de José Antonio Langarita, que analiza la significación de las prácticas de sexo anónimo entre hombres en los espacios públicos (*cruising*). Ruben Alonso, a su vez, se centra en el análisis de un contexto central para la reproducción de la heteronormatividad dominante, la casa, que se vincula discursivamente con los cuerpos y la familia, rompiendo barreras disciplinares y estableciendo líneas de continuidad para pensar a unos seres humanos que son siempre contextuales.

Los trabajos de Mercè Falguera y de María Aparecida Laureano analizan la significación de la familia. Falguera toma como ámbito de referencia a las familias de mujeres lesbianas, presentándonos parte de los resultados del trabajo de investigación que está desarrollando en Cataluña. Mientras que Laureano, reflexiona sobre el papel de la familia brasileña en relación a las mujeres. El libro termina con el texto de María Muñiz, que nos plantea una etapa de la vida, la adolescencia, y un contexto de comunicación el *tuenti*, desde una propuesta de etnografía virtual de enorme interés a la hora de aproximarnos a las nuevas formas de comunicación de los adolescentes, y también a nuevas formas de acoso.

*Estudios sobre diversidad sexual en
Iberoamérica*

CAPÍTULO I

CULTURAS Y SEXUALIDADES

DIVERSIDAD SEXUAL: CONTEXTOS LOCALES, DISCURSOS GLOBALES

Rafael Cáceres Feria

Universidad Pablo de Olavide
[rcacfer@upo.es]

1. Introducción

En el verano del 2009, durante mi estancia en una pequeña comunidad del norte de Costa Rica muy cercana a la frontera con Nicaragua, un hostelero suizo se empeñaba en que me hiciera una idea de lo difícil que era vivir allí y sacar adelante un negocio con una población indolente y poco aficionada al trabajo¹. Evidentemente estos comentarios no me sorprendieron, al fin y al cabo, reflejaban la imagen que tienen muchos de los que creen viajar de la “civilización” al “salvajismo”, una vez que han perdido la visión russoniana con la que llegaron. Lo que sí me resultó llamativo fue que junto a estas críticas insistía en la depravación de los lugareños. Según él, tenían prácticas sexuales aberrantes entre las que incluía la relación con animales. Al comprobar mi curiosidad por todo lo que sucedía allí y aun sabiendo que me encontraba estudiando un tema que nada tenía que ver con la sexualidad, se empeñó en que sería interesante que hablara con un joven local para me relatase las prácticas zoofílicas de la población. Yo acepté, me pareció una buena oportunidad de aproximarme a un tema que rara vez es posible abordar abiertamente. Durante la entrevista, el informante, un lugareño casado, de unos treinta y cinco años, que había vivido durante un tiempo en San José, no tuvo ningún reparo en relatar, con una grabadora delante, las prácticas sexuales de las gentes del lugar. Tampoco pareció importarle reconocer que él también había participado de las mismas. Contrastaba la normalidad con la que hablaba de todo aquello con el morbo del hostelero, presente durante la entrevista, que escuchaba atentamente y, de vez en cuando, preguntaba por las cuestiones más escabrosas. A través de esta conversación pude descubrir que en esta población y, al parecer, en toda la zona, la zoofilia era una práctica colectiva perfectamente regulada. El informante también me habló de otros aspectos de la sexualidad local. Relataba que era habitual que en el único bar del pueblo, en el que durante mucho tiempo no entraron mujeres, los hombres bailaban agarrados y aprovechaban para tener juegos eróticos que, a veces, podían llegar a más. En distintas ocasiones insistió en que estas prácticas estaban en retroceso ya que con la llegada de gente de

(1) Este capítulo se enmarca en la líneas del Proyecto I+D FEM2011-27295, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

fuera los del pueblo se avergonzaban de estas conductas y las evitaban o trataban de ocultarlas.

Es significativo que siendo antropólogo y creyendo tener una posición abierta ante la sexualidad, aquello me sorprendiera y sacara a la luz mis prejuicios etnocéntricos. Evidentemente conocía la existencia de prácticas zoofílicas, pues se dan igualmente en Andalucía, pero siempre las había interpretado como conductas individuales, esporádicas, asociadas al mundo rural, especialmente a individuos dedicados al cuidado del ganado. Me chocaba que pudiera haber grupos donde estas conductas fuesen colectivas, y que estuviese perfectamente pautado con qué animales se podían mantener relaciones sexuales, dónde, cuándo y cómo. E incluso que se estableciesen categorías entre “zoofílicos normales” y “zoofílicos desviados”. También las relaciones entre hombres que allí se daban me parecían chocantes, pues me resultaba complicado no analizarlas con los parámetros occidentales, en términos de homosexualidad. No podía dejar de interpretarlas como relaciones homosexuales encubiertas.

Desde que llegué el primer día a aquel lugar era palpable que estaba ante una sociedad sometida a un profundo y rápido proceso de transformación. Hasta la década de los ochenta del siglo pasado tuvo un alto grado de aislamiento, no existían carreteras y la única forma de comunicarse era por caminos o por el río. Los cambios materiales que se estaban produciendo eran visibles, se percibían en las viviendas, en la alimentación o en el modo de explotar los recursos. Después de esta entrevista me quedó claro que esas transformaciones afectaban también a la sexualidad, algo que a simple vista era mucho más difícil de apreciar. A no ser por esta conversación casual, en ningún momento hubiese puesto en duda que en esa localidad las prácticas sexuales eran exactamente las mismas que en la sociedad de donde yo venía.

Esta experiencia me llevó a replantearme algunas cuestiones en las que no había reparado hasta entonces. En primer lugar, tomé conciencia de mi ignorancia como antropólogo sobre la sexualidad y de mi pobre formación en este campo. Mientras que había estudiado las variaciones en la organización política o de parentesco, más allá de algunas cuestiones relacionadas con el género, mi visión sobre la sexualidad se ajustaba a la idea, bastante extendida, de que era algo muy homogéneo. Pronto pude comprobar que no era solo una cuestión de formación, en la mayoría de las ciencias sociales el desconocimiento sobre la variabilidad sexual y el silenciamiento de numerosas prácticas sexuales es un hecho. Algo extraño, especialmente, en el caso de una disciplina como la Antropología acostumbrada a subrayar la variabilidad del comportamiento humano. Este vacío de conocimiento contrasta claramente con el creciente interés, tanto en ámbitos académicos como entre los movimientos sociales, por la diversidad sexual. Continuamente oímos hablar de este concepto y, no obstante, no parece que hayamos profundizado mucho en el conocimiento del mismo. Al contrario, a veces, tengo la impresión de que cada vez tenemos una visión más esquematizada de la sexualidad. ¿Se trata de una cuestión de percepción o acaso estamos

viviendo un proceso de homogenización de los comportamientos sexuales? ¿Está afectando la globalización a la diversidad sexualidad?’ Para tratar de dar respuesta a estas preguntas resulta imprescindible que, primero, tengamos claro a qué nos referimos cuando hablamos de diversidad sexual. Puede resultar una cuestión banal pues este concepto no parece encerrar demasiada complejidad. Sin embargo, no podemos obviar que no hay una única forma de entenderlo, lo mismo que no hay un único modo de concebir la sexualidad.

A pesar de que las ciencias sociales presten cada vez más una mayor atención a la sexualidad y de que se estén abandonando los rígidos esquemas biologicistas con los que se interpretaba, su estudio se encuentra todavía en una fase muy incipiente. Tal como señala José Antonio Nieto en relación a la Antropología, es ahora cuando esta disciplina está dejando atrás lo que él denomina la etapa *erotofóbica*, caracterizada por el desinterés por la sexualidad y por el predominio de una visión biomédica la misma. Y se encamina a una nueva fase *erotofílica* en la que la sexualidad se entiende como una construcción sociocultural, preocupándose por el registro etnográfico de la diversidad sexual. Pero el lastre del pasado es grande y en estos momentos todavía nos encontraríamos en un periodo intermedio, *erotoliminal*, donde se mezclan enfoques antiguos y modernos sobre la sexualidad humana (Nieto, 2003:18). En palabras de este autor: “La erotoliminalidad supone para la antropología imbricarse en un juego de tensiones que permiten, por un lado, la ocultación, y, por otro, la manifestación (Nieto, 2003:18). Esta doble tendencia es claramente perceptible cuando hablamos hoy día de sexualidad. Así, por ejemplo, algunos comportamientos como la homosexualidad se sacan a la luz, se tratan de normalizar y se enriquece su conocimiento con múltiples estudios locales procedentes de todos los rincones del planeta. Mientras que otros, como podría ser la zoofilia, no solo se ignora, sino que se tiende a su silenciamiento.

2. ¿Qué es la diversidad sexual?

Si hay un concepto familiar para un antropólogo es el de *diversidad*, hasta tal punto que podríamos decir que se ha convertido en el santo y seña de la Antropología, uno de sus principales distintivos. Hablar de diversidad sexual, por lo tanto, no debería suponer ningún problema para un etnólogo pues continuamente estamos haciendo referencias a la pluralidad de los comportamientos humanos. Aun aceptando que no existe una única manera de entender la diversidad sexual, debo reconocer que, la mayoría de la veces, no me suelo sentir cómodo con este concepto, pues tengo la sensación que tal como se aplica, frecuentemente, se aleja mucho del sentido antropológico del término diversidad. Cuando se habla de diversidad sexual se suele hacer referencia a un conjunto bastante limitado de categorías sexuales: homosexualidad, bisexualidad o transexualidad. Además, suele usarse con un importante sesgo etnocéntrico, diversidad sexual va ligado a las “versiones” occidentales de estas prácticas sexuales.

Para poder entender cómo ha llegado este concepto a tener un significado tan restrictivo es preciso tener en cuenta cuál ha sido su origen y qué función ha cumplido.

Si consideramos la sexualidad desde un punto de vista constructivista, la diversidad sexual haría referencia a las variaciones que experimenta la sexualidad humana en función de los distintos contextos socioculturales. Pero el origen de este término no procede del constructivismo, es anterior, responde a una concepción “biomédica” de la sexualidad. Es heredero directo de categorías como *desviación* o *perversión*, aunque habría que matizar, tal como hace Ken Plummer (1991:154), destacando que es un concepto que trata de superar las connotaciones negativas que tenían las anteriores denominaciones. Frente a la desviación o la perversión, la diversidad hará referencia aquellas prácticas sexuales que, aun no ajustándose a la norma, no son perjudiciales y pueden ser asumibles por la sociedad. Vendría a subrayar que aunque la heterosexualidad es la pauta, hay otros comportamientos sexuales también universales. Este concepto se fundamentaría en lo que Gayle Rubin denomina *variedad sexual benigna*:

Es difícil desarrollar una ética pluralista sin un concepto de variedad sexual benigna. La variedad es una propiedad fundamental de toda forma de vida, desde los organismos más simples hasta las formaciones sociales humanas más complejas y, se supone, que la sexualidad debe adaptarse a un modelo único (Rubin, 1989:142).

Estamos ante una noción con un claro componente moral. Si bien supone un paso adelante en la aceptación de algunos comportamientos sexuales, la diversidad sexual se define siempre en función de una supuesta sexualidad normal, heterosexual y masculina. Esto explica la paradoja de que, la mayoría de las veces, no se contemple la heterosexualidad cuando se habla de diversidad sexual. Este concepto tampoco hay servido para eliminar categorías como la de *desviado* que sigue aplicándose a comportamientos no tolerables. En muchos sentidos, el establecimiento de categorías sexuales admisibles, alternativas a la normalidad, ha contribuido a reforzar la imagen de una sexualidad humana universal.

Otro elemento importante para comprender los límites del concepto diversidad sexual tiene que ver con la forma en que ha surgido y se ha impuesto. Ha sido más el fruto de las demandas y presiones de minorías sexuales que la convicción de estudiosos de la sexualidad (Weeks, 1993:38; Giddens, 1998:24). Esto explica que el término diversidad sexual tenga un claro sentido reivindicativo y aparezca ligado al reconocimiento y a la identidad. ¿Qué ocurre entonces con las sexualidades que no generan movimientos sociales ni van asociadas a identidades de grupo? Simplemente se ignoran y permanecen al margen de lo que se entiende como diversidad sexual.

Hay que tener presente estas dos dimensiones de este término para comprender sus limitaciones:

- Por un lado, la *dimensión moral*, la aceptación únicamente de aquellas prácticas moralmente tolerables.
- Por otro, la *dimensión política*, la consideración de aquellas prácticas asociadas a movimientos sociales.

No estamos ante un concepto que sirva para describir y analizar la variedad de comportamientos sexuales que podemos encontrar a lo largo y ancho del planeta. Al contrario, se está convirtiendo en un mecanismo generador de discursos globalizadores sobre la sexualidad que tiende a homogenizar y dejar de lado las múltiples variaciones locales de la misma. Y que está sirviendo para ocultar o silenciar muchas prácticas sexuales.

3. Zoofilia y diversidad sexual

Para ilustrar el carácter restrictivo del concepto diversidad sexual, haré una breve referencia a una práctica que mencioné anteriormente, la zoofilia. Me ha interesado este comportamiento por el poco interés que suscita, apenas hay estudios etnográficos, ni ha generado ningún tipo de movimiento social reivindicativo. Y a diferencia de otras prácticas sexuales no se ha librado de la categoría de desviación o perversión, permanecido al margen de los discursos sobre la sexualidad. Por eso, parafraseando a Levi Strauss, me parece que la zoofilia es “buena para pensar” sobre la sexualidad. Es significativo que, incluso, la antropóloga estadounidense, Gayan Rubin, a pesar que en su citado artículo: *Reflexionando sobre el sexo* (1989) menciona la zoofilia, después, no la recoge en sus esquemas de estratificación sexual. Ni siquiera desde las posiciones más radicales con respecto a la diversidad sexual, como puede ser la denominada *teoría queer*, se presta atención a este comportamiento.

La primera pregunta que cabría hacerse al respecto es por qué esta marginalidad. Para muchos la respuesta sería clara, estamos ante una conducta minoritaria y moralmente reprobable. Pero si atendemos a los datos etnográficos sabemos que es una práctica que no se localiza en una sociedad concreta, la encontramos extendida por todo el planeta, y en todas las épocas, desde la prehistoria hasta la actualidad. Si bien, por una cuestión lógica, se asocia mayoritariamente a pueblos ganaderos, lo cierto es que no una práctica ajena a sociedades agrícolas o industriales. Malinowski en su trabajo sobre la sexualidad de Melanesia, en el epígrafe de “aberraciones” hace referencia a casos de zoofilia:

Esta práctica [bestialidad] es ridiculizada como inmunda y poco satisfactoria, todavía más cómica que la inversión (...). Sin embargo, se ha conservado en el recuerdo un caso bien documentado de bestialidad, concerniente a un hombre que practicaba el acto sexual con un perro (Malinowski, 1975:337).

El propio Alfred Kinsey (1949) en su famoso informe dejará constancia que la zoofilia se da en cualquier parte del mundo, incluido los Estados Unidos:

Sea como fuere, los contactos sexuales del hombre con los animales son conocidos desde los tiempos más remotos y en todas las razas; no son raros en nuestro propio medio, como demuestran los datos que presentamos en este capítulo. Lejos de constituir un hecho sorprendente, las estadísticas demuestran, simplemente, lo que ya sabemos: que las fuerzas que inducen a individuos de la misma especie a tener relaciones sexuales pueden servir a veces para unir a individuos de distinta especie en el mismo tipo de acto sexual (Kinsey, 1949:589).

¿De dónde deriva el fuerte rechazo a esta práctica? Como no podía ser de otra forma, los motivos de repulsa no son universales, ni se han mantenido invariables a lo largo del tiempo. Resulta curioso como en la actualidad ha cambiado totalmente la argumentación para condenar la zoofilia, se recurre a criterios totalmente occidentales que son difíciles de entender en otras culturas. En el *Atlas del comportamiento sexual humano* de Judith Mackay esta práctica no se incluye y se justifica porque:

El concepto clave de «sexo normal» en este atlas es sexo con «consentimiento» informado y, por tanto, excluye la pedofilia, ya que un niño no puede dar un consentimiento informado. Tampoco se incluye la zoofilia o la necrofilia, puesto que ni un animal ni un cadáver pueden «consentir» (Mackay, 2004:9).

Este es el argumento que mayoritariamente se utiliza para rechazar la zoofilia en estos momentos en el mundo occidental, los derechos de los animales. Se equipara la zoofilia con la violación. Se entiende que un animal nunca puede dar su consentimiento para estas prácticas y, por consiguiente, siempre se estaría forzando. Evidentemente, por cuestiones obvias, es imposible que exista esa aprobación, pero cabría preguntarse por qué se exige consentimiento a la hora habla de relaciones sexuales con animales y, en cambio, no se les pide permiso para castrarlos, estabularlos o matarlos, por citar solo algún ejemplo. ¿El problema está en el consentimiento o en la sexualidad? Tal como afirma Gayle Rubin: “*los actos sexuales están gravados con un exceso de importancia*” (Rubin, 1989:136). Ni que decir tiene que este argumento contra la zoofilia parte de una posición totalmente etnocéntrica y urbana. Presuponemos que nuestra relación con los animales es la correcta, mucho más respetuosa de la que se da en otras sociedades. Sabemos que el trato hacia los animales varía considerablemente de una cultura a otra. En muchas sociedades la centralidad, no solo económica, y el respeto hacia algunas especies es mucho mayor que en occidente ¿A caso no es más simétrica la relación que describe Evans Pritchard (1997) entre los nuer y sus vacas que la que se da en una explotación ganadera europea?

Pero no hay que llevarse a engaños, esta argumentación contra la zoofilia es relativamente nueva y tiene que ver con las posiciones animalistas. Ni era así en el pasado ni, seguramente lo sea en el futuro. Las fronteras entre lo animal y lo humano son cada vez más difusas ¿Significará esto que en el futuro podremos considerar lícito tener relaciones sexuales con animales, lo mismo que ahora algunas personas consideran apropiado meter a sus perros en la cama? Midas Deekers en su trabajo *Dearest Pet*, defiende que la zoofilia es una práctica aceptable

siempre que no exista crueldad. Afirmará que, a veces, la última consecuencia del amor por los animales será hacer el amor con ellos (Dekkers, 1994:1).

Hasta hace relativamente poco la repulsa a la zoofilia se justificaba de una forma muy diferente. El rechazo tenía que ver con traspasar los límites entre lo humano y lo animal, borrando la frontera entre naturaleza y cultura. La transformación en la percepción de esta práctica en nuestra sociedad queda patente, incluso, en el cambio en su denominación, antes se hablaba de bestialismo. Era una práctica que iba “contra natura”; una sexualidad desenfrenada, no reproductiva, encaminada únicamente a satisfacer los instintos animales del hombre. La zoofilia se metía en el mismo saco que otros comportamientos tachados de antinaturales como la homosexualidad. Es frecuente encontrar homosexualidad y *bestialismo* bajo la misma denominación de *sodomía*, sin hacer distingo alguno. Todavía, en algunos países se sigue considerando un mismo delito y se les aplican las mismas penas.

¿Es posible enfocar el análisis de esta práctica de un modo diferente? En este sentido resulta muy interesante la posición de Alfred Kinsey, deja de lado las cuestiones morales y estudia la zoofilia, como zoólogo que es, exclusivamente en términos de relación interespecies. Afirmar que en la naturaleza son frecuentes las relaciones sexuales entre especies distintas y si no existen demasiados datos al respecto es exclusivamente por la visión antropomórfica de la ciencia (Kinsey, 1949:588).

La manera de aproximarse a la zoofilia presenta los mismos sesgos que tenían hasta hace muy poco los análisis sobre la homosexualidad. En primer lugar se aborda desde una perspectiva exclusivamente masculina. Se interpreta como una práctica de hombres, negando la posibilidad de zoofilia femenina. Cuando se da, se entiende que no es una opción libre sino fruto del deseo masculino, como suele ocurrir con la zoofilia en la pornografía. Hay que recordar que al lesbianismo también se le negó carta de naturaleza hasta hace relativamente poco.

En relación a la motivación que impulsa a esta práctica, se rechaza la posibilidad de que sea fruto de la libre elección del individuo. Una de dos, bien se entiende que es la consecuencia de una mente enferma que empuja una sexualidad descontrolada, o se interpreta que tiene lugar en contexto donde no hay acceso a mujeres; una sexualidad propia de pastores o de adolescentes. Si hay posibilidad de elegir una mujer ¿por qué alguien en su sano juicio va optar por un animal? También este argumento recuerda mucho a la justificación de la homosexualidad en las cárceles o en los harenes orientales.

Igual que ocurre con todas aquellas sexualidades consideradas anómalas, no se admite la posibilidad que la zoofilia pueda implicar relaciones afectivas. Es posible mostrar el afecto hacia los animales de múltiples formas pero no con el sexo. Vemos de nuevo los prejuicios hacia la sexualidad.

Gayle Rubin señala que el estigma que recae sobre los parias sexuales conduce a que estos tengan la sensación de que son individuos aislados y enfermos,

cuyas conductas sexuales son excepcionales. No se acepta que puedan ser prácticas compartidas por grupos y, mucho menos, que sean consideradas normales en algunas sociedades. Para reforzar la idea de anomalía se oculta toda aquella información que pueda negar esta posición:

Las prácticas sexuales de más bajo status son denigradas y tachadas de enfermedades mentales o de síntomas de una defectuosa integración de la personalidad. Además, los términos psicológicos empleados vinculan las dificultades de funcionamiento psicodinámico con diversas formas de conducta erótica. Iguales el masoquismo sexual a los caracteres de la personalidad autodestructiva, el sadismo sexual con la agresión emocional y el homoerotismo con la inmadurez. Estos revoltijos terminológicos se han convertido en poderosos estereotipos que se aplican indiscriminadamente a los individuos en base a su orientación sexual (Rubin, 1989:138).

En el caso de la zoofilia se olvida que es una conducta regulada en muchas sociedades. La amplia legislación que encontramos al respecto nos indica su frecuencia y los intentos de control por parte del Estado. Estas leyes reflejan como en todas las culturas, incluso, las relaciones con animales tienen sus normas, no es una sexualidad descontrolada. No a todas las especies se le otorga la misma consideración, mientras que en determinadas circunstancias las relaciones con algunas son aceptables, en cambio, con otras se consideran intolerables. Casi siempre la zoofilia reproduce las pautas heterosexuales y no se permite una relación con animal del mismo sexo. Prueba del carácter social y cultural es la existencia tanto de poesía erótica y arte zoofílico².

Curiosamente se niega la posibilidad de aceptar la zoofilia como una práctica colectiva pero, después, como suele ocurrir en general con el sexo, se utiliza para estigmatizar pueblos enteros. Lo mismo que se desprestigian algunas sociedades asegurando que ejercitan la homosexualidad, con frecuencia se recurre también a la zoofilia con el mismo fin. En la biblia los israelitas descalifican a los gentiles como pueblos que practican la zoofilia y la homosexualidad. La identidad regional de los habitantes de la costa caribeña de Colombia queda marcada por esta práctica. En el resto del país se les conoce como “come burras” por la costumbre en algunas poblaciones de iniciar a los jóvenes en la sexualidad con estos animales.

Sin restar un ápice de importancia al concepto diversidad sexual por su gran aportación en las reivindicaciones de las minorías sexuales, en cambio, no creo que, hasta ahora, haya contribuido de la misma forma a cambiar la concepción dominante sobre la sexualidad. Siguen manteniéndose, incluso fortaleciéndose, una serie de categorías pretendidamente universales que con la globalización se han extendido. Para Jeffrey Weeks, la única forma de aproximarse a estas categorías sexuales es deconstruyéndolas (Weeks, 1998:84), evitando que se conviertan en bloques monolíticos. Ni la heterosexualidad, ni la homosexualidad, ni la zoofilia, ni cualquier otra práctica sexual es siempre una misma cosa.

(2) Es interesante a respecto la obra del poeta colombiano. Raúl Gómez Jattin (1945-1997), en la que la zoofilia es un tema recurrente.

Los significados que adquieren varían considerablemente según la cultura. Por eso, frente al exceso de generalizaciones creemos que hacen faltas más estudios concretos, etnografías sobre sexualidad en contextos locales. Probablemente, la contribución y el impacto de los investigadores que se han aproximado a la sexualidad describiendo las prácticas reales de la gente han sido mucho mayores que aquellos que se han dedicado a generalizar sin dato alguno. Cuando esto ha sucedido de repente hemos descubierto que nada era como lo imaginábamos, que la sexualidad real no se corresponde con los cajones clasificadores que elaboramos ¿A caso no sorprendió o, mejor dicho, escandalizó a finales de los años veinte, la publicación de la obra de Malinowski *La vida sexual de los salvajes del noroeste de Melanesia*? De repente los europeos descubrieron que no todas las sociedades tenían los mismos tabús sexuales. ¿No supuso el *Informe Kinsey*, a mediados del siglo pasado, un jarro de agua fría en la puritana sociedad de los Estados Unidos? ¿No has sido más esclarecedor el libro de Gilbert Herdt (1992) sobre la sexualidad ritual en Melanesia que muchas de las divagaciones sobre la homosexualidad?

4. El futuro de la diversidad sexual: sexo y globalización

En un libro de 2001, *Sexo global*, Dennis Altman evidencia que mientras, en los últimos años, numerosos investigadores han abordado las consecuencias de la globalización sobre la identidad, centrándose especialmente en nacionalismos, movimientos étnicos o fundamentalismo religiosos, son muchos menos los que han analizado los efectos sobre identidades derivadas de la sexualidad y el género (Altman, 2001:139). Nada extraño ya que, aunque en las últimas décadas la sexualidad se ha ido desprendiendo de su concepción biologicista tradicional, se sigue entendiendo como algo universal e inmutable.

La sexualidad como parte de la cultura está sometida a los efectos del proceso globalizador, es palpable como se extienden esquemas sexuales occidentales por todo el planeta. Esto podría hacernos pensar que estamos viviendo un momento de reducción de la diversidad sexual. Sin embargo, son muchos los autores que consideran que la globalización no es sinónimo de homogeneización cultural ya que, a la vez, que se expanden determinadas pautas se producen procesos de diferenciación a partir de hibridaciones culturales (García Canclini, Ortiz, 1997; Appadurai, 2001). Por lo tanto, cabría preguntarse si este doble camino se está dando, también, en el campo de la sexualidad y en qué dirección apunta. ¿Podríamos hablar de hibridaciones de la sexualidad?

A estas alturas es complicado responder a estas cuestiones no sólo porque son escasos los estudios en este sentido sino, sobre todo, por la falta de datos etnográficos sobre sexualidad que posibiliten establecer comparaciones. Uno de los pocos ámbitos sobre el que disponemos de alguna información es en el de la homosexualidad masculina. En la actualidad, quizás sea el campo que nos permita obtener algunas conclusiones al respecto.

La forma occidental de vivir la sexualidad entre hombres, homosexualidad, en estos momentos va ganando terreno en todo el planeta. La globalización ha provocado que se haya convertido en un modelo internacional. Los medios de comunicación, las migraciones, el turismo, la lucha contra el SIDA, la reivindicación de las minorías sexuales... son algunos de los factores que han ayudado a extenderlo. La palabra homosexual, gay, se emplea, prácticamente, en todo el mundo. Pero bajo esta aparente uniformidad algunos trabajos de campo desvelan que no siempre este término hace referencia a idénticos fenómenos. Formas muy diferentes de vivir la relación entre individuos del mismo sexo han empezado a abandonar su denominación tradicional para emplear el calificativo de gay sin que ello signifique que sea una réplica exacta del modelo imperante occidental. Frente a los que defiende la idea de que se está imponiendo una única forma de homosexualidad global, Peter Jackson cree que la globalización también está actuando en un sentido diferenciador, generando hibridaciones de sexualidades. Señala que en toda Asia, debido a la interacción de numerosos factores, están emergiendo nuevas categorías de sexo/género y nuevas culturas erótica (Jackson, 2010:1) No es Asia el único espacio donde se está dando este fenómeno. En Andalucía, el *mariquita*, el "homosexual tradicional", ha evolucionado hacia el gay, pero continúa manteniendo una serie de elementos diferenciadores como es la fuerte vinculación con el mundo religioso que tendrá importantes consecuencias a la hora de vivir la sexualidad. (Valcuende, J.M., Cáceres, R., 1999). En México, entre los *muxes* zapotecas también se está produciendo la misma interacción entre tradición y modernidad. Cada vez más son las *muxes* que no se adaptan al papel tradicional de *vestida* y que aspiran a la transexualidad y reivindican el derecho a esta condición. (Miano, M. Bartolo, E Gómez, Águeda, 2009), lo que no se significa que no sigan manteniendo muchos elementos del pasado.

Estos ejemplos ponen de manifiesto que todavía conocemos muy poco sobre la sexualidad humana. En plena era de la globalización sigue teniendo sentido abordar el estudio de la diversidad sexual. Frente a las excesivas generalizaciones hacen falta análisis concretos, etnografías sobre sexualidad en contextos locales, ya que tal como afirma Ken Plummer:

La diversidad humana no es un hecho consumado atemporal: oscila, crece y se rehace del mismo modo que la cultura de la que forma parte cambia constantemente (...) ¿quién puede decir cómo será dentro de cien años nuestras ideas sobre la diversidad sexual? (Plummer, 1991:186).

Bibliografía

- Altman, Dennis 2001. *Sexo global*. México: Océano.
- Appadurai, Arjún 2001. *La modernidad desbocada*. Buenos Aires. Fondo de Cultura Económica.
- Dekkers, Midas 1994. *Dearest Pet*. New York: Verso.

- Evans-Pritchard, E.E. 1997. *Los nuer*. Barcelona: Anagrama.
- Foucault, Michel 1998. *Historia de la sexualidad*. Madrid: Siglo XXI.
- García Canclini, N. “La globalización: ¿productora de culturas híbridas? Disponible desde Internet: <http://www.hist.puc.cl/historia/iaspmla.html>.^con [Con acceso el 15 de mayo 2012].
- Giddens, Anthony 1998. *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- Herd, Gilbert 1992. *Homosexualidad ritual en Melanesia*. Madrid: Editorial Fundación Universidad-Empresa.
- Jackson, Peter A. 2010. “Pre-Gay, Post-Queer”, *Journal of Homosexuality*, 4: 3, pp.1-25.
- Kinsey, Alfred 1949. *Conducta sexual del varón*. México: Editorial Interamericana.
- Malinowski, B. 1975. *La vida sexual de los salvajes del noroeste de la Melanesia*. Madrid: Ediciones Morata.
- Mackay, Judith 2004. *Atlas del comportamiento sexual humano*. Madrid: Akal.
- Miano Borruso, Marinella 2002 *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec*. México: Plaza y Valdés Editores.
- Miano Borruso, M. Bartolo Marcial, E, Gómez Suárez, Águeda 2009. “Género, sexualidad y etnia vs globalización. El caso de los muxe entre los zapotecos del Istmo, Oax”. En: http://webs.uvigo.es/etnicsexualidad/wpcontent/uploads/2009/12/PONENCIA_COMAS_2009.pdf [Con acceso 20 de junio].
- Nieto, José Antonio 2003. “Reflexiones en torno al resurgir de la antropología de la sexualidad” en J. A. Nieto (Editor) *Antropología de la sexualidad y la diversidad cultural*. Madrid: Talasa Ediciones.
- Plummer, Ken 1991. “La diversidad sexual: Una perspectiva sociológica”, en Manuel Delgado et al. *La sexualidad en la sociedad contemporánea. Lecturas Antropológicas*. Madrid: Fundación Universidad Empresa.
- Ortiz, Renato 1997. *Mundialización y cultura*. Buenos Aires : Alianza Editorial.
- Rubin, Gayle 1989. “Reflexionando sobre el sexo: nota para una teoría radical de la sexualidad” en Vance, Carole (comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Editorial Revolución, pp. 113-190.
- Valcuende del Río, José María; Cáceres-Feria, Rafael 1999. “Los mariquitas del sur. La construcción de un modelo de homosexualidad en Andalucía” en *VIII Congreso de Antropología*, Vol. 2. Santiago de Compostela: FAAEE y AGA.FAE. pp. 101-108.
- Vance, Carole (comp.) 1989. *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*, Madrid: Editorial Revolución.
- Weeks, Jeffrey 1993. *El malestar de la sexualidad. Significados y mitos y sociedades modernas*. Madrid: talasa.
- Weeks, Jeffrey 1998. *Sexualidad*. México: Paidós.

TERCER GÉNERO Y ETNICIDAD EN AMÉRICA LATINA

Águeda Gómez Suárez

Universidad de Vigo
[agueda@uvigo.es]

1. Etnicidad y diversidad: sexo y género

El estudio de la “otredad” ha sido un espacio enriquecedor y clarificador en el desarrollo de la ciencia occidental. El debate sobre la validez de ciertas categorías y postulados teóricos que se han considerado universales, se ha enriquecido a través del análisis de realidades contemporáneas ajenas a la sociedad europea occidental moderna. Frente a los postulados que consideran que los trabajos antropológicos sobre el “otro” se ubican en un “inframundo etnográfico” o “museo del primitivismo”, este estudio quiere subrayar la sincronicidad temporal entre estas sociedades y Occidente (Campbell y Green, 1999:105).

En la etnografía de la diversidad sexual de las distintas sociedades de mundo, se concluye que hay una increíble variedad de escenarios, en los que se da el transgénero y la sexualidad entre personas del mismo sexo. Desde la antropología se habla de sociedades con tres géneros o de géneros supernumerarios como construcciones sociales e individuales.

Patricia Alberts y Evelyn Blacwood (López, 2005) descubrieron que entre los indios Crow había chamanes varones que vestían de mujeres y se dedicaban a conceder favores sexuales a los guerreros. Algo similar se ha detectado en las culturas *mohave*, *zuni*, *hopo*, *navajo*, *yuman*, *crow*, *yokut*, *papago*, *cheyene*, *win-nw-bago*, *omaha*, *ojibwa*, *cocopa*, *apache*, *miami*, *yorok* y *piegan* de Norteamérica (Webster y Newton, en Miano, 2002:192). En estas culturas americanas se cree que la “diversidad” fue significativa, tal y como recogen las crónicas coloniales de los siglos XV y XVII¹. Los “terceros géneros” existen en muchas sociedades,

(1) En Centroamérica y el Caribe, los homosexuales eran considerados como mágicos y con poderes sobrenaturales, según recoge Gonzalo Fernández de Oviedo. Según fray Bartolomé de las Casas, entre los mexicas de México la orientación de los hijos nunca fue motivo de tormento, cualquier varón podía ser hija y así los padres “le vestían de mujer, le enseñaban artes y le buscaban marido”. Fray Pedro Simón detalla cómo los caudillos promovían las relaciones sexuales entre sus seguidores. Fray Gregorio García informa de la existencia de prostíbulos masculinos entre los incas, también la crónica de Pachacuti Yamqui relata que en tiempos del Inca Yupanqui “habían sido criados varios muchachos para que atendieran sexualmente a los soldados de guerra” y donde se habla de un creador andrógino, el dios Chuqui Chinchay “guarda de los hermafroditas e indios de dos naturas” o Viracocha, en la cúspide del orden cosmológico, quien se le sugiere

tales como los *xanith* de Omán (Wikan, en Nieto, 2003:243), los *hijras* de la India (Nanda, en Nieto, 2003:264), los *bakla* filipinos (Tan, en Nieto, 2003: 337), el *we'wha* entre los zuñi norteamericanos (Nieto, 2003:21), los *mahu* hawaianos, los *sarombay* de la República Malgache, ciertos hombres *kunas* de Panamá (Nieto, 2003) o los muxes del Istmo de Tehuantepec (México). Respecto a las prácticas lésbicas, los etnógrafos encontraron que estaban institucionalizadas en muchas sociedades indias norteamericanas (López, 2005).

Todas estas realidades demuestran que el género y la identidad sexual son dos sistemas relacionales que se han transformado según las coordenadas socioeconómicas y culturales de cada época y espacio concreto. Desde la antropología, se empieza a cuestionar la existencia de el paradigma de género occidental binario de matriz heterosexista, desigual y patriarcal, en todas las sociedades. En este texto se pretenden indagar en dos sociedades excepcionales, por un lado, los zapotecas que habitan el Istmo de Tehuantepec en México donde esta institucionalizado la existencia de “terceros géneros” y por otro, los rarámuris que viven en la Sierra Tarahumara en México donde existe la figura del *nawiki*, *rope*, *puchicachi*, *bizacachi*, *ropekes*, *rekes* y *renekes*, acepciones, que designan a hombres afeminados homosexuales y a mujeres masculinizadas homosexuales, aceptados e integrados a la sociedad rarámuri. Además, existen rituales funerarios “transgenéricos”, donde un familiar político del difunto, perteneciente al sexo opuesto al de la persona fallecida, asume el papel del difunto y puede acabar teniendo relaciones con el/la viudo/a (Pérez, 2001).

Estas comunidades son dos laboratorios adecuados para poder observar como de desenvuelve la vida de una población donde la “cultura sexual” difiere a la cultura occidental dominante.

2. La construcción social de la sexualidad

La teorización sobre la sexualidad humana se ha convertido en una tarea básica para los científicos sociales dedicados a la elaboración de nuevas teorías de la persona, la identidad y las corporalidades humanas. Desde el constructi-

una dualidad sexual. Pedro Cieza de León entrega datos de un tipo de homosexualidad religiosa donde “cada templo o adoratorio principal tiene un hombre (...), los cuales andan vestidos como mujeres, y con estos casi por vía de santidad y religión tienen su ayuntamiento carnal los señores y principales”. Gonzalo Fernández de Oviedo relata en las islas Caribes el cacique Goanacagari cubría de oro y joyas a sus amantes varones. La homosexualidad femenina era muy conocida entre los incas y en Brasil, tal y como relata Felipe Guamán Poma de Ayala y Antonio de Herrera y Tordesillas, respectivamente, las mujeres varoniles gozaban de muchos privilegios y podían participar en combates y decisiones. Agustín Zárate relata la existencia de una provincia exclusiva de mujeres que solo consentían hombres con fines reproductivos, y donde los hijos varones se iban a vivir con sus padres. Francisco López cuenta de las invencibles amazonas del imperio incásico, que recibían los nombres de *chamchak*, *kakcha*, *warkana* o *komí*, que poseen una connotación lésbica (López, 2005).

vismo, las teorías *queer*, el feminismo radical, o los planteamientos foucaultianos, se contemplan lo sexual como una construcción social moldeada por relaciones de poder a través de mecanismos que producen oposición, dominación y resistencia, en contextos históricos y sociales determinados (Mérida, 2002; Beltrán et al., 2001).

No hay un criterio definitivo para decidir quién es biológicamente hombre o mujer, tal y como lo han demostrado biólogas como Anne Fausto-Esterling quien ha detectado varios sexos entre los seres humanos, tales como el *herms* (hermafroditas con testículos y ovarios), el *merms* (pseudohermafroditas masculinos con testículos y aspecto de genital femenino) y el *ferms* (pseudohermafroditas femeninos con ovarios y algunos aspectos de la genitalidad masculina) (Beltrán et al., 2001:178; Fausto-Exterling, 2006). La objetivación de la normatividad de la sexualidad en cada sociedad puede ser mínima o máxima, es decir, que el grado de permisividad social depende de cada caso.

Pero ¿se pueden establecer criterios de validez transcultural en torno a las identidades sexuales?. A partir del trabajo de Gilbert Herdt (1988), en su libro “Formas trasculturales de homosexualidad y el concepto gay”, la autora Anne Bolin (Nieto, 2003:231) ha propuesto una tipología para intentar abarcar todas las formas de diversidad sexual existentes en diferentes culturas. Bolin considera cinco formas de variación de género. Esta clasificación considera que las identidades sociales no derivan de la orientación-práctica sexual, aunque a veces incluyen componentes homosexuales.

Estas son:

- a) *Géneros hermafroditas*: Condición congénita de ambigüedad de las estructuras genitales reproductivas de forma tal que el sexo del individuo no está claramente definido de modo exclusivo como varón o como mujer. Entre los navajos, el estatus de hermafrodita esta muy valorado y además consideran que existen tres sexos entre ellos: hombre, mujer y *nadle*, y tres estatus de género: *nadle* verdadero, *nadle* falso hombre o *nadle* falso mujer (no hermafroditas) que realizan tareas de hombre o mujer, tiene relaciones con ambos pero nunca con otros *nadle* y donde la homosexualidad no se acepta. Entre los *pokot* de Kenia existe una categoría similar denominada *sererr*, que no goza de un estatus tan alto. También, algunos *hijras* de la India se consideran un “tercer género” reconocido formado por varones hermafroditas impotentes que se someten a una castración (emasculación quirúrgica ritualizada por la que extirpan os genitales). En Santo Domingo existe el *guedoce*, individuos genitualmente ambiguos, al igual que los *kwolu-aatmwol* de Sambia o los *trnim-man* del pueblo *pidgin* neomelanesio (Bolin, en Nieto, 2003).
- b) *Tradiciones “dos espíritus”*: Una posición reconocida culturalmente de género transformado (hombres que desean actuar como mujeres) y un estatus adicional que incluye vestir parcial o totalmente como el otro género), la

especialización ocupacional y la adopción de conductas y portes asociados al otro género o de forma mixta. La identidad de género es anterior (niñez) e/o independiente de la conducta sexual, aunque en ciertos casos se elige una pareja del mismo sexo biológico. Los *pima* habitantes del sudeste de EEUU con lengua de tipo uto-azteca, conciben la existencia de personas a las que denominan *wi-kovat*, cuya identidad no deriva de su genitalidad, sino de su conducta dicotómica, la realización de actividades de ambos géneros y con una apariencia pública dual. También el *mahu* polinesio de las islas Marquesa, los *kothis* e *hijras* de la India, los *xanith* de Omán o los *muxes* del Istmo mexicano obedecen a esta realidad.

- c) *Roles de género cruzados (transgéneros)*: Cuando el género permanece inmutable, pero el porte y la conducta de quien lo asume incluyen atributos que se suelen asociar al otro género. Los estudios que existen están relegados a la varianza femenina: mujeres con corazón de hombre. Ejemplos de este tipo son los *manly-hearts* corazones de hombre de los *piegan* septentrionales, rol no estigmatizado que asumen mujeres (casi siempre ricas y casadas) que adoptan comportamientos masculinos (violencia, agresión, independencia, audacia, descaro, sexualidad..) en una sociedad de hombres guerreros y mujeres sumisas y la mujer-tiburón (viene-mako) de las marquesas que se caracteriza por ser mujeres con una sexualidad agresiva y vigorosa, que toman la iniciativa en la relación heterosexual (Bolin, en Nieto, 2003).
- d) *Matrimonio entre mujeres*: Institución predominante en África por la que una mujer se casa con otra, sin que se haya podido constatar si hay relación sexual entre ellas o no. Entre los *nuer* ocurre cuando una mujer es estéril, las mujer-marido entre los *nandj* se dedican a tareas masculinas y veces se le considera hombre. También se constata el matrimonio entre jóvenes solteras *azande* de Sudán, que realizaban actividades militares juntos porque por la poliginia había escasez de mujeres uno hacía de hombre y otro de mujer y era referido como tal.
- e) *Rituales de género cruzado*: Consiste en la adopción del porte y gestualidad del otro género únicamente en contextos ritualizados concretos y no permanentes. Los *iatmles* o de los travestidos con ocasiones ceremoniales, rituales de reversión, o la covada, un ritual masculino vinculado al ciclo reproductivo femenino y muy presente en diversas culturas (Bolin, en Nieto, 2003).

Esta propuesta tipológica desarrolla un vocabulario propio de conceptos y estructuras teóricas que resultan muy eficaz para caracterizar la realidad cultural y los sistemas sexuales de sociedades lejanas ajenas a las lógicas dominantes en el mundo occidental.

3. Sociedades prehispanicas y sistemas de sexo/género

Noemí Quezada (1996, 1997) sostiene que en las sociedades mesoamericanas, lo masculino y femenino, se presentan en su cosmovisión como simétricos/opuestos, pero complementarios. Además, los mitos de origen podían tener como protagonista a deidades masculinas y/o femeninas. Lo femenino se asociaba con la madre, hembra, frío, abajo, inframundo, humedad, oscuridad, debilidad, noche, agua, muerte, viento: y lo masculino con el padre, macho, calor, arriba, cielo, sequía, luz, fuerza, día, vida y fuego, entre otros conjuntos de oposiciones binarias. El cuerpo humano aparece como un objeto de representación, y a la vez un foro de comparación de los fenómenos que ocurren en la naturaleza y en el universo. Lopez Austin alude al proceso de antropomorfización de la naturaleza y del cosmos para entender el universo *mexica* prehispanico.

En toda América Latina, los cronistas observaron a los que ellos llaman “hermafroditas”, cuidando de los enfermos y trabajando al lado de las mujeres (Roscoe, 1988):

“Se cree que la práctica berdache estaba generalizada en toda América, y que se practicaba en todos los grupos importantes, desde los iroqueses del noroeste y a lo largo de la costa este, hasta la tribu pima, navajo, illinois, arapaho y mojaves de las grandes llanuras; los yaquis y los zapotecas de México, varias tribus sudamericanas; y los esquimales de Alaska” (Roscoe, 1988).

El ser *berdache* se consideraba como un don especial, incluso se le adjudicaban poderes especiales de comunicación con los dioses y espíritus, por tal motivo en muchas ocasiones eran los chamanes o hechiceros. Ellos eran considerados seres sobrenaturales, a los cuales adoraban, aparte, de ser los grandes artistas, ceramistas y bordadores. Y en el caso de las mujeres, eran excelentes cazadoras y guerreras (actividades casi exclusivas de los varones)².

En Centroamérica y el Caribe, los homosexuales eran considerados como mágicos y con poderes sobrenaturales, según recoge Gonzalo Fernández de Oviedo (Páez, 1960). Según Fray Bartolomé de las Casas, entre los *mexicas* de México la orientación de los hijos nunca fue motivo de remordimiento, cualquier varón podía ser hija y así los padres “*le vestían de mujer, le enseñaban artes y le buscaban marido*” (Páez, 1960).

También la crónica de *Pachacuti Yamqui* relata que en tiempos del Inca Yupanqui “*habían sido criados varios muchachos para que atendieran sexualmente a los soldados de guerra*” y donde se habla de un creador andrógino, el dios *Chuqui Chinchay*: “*guarda de los hermafroditas e indios de dos naturas*” o

(2) Entre los navajos, el estatus de hermafrodita estaba muy valorado. Consideraban que existían tres sexos entre ellos: hombre, mujer y *nadle*, y tres estatus de género: *nadle* verdadero, *nadle* falso hombre o *nadle* falso mujer (no hermafroditas) que realizan tareas de hombre o mujer, tenían relaciones con ambos, pero nunca con otros *nadle*. La homosexualidad no se aceptaba. Entre los *pokot* de Kenia existe una categoría similar denominada *sererr*, que no goza de un estatus tan alto (Roscoe, 1988).

Viracocha, en la cúspide del orden cosmológico, quien se le sugiere una dualidad sexual (Páez, 1960).

Pedro Cieza de León entrega datos de un tipo de homosexualidad religiosa donde: “*cada templo o adoratorio principal tiene un hombre (...), los cuales andan vestidos como mujeres, y con estos casi por vía de santidad y religión tienen su ayuntamiento carnal los señores y principales*” (Páez, 1960).

Gonzalo Fernández de Oviedo relata que en las islas Caribes, el cacique Goanacagari, cubría de oro y joyas a sus amantes varones. La homosexualidad femenina era muy conocida entre los incas (Paéz, 1960).

En Brasil, tal y como relata Felipe Guamán Poma de Ayala y Antonio de Herrera y Tordesillas, respectivamente, las mujeres varoniles gozaban de muchos privilegios y podían participar en combates y decisiones. Agustín Zárate narra la existencia de una provincia exclusiva de mujeres que solo consentían hombres con fines reproductivos, y donde los hijos varones se iban a vivir con sus padres (Páez, 1960).

Francisco López cuenta de las invencibles amazonas del imperio incásico, que recibían los nombres de *chamchak*, *kakcha*, *warkana* o *komí*, que poseen una connotación lésbica (López, 2005).

Según Torquemada, entre la población de Florida se permitía los matrimonios entre varones, quienes practicaban la actividad de la “sodomía” (Páez, 1960).

Entre los *zuni* existían los berdaches, los llamados *lhamana*, individuos biológicamente varones, que se vestían, realizaban actividades, tenían gestos afeminados y un comportamiento sexual de mujer. Un *lhamana* era producto de una visión sagrada o de una elección de la comunidad para ocupar ese papel (Gutierrez, 1991, en Stephen, 2002). Los *lhamana* eran un símbolo de la armonía cósmica y del control del los campos de poder entre hombres y mujeres: la mujer controlaba la creación y el hombre asegura el control de ciertos aspectos de la vida humana por su control ritual. Los *lhamana* eran iniciadores sexuales de los hombres y a veces se “casaban” con ellos (Roscoe, 1991).

El sistema de géneros precolonial *zapoteca* estaba formado por dos géneros hombre-mujer, considerados complementarios. Los *zapotecas* concebían que el universo estaba compuesto por dos partes: una femenina, la tierra, y otra masculina, el cielo. La lluvia simbolizaba el intercambio sexual y el centro de la producción de la vida y de la tierra (Stephen, 2002).

La persistencia de “tercer género” entre los *zapotecas* contemporáneos (*muxe* o *birash* dos acepciones), demuestra que entre los *zapotecas* prehispánicas existía dos sistemas genéricos superpuestos: el de la élite, binario; y el del resto de la población, que incluía tres o más géneros (Stephen, 2002:48).

Según Lynn Stephen (2002) el sistema sexo/genérico prehispánico *zapoteca* era el que correspondía a una sociedad estratificada según la pertenencia a un linaje u otro, lo que otorgaba privilegios y oportunidades políticas. El sistema político *zapoteca*, como el *mixteco*, estaba controlado por una élite heredi-

taria, que reforzaba alianzas a través de los matrimonios con las élites de otros rublos que conquistaban. Por ello, era muy importante la descendencia para controlar estas alianzas, y la sexualidad de las mujeres pertenecientes a estas elites estaba muy controlada, para garantizar la descendencia real. Las mujeres comunes podían tener un comportamiento sexual diferente.

Un ejemplo de “sociología política del acto sexual”, se encuentra en las cosmovisiones o “sociodicea” (mito fundador) zapoteco, sobre la fecundación del cielo (masculino) sobre la tierra (femenino), a través de la lluvia, propio de la percepción *zapoteca* y mesoamericana. Esta cosmovisión resulta una metáfora del “acto sexual” androcéntrico (alto/bajo; arriba-abajo; seco/húmedo; cálido/frío) de posesión y de sometimiento al poder masculino. En los sermones que los *zapotecas* realizan en las bodas por el rito tradicional, se observa esta misma manera de entenderlo (De la Cruz, 2007:157).

Se pueden encontrar una gran similitud o parecido en el contenido y la forma, en diferentes textos sagrados de pueblos o grupos étnicos diversos como son los *mayas* de Palenque, los *mixtecos* de Oaxaca, los *toltecas* y *nahuas* de México, y de los *quichés* de Guatemala.

Entre los mayas, se encuentran tres momentos de creación de los seres humanos y sus correspondientes destrucciones, según el *Popol Vuh*. Así, de esta manera, nacen los primeros cuatro hombres, que al recibir a sus respectivas mujeres dan inicio a los primeros linajes *quichés*. Algunos de los hijos como *Iquí Balam* no tuvieron descendencia. Resulta interesante el hecho de que haya uno de los primeros cuatro hombres creados por los dioses que no haya tenido esposa, y mucho menos, descendencia. Lo que podría referir a un “tercer género” o a un homosexual.

Es difícil conocer cómo fue la sexualidad de la población prehispánica en América Latina, sin embargo, sí se puede concluir que las observaciones hechas por los cronistas coloniales y los patrones culturales actuales, apuntan a que existía una cultura sexual diversa y heterogénea, donde la ambigüedad genérica y las prácticas homoeróticas eran frecuentes.

4. Los “otros” etnográficos: la diversidad sexual en Juchitán

El Istmo, la zona más estrecha de América del Norte, es una región del estado mexicano de Oaxaca. Posee un clima tropical, cálido y seco donde sobreviven los bosques y las selvas tropicales húmedas más importantes de México. Con una población de un millón de habitantes, está integrada por cinco grupos culturales, de los que 100.000 son zapotecas (Barabás et al., 2004; Reina, 1997:348). Los zapotecas se autodenominan *binnizá* (“gente que proviene de las nubes”) y en el 300 a.C. sus antepasados construyeron grandiosas ciudades como Monte Albán, Mitla o Guiengola. Las referencias a las mujeres zapotecas del istmo como “amazonas matriarcales” se remonta al siglo XVI donde los

primeros cronistas destacan la fuerza y el bello exotismo de estas mujeres. Esto ha inspirado a intelectuales y artistas contemporáneos, quienes han percibido a la mujer juchiteca del Istmo como símbolo del “empoderamiento” femenino.

La base de la organización entre los zapotecos es la familia matricéntrica, cuyo referente central es la “madre”. Ellas son principalmente las “guardianas” de la tradición en el día a día, en el ámbito de la cotidianeidad, las que realizan el mayor esfuerzo por “reproducir” los usos, costumbres, ritos y celebraciones tradicionales. La mujer es la que vende los productos de casa en casa, en el mercado o viajando al exterior y quien gestiona la economía familiar (Miano, 2002:15). Generalmente el hombre que lleva dinero a su casa, se lo entrega en su totalidad a su esposa. Si es agricultor o pescador lleva el producto de su trabajo y la mujer se encarga de su elaboración y venta. La solidaridad comunitaria esta muy presente en sus vidas.

En el Istmo de Tehuantepec, la constancia escrita de la presencia de homosexuales se remonta al siglo XVI³. En la actualidad, el homoerotismo, las prácticas homosexuales, junto con el afeminamiento y el travestismo están normalizados y funcionan como un “tercer género” socialmente concebido, permitido y aceptado. Los *muxe*’s son parte natural y normal de la composición genérica de la sociedad, y son valorados por su papel económico y cultural (Collins, 1986; Bennholdt-Thomsen, 1997, en Miano, 2002:17). La sociedad juchiteca está orgullosa de la aceptación social de la “gaycidad” (Miano, 2002:192) donde el estatus del *muxe*’⁴, su visibilidad social y sus funciones sociales específicas, tienen que ver con la marcada división de roles sociales y con la situación de la mujer en la familia y en la comunidad (2002:209). En el caso de las *nguiiu*’ (término que puede traducirse como “marimacha” pero si la connotación negativa occidental) no existe institucionalización social de su “estatus”, ya que no cumple ninguna función social propia y su grado de transparencia pública es menor.

En Juchitán el patrón de género dominante ha normalizado a estas dos identidades sexuales. Siguiendo las pautas clasificatorias de la investigadora Anne Bolin, se podrían vincular a los *muxes*’ a la descripción relacionada con las “tradiciones dos espíritus”. Todas las particularidades aquí descritas acercan a los *muxe*’ a otras identidades sociales institucionalizadas en otras culturas coetáneas. El *muxe*’ disfruta de un estatus de “tercer género” alternativo, mien-

(3) Según el “Vocabulario castellano zapoteco”, texto anónimo del siglo XVI, existen estos términos para nombrar la diversidad sexual: *nabeelchi* o *nageelachi* (hombre no austero ni vano), *beniconnaa* o *benegonaa* (mujer), *naguebenigonaa* o *nacalachici-cabennigoo-na* (hombre amujerado), *benigonaaguieelachi* (mujer varonil), *beniricaalezaaniguio* o *beniriyotexichebenigonaa* (puto sodomita) y *benibiraaxe* o *benibixegonaa* (puto que hace de mujer) (Guerrero Ochoa, 1989:64; en Miano, 2002:16).

(4) Esta “proliferación” de géneros y sexos se refleja muy bien en Juchitán donde existe un extenso vocabulario para captar la diversidad: machos, pintada, hembra, buga, mayates, chichifo, loca, gay, travesti, varón, jotero, jotera, perra, reina, vestida, chica, puto, gay tapado, de closet, homosexual, *muxe*’, mampo y machín (Miano, 2002:16).

tras que la *nguüu'* se considera una variante de rol femenino. Esta diferencia en torno al grado de aceptación de la diversidad sexual en función del género es algo frecuente en muchas sociedades, y que presenta un debate aún no clarificado sobre cuál es la pauta o fórmula para explicar el grado de institucionalización o de liminalidad que determina el estatus y rol de cada identidad social “no dominante” (Bolin, en Nieto, 2003:244).

Si analizamos las características que ostentan los individuos autoidentificados como *muxe'* en cuanto a su identidad, estatus, rol y su orientación erótica-afectiva, se observa que lo que los distingue es su condición de género más que su práctica sexual homoerótica. Se definen como “(...) *ni hombre ni mujer, sino todo lo contrario*” o “(...) *un alma femenina en cuerpo de varón*” (Gómez, 2005), no se despojan de su identidad masculina y asumen su identidad femenina, naturalizando su condición por “nacimiento” o por voluntad de dios, señalando el carácter presocial de su condición. Su rol consiste en “(...) *saber como ser hombre y mujer a la vez y también ser mejor hombre y mejor mujer*” (Miano, 2002:168). Existen *muxes'* que mantienen su identidad y aspecto masculino, tal y como tradicionalmente ha sucedido; otros únicamente mantienen su aspecto viril pero se maquillan como las mujeres (las “pintadas”); otros *muxes'* se identifican como “travestis” al vestirse de mujer ocasionalmente (Miano, 2002:154). Pero en las última década, algunos *muxes'* han adoptado apariencia femenina diariamente, son las denominadas “vestidas”: ropas femeninas, peinados, accesorios, modo de andar “femenino”, gestos, voz, expresiones faciales, lenguaje, se colocan nombres femeninos, van al baño “de mujeres”, etc. Todo lo exageran pues no son imitaciones realistas de mujeres, sino parodias “(...) *están jugando a las mujeres*” (Gómez, 2005).

A nivel de roles sociales, el *muxe'* suele dedicarse a la realización de tareas identificadas como “femeninas”: bordado, lavado de ropa, adorno de fiestas, cerámica (*tamguyú*), plisado de olanes, tocados de trenzas, estéticas, bordados, rezadoras, comerciantes, etc. Los lugares comunes del *muxe'* combina los espacios masculino (taberna⁵, alta cultura, gestión pública, etc) y femenino (mercado, fiestas, ámbito doméstico, etc). Poseen su propia homosociabilidad, su propia subcultura y sus propios códigos de convivencia, algo que se concreta en la realización de dos Velas propiamente *muxe'* donde reinan en ese espacio desde unos referentes genuinamente *muxe'*.

Resulta difícil relacionar las prácticas sexuales “objetivas” con las identidades sexuales en general, ya que cada contexto social define de un modo u otro

(5) Las tabernas o cantinas son espacios masculinos donde los hombres se reúnen para beber y para escuchar músicas nostálgicas sobre temáticas amorosas. Son lugares donde la expresividad y la emotividad masculina se despliega en un ambiente de solidaridad y compañerismo. Parece que cumplen una función de equilibrio emocional en el mundo masculino, que suele caracterizarse por la escasa exteriorización de sentimientos y la falta de comunicación sobre su intimidad, al contrario de lo que ocurre con las formas de sociabilidad en el mundo femenino.

las identidades sexuales, sin que la “praxis social” del individuo sea determinante. Por ejemplo, en Juchitán, la práctica homoerótica de los hombres que se relacionan sexualmente con *muxe'* (los denominados “mayates”, “machines” o “chichifos”)⁶, no determina que la identidad sexual de estos hombres pueda ser catalogada como homosexualidad, pues socialmente son calificados como heterosexuales. En cambio, el *muxe'* es considerado socialmente como homosexual, y su erotismo se desarrolla partiendo de que no sienten deseo sexual por mujeres ni por otros *muxe'* (las relaciones sexuales entre dos *muxe's* se describen como lesbianismo): “(...) *nos da la calentura porque somos hombres, pero sentimos como mujer*”, (Gómez, 2005) sino que su deseo se concreta en hombres “de verdad” viriles, machos o “cabrones” en su comportamiento, siendo los más valorados los hombres casados con hijos. Ellos asumen ser el receptor en el sexo, pese a que puede haber una inversión de “roles” durante la práctica sexual, aunque no se reconoce públicamente. Consideran positivas sus experiencias como cuerpos sexuales de los deseos de los hombres. La práctica sexual se concreta sobre todo en relaciones *peneanas* y en felaciones: “ (...) *dios es el que dispone y él pone calor en diferentes huecos, eso es todo*” (De la Vega, 2005).

En general viven relaciones transitorias y algo tirantes: “(...) *los hombres son para un rato (...) un compañero no, solo nos gusta el sexo*” (Gómez, 2005), pese a que socialmente se admite la relación con *muxe'* porque al hombre se le atribuye una libido muy fuerte y, como la tradición determina, respetan a sus novias para mantener intacta su virginidad hasta el matrimonio, el *muxe'* se convierte en una salida sexual y en el iniciador de la sexualidad para muchos adolescentes, a los que a veces acaban adoptando. A sus parejas las denominan sus “maridos”, aunque también opinan que “(...) *la convivencia mata al amor, es aburrido lavar planchar, pues el hombre esta acostumbrado a que las mujeres les atiendan*” (Islas, 2005), y a veces estas uniones suelen ser unilaterales y explotadoras como cuando el “marido” (*mayate*) vive de su “esposa” (*muxe'*), aunque también pueden ser afectuosas. Puede haber vínculos en los que el “mayate” recibe regalos, incentivos económicos, pago de las cervezas, etc, ya que es un modo de “legitimar” el encuentro sexual ante sí mismo y ante los demás. Los “hombres de verdad” defienden a su *muxe'*, pueden tener arrebatos de celos frente a los filtros del *muxe'* hacia otros, en términos de “territorio” y de intereses económicos. En torno a la pertenencia a una clase social (muy marcado en Juchitán por la sección de la ciudad en la que se habita) se observa que en las clases populares hay mayor laxitud para permitir toda proliferación de formas, comportamientos e identidades, mientras que en parte de la clase alta se adoptan la normatividad dominante en occidente, más restrictiva. Muchos

(6) Los “mayates” son los varones autopercebidos y percibidos socialmente como heterosexuales, con novia o esposa, pero tiene relaciones sexuales con otras personas del mismo sexo por placer o por interés. El “machín” es el heterosexual varonil, fuerte, dominante y agresivo. El “chichifo” es un joven todavía indefinido en sus preferencias sexuales que vive a costa de un homosexual de mayor edad (Miano, 2002:156).

individuos de clase alta ya no se consideran *muxe*'s sino *gays*, etiqueta con connotaciones de liberación sexual, politización de la identidad y apertura hacia relaciones con otras identidades masculinas.

Las *nguiiu'* adoptan una identidad, estatus y rol similar lo descrito en la tipología de "roles de género cruzados", pues no pretenden la transformación de su género ni de su genitalidad: "(...) *yo soy mujer, pero me gusta el sexo de las mujeres, no me gusta el sexo de los hombres*" (Gómez, 2005). El sexo/género permanece inmutable, pero el porte y la conducta de quien lo asume incluyen atributos que se suelen asociar al otro género, por ejemplo, en el ámbito aboral, suelen adoptar trabajos típicamente masculinos y no les suele gustar el trabajo doméstico. Es decir, son una especie de mujeres "macho" caracterizadas por su independencia, audacia y cierta agresividad. Actúan como hombres pero no reniegan de su condición de hembras. Más que un estatus institucionalizado diferente, se puede hablar de un "rol alternativo" para las mujeres, que no está estigmatizado negativamente (al contrario de lo que ocurre en occidente), las "respetan" y no las rechazan, al igual que la figura tradicional de las "taberneras" juchitecas, que se caracterizaban por su independencia, autonomía, fortaleza y por la asunción de roles de toma de iniciativa con cierta vigorosidad sexual en sus relaciones con hombres. Ellas reconocen que la consideración social es "(...) *un derecho conquistado, que no necesitamos sacar la bandera del arcoiris*" (Gosling, 2000). Sin embargo, las *nguiiu'* suelen ser públicamente menos manifiestas y socialmente menos visibles, por ello entre las mujeres de clase alta se adopta una estrategia de supervivencia social que consiste en casarse y tener hijos, para posteriormente divorciarse e iniciar relaciones afectivas y eróticas con otras mujeres, una vez que han cumplido con las expectativas sociales dominantes.

En cuanto al homoerotismo en las *nguiiu'*, ellas piensan que existe "(...) *más cariño, más compañerismo, más calor*" (Gómez, 2005) en las relaciones entre mujeres que en las relaciones heterosexuales o en la que se establecen entre el *muxe* y el hombre. Existen semejanzas con la tipología descrita por Anne Bolin para los "matrimonio entre mujeres". Esta institución muy frecuente en África por la que una mujer se "casa" con otra, una se autodefine como "lesbiana" (*nguiiu'*) y otra como "mujer". Este tipo de uniones, más estables que entre los *muxes*, representan un modelo de relaciones entre mujeres dentro del sistema de género, y siguen la terminología y las reglas de parentesco habituales. Las mujeres-marido (*nguiiu'*) suelen serlo desde la infancia y se dedican a las tareas masculinas; en cambio, las mujeres-esposas poseen un estatus temporal (pudieron haber tenido uniones con hombres anteriormente o volver a tenerlas en un futuro), realizan tareas habitualmente asociadas al rol femenino y suelen sufrir más burlas por parte de la sociedad que las propias *nguiiu*. Al igual que se "nace" *muxe*, se nace *nguiiu'*, pues no se concibe que alguien se de cuenta tarde, que salga del "closet", creen que "(...) *tienen vergüenza o tienen miedo a la represión. O se es lesbiana, o se es hombre, o se es mujer, o se es muxe*" (Gómez, 2005). Opinan que si cambias, la sociedad no te respeta como lesbiana ni como

mujer, aunque tampoco te rechaza. Aunque los cargos sociales en las ceremonias tradicionales pueden ser ocupados por parejas de mujeres, consideran que en el ámbito político la mujer (*nguiu'* o heterosexual) no ha conseguido su integración totalmente. Como ocurre en la investigación antropológica tradicional donde la diversidad sexual femenina ha carecido de la atención necesaria, en esta investigación, el análisis de las *nguiu'* ha sido más difícil que el estudio sobre los *muixe'* debido a la invisibilidad social de estas, que mantienen mayor discreción sobre sus vidas. En futuras investigaciones se pretende solventar este déficit en torno a esta esfera femenina.

5. La diversidad sexual entre los rarámuris

Los indígenas *rarámuri* o *tarahumara* se asentaron hace unos 2000 años en el estado de Chihuahua, fruto de las migraciones *yuto-aztecas* que iban hacia el sur. En la actualidad, su población asciende a los 86.000 habitantes, aproximadamente. Este pueblo ha sido conocido por la fortaleza de sus corredores, fruto de la tradición de carreras y juegos⁷ propios de esta comunidad; y también por las celebraciones de sus fiestas tradicionales. Las fiestas son muy importantes para ellos, garantizan la reproducción social y comunitaria, además de ser uno de los espacios donde se busca pareja. En la Semana Santa, muy celebrada por ellos, representan a dios y al diablo: los fariseos (*juríosi*) y los cristianos (*morosos*). La música alimenta su *arewá* o fuerza, y deben bailar para que no se levanten las enfermedades y los males del inframundo⁸ (Perez, 2001; Pintado, 2000; Montemayor, 1995). También la *danza del matachín* (baile tradicional que fue adecuado por los misioneros), las *teswinadas* (fiestas donde se bebe *teswino*, la “sagrada” bebida de maíz fermentado) en torno a la *kórima* (trabajo colectivo y de ayuda mutua), y el *Tutuburi* o *Dutuburi*, o también denominado *Yúmare* o *Yúmari* (complejo de danzas, ofrendas, bailes⁹ y cantos tarahumaras), son otras de las celebraciones *rarámuris* más festejadas.

(7) Los juegos son la *rarapijama* o carrera de hombres con una bola de madera; la *ariweta* o carrera de mujeres con un aro; la *romáraka*, el juego más antiguo y complejo que consiste en mover unos palitos hasta conseguir dar la vuelta en el tablero; y la *rowea*, que se juega con palos y una pelota (Gómez, 2008; Martínez et al., 2002).

(8) También celebran las *awilachi*, vinculadas al calendario agrícola; las *nutema*, dedicadas a parientes recientemente muertos, para darles comida en su largo viaje; las del *chuwé*, cuando se entierra a un difunto; las carreras de bola o *rarajipa*, y las de *napawí nochaza* que celebran los trabajos juntos o *kórima*. Hacer la fiesta, bailar y beber *batarí* (*tesgüino*) es una obligación, ya que así lo han solicitado sus antepasados (Pérez, 2001).

(9) Un mito de origen rarámuri cuenta que antes de que existiera la sierra y la gente rarámuri, solamente había un pedazo de tierra y lo demás era agua, no había montañas, ni maíz, ni casas. En ese cachito de tierra aparecieron dos *paskoleros* (danzantes). Dios les dijo que bailaran mucho pisando muy fuerte, con una sonaja en la mano derecha y otras en los tobillos. Bailaron días y noches. El agua empezó a brotar, hasta que se fueron formando las montañas, y por eso hoy se debe seguir bailando: para que la tierra siga maciza y se siga

Pese al orgullo por sus fiestas y deportes, en general los *rarámuris* son seres muy independientes. Cuando alguno logra formarse y salir de la comunidad, tienden a renegar de su condición indígena, y del uso de su lengua. Todo ello es debido al estatus inferior que el mundo indígena posee en ciertas partes del país y en ciertas esferas sociales (Mendoza, en Gómez, 2008).

En el periodo prehispánico, los *rarámuri* eran seminómadas y se agrupaban en grupos o clanes familiares dispersos, a lo largo de los valles cultivables al frente del grupo, un jefe o jefa del clan (tanto hombres como mujeres podían tener el poder). Desconocían el comercio, el dinero, practicaban el trueque a pequeña escala (Pintado, 2000).

Los primeros españoles entraron en Territorio Tarahumar en 1589 buscando minas por la región de Chínipas. Los misioneros relataron en sus crónicas que los hombres *rarámuris* acostumbraban a emborracharse en las fiestas y a la promiscuidad sexual (también con relaciones homosexuales) (Perez, 2001).

Antiguamente, las uniones se hacían por voluntad de las familias, y los contrayentes no podían decidir. Los “*siríames*” aconsejaban al hombre y a la mujer y las alcahuetas y alcahuetes juntaban a las parejas, y no se podían separar. No era importante que la mujer fuera virgen. Si alguno cometía alguna infidelidad, y era mujer, o bien era golpeada o bien la llevaban a tener “relaciones” con un viejito de la comunidad; si era un hombre, le pegaban con las ramas del *chiwite* (árbol de madera blanda) (Gómez, 2008).

“Riosi” es su dios, también llamado *onorúame-eyerúame*, quien esta compuesto por un “elemento masculino”, llamado *onorúame*, y un “elemento femenino”, denominado *eyerúame* (Martínez et al., 2002). Antiguamente, adoraban a un solo dios padre-madre, representado por el sol y la luna, no tenían ídolos ni sacerdotes, pero sí hechiceros, hechiceras y ritos de curación. El sol y la luna son los antepasados de los *rarámuris*, y sus deidades. En algunas regiones de la sierra, el sol es la mujer: “*porque es la que da calor, la que anda trabajando todo el día; y la luna es el hombre porque trabaja en la noche, madrugando para ir al terreno, leña, etc*”. Consideran que dios esta en todas partes: “*Es invisible pero a todos nos ve: ricos, pobres, matones...*” (D. Benito Martínez, en Gómez, 2008).

Los *rarámuris* poseen varia figuras de curadores y sanadores, hombres y mujeres, en función del tipo de “trabajo” que éstos realizan: están los *owirúames* (curadores con plantas), los *rimúame* o *rimúkame* (curadores a través de los sueños), el *sipáame* (cura con el uso del peyote o *jícuri* y el *bakánowi* o *bakánowa*) y el *sukurúame* (peligroso curandero aliado con el “mal”) (Gómez, 2008; Martínez et al., 2002).

Para el *rarámuri*, es muy importante cuidar sus *arewá*, el alma-fuerza, lo que da la vida. El hombre posee tres *arewá* y la mujer¹⁰ cuatro, por eso es más

cuidando, para que no se inunde de nuevo (Candelario López, *rarámuri* de la comunidad del Potrero, en Pintado, 2000).

(10) Como explica D. Benito, no hay diferencias entre la mujer *rarámuri* y la mujer mestiza, pues “*tienen el mismo dolor*”, en referencia al parto (Gómez, 2008).

fuerte que el hombre, porque tiene hijos y trabaja mucho¹¹ (Pintado, 2000). Cuando el alma de alguien se pierde, porque un espíritu (*orimaka* o pájaro de fuego) de una ciénaga, un salto de agua, un cenote o un paisaje del que el alma se enamoró, allí se queda, entonces se debe ir al *rimúame* o *rimúkame* (sanador a través de sueños) a que, a través de los sueños, la encuentre y se la devuelva a la persona, para así salvarla de la enfermedad e incluso de la muerte (Gómez, 2008, Martínez et al., 2002).

Los niños pasan a ser adultos muy pronto, cuando la niña ya sabe hacer tortillas y el niño ya sabe trabajar (12 años, aproximadamente) entonces la madre ya no los protege y se despega de ellos (Gómez, 2008).

El sistema “sexo /género” *rarámuri* se caracteriza por estar apoyado en el “dominio masculino”, además de caracterizarse por la “flexibilidad” de las relaciones afectivo sexuales.

Este modelo “patriarcal”, reforzado por la “modernización” sufrida por esta sociedad (estructura ejidatal y cargos eclesiásticos de tipo patriarcal)¹², descansa en varias proscipciones que sufre el mundo femenino: la mujer no puede ser propietaria o ejidataria de la tierra (solo las viudas), no puede participaren en las asambleas, no tiene derecho a aspirar a ningún cargo comunitario; ante una separación, ella debe abandonar la casa con sus hijos; la mujer infiel es peor vista que el hombre infiel; la mujer polígama suele ser maltratada por sus parejas y es mal vista por la comunidad; ellas trabajan más que los hombres; no reciben atenciones especiales durante el embarazo, parto y postparto (la contención del dolor es muy valorado entre los *rarámuris*); se casan muy jóvenes (12-13 años); las mujeres solas no son respetadas (pueden ser acosadas y “molestadas”); se producen violaciones de niñas por parte de adultos; el 50% de las que no hablan español, por lo que tienen dificultades de acceder a métodos de planificación familiar; las mujeres “homosexuales” son más invisibles que los hombres “ho-

(11) Otro “mito de origen” narrado por D. Benito Martínez, cuenta que: “*al principio, cuando se formó el mundo, había solamente un hombre y una mujer. Entonces, porque aún no estaban acostumbrados a enterrar los muertos, depositaban sus restos en una cueva. Resulta que una de las veces, el varón se fue a visitarlos restos de su mujer, quien murió primero. El hombre se puso muy triste y lloró por el recuerdo. Lloró y luego vió una paloma. Una paloma grande que le preguntó por qué lloraba. Le dijo: “Estoy triste, porque se fue mi compañera; se la llevó onorúame”; –“¿ah sí? –dijo la paloma–yo creo que es que anda por allá en Riwugachi, allá arriba. Vamos, te llevo a verla”. Y en un dos por tres llegaron al lugar de arriba, por allá andaba la esposa llevado agua. Se encontraron y su mujer le dijo: –“Bueno, vuelve dentro de tres días, y al cuarto me voy contigo, regreso a la tierra”. Y así pasó, a los tres días volvió el esposo y al cuarto trajo a su compañera. Por eso dicen que al tercer día sube al cielo el hombre, y al cuarto la mujer”* (Martínez, et al., 2002)

(12) Para Cesar Mendoza, director de la ONG, ALCADCO, que trabaja en el ámbito del género, la mujer *rarámuri* perdió mucho poder a raíz de la “occidentalización” de su sociedad: el ejido, los cargos políticos y los cargos religiosos priorizaron el poder de los hombres. (Gómez, 2008).

mosexuales”; es más deseado tener hijos que hijas; y sufren violencia de género doméstica por parte de su pareja¹³ (Maribel Villalobos, en Gómez, 2008)

La flexibilidad de las relaciones afectivas y sexuales también caracteriza a esta población. Aunque no suelen mostrar y expresar sus afectos públicamente (besos, abrazos, etc), y suelen comportarse de forma fría y distante, en las fiestas se produce cierta “liberación” del orden ordinario, una especie de retorno al “orden prehispánico”. Durante las *teswinadas* se experimenta una desinhibición colectiva y todo el mundo actúa como quiere: se dan cambios de pareja, se producen relaciones homoeróticas, risas, juegos eróticos, etc: “*todo el mundo se muestra como es*” (Villalobos, en Gómez, 2008). También hay familias polígamas (un hombre con dos o tres esposas¹⁴) y poliginia (una mujer con dos hombres), algo aceptado socialmente, aunque siempre es más sancionada la mujer con dos hombres en un mismo hogar. La poligamia sí está más aceptada, y en la relación polígama (Gómez, 2008).

La sexualidad infantil no está sancionada, incluso el “incesto” no está tan proscrito como en el mundo mestizo. También abundan ciertas prácticas zoofílicas, sin que reciban ningún tipo de valoración moral o se traten como patologías, por parte de su sociedad (Gómez, 2008).

Sobre la homosexualidad en el periodo prehispánico, no existen datos, salvo la existencia de los términos lingüísticos “*reneke*” (Perez, 2001), “*ropeke*” o “*ropechi*” (Vaca, en Gómez, 2008) (persona que le gusta tener sexo con otra persona de su mismo sexo, no importa si es hombre o mujer, se usa más para la homosexualidad femenina), “*nawiki*” (“cantar, el que canta”, se usa para designar a los homosexuales hombres), *rope*, *puchicachi*, *bizacachi*, *rekes*, u “osexuales”. Ambas figuras, los *ropekes* y *nawikis* se definen no solo por su preferencia sexual sino que hay un interés por ser como las mujeres¹⁵ (pendientes, pañoletas, collares, pintura de labios, etc) o como los hombres.

También se considera que puede haber *renekes* y *nawikis* de “mes a mes” Estos cambios se relacionan con el ciclo lunar, que también regula la menstruación de las mujeres. Dependiendo de como esté la luna, esas personas se pueden convertir en *renekes* un mes y al mes siguiente dejar de serlo y después ser nuevamente *reneke*. Solo entre los hombres, existe esta mutación reversible. Consideran que nacen así, pues desde niños ya observan que se comporta

(13) Como nos explicaba Maribel Villalobos, mujer rarámuri y promotora de género de la ONG ALCADeco, paradójicamente, aunque a la mujer, en un acto de reconocimiento, se le invita primero a probar la *hueja* (vaso tradicional) con teswino en las *teswinadas*, por cuarto veces (porque tiene 4 almas), esto no significa que el resto del año, ellas sean las más “fregadas” (maltratadas) por la comunidad (Gómez, 2008).

(14) Aunque, como relató una informante: “(siempre) una mujer va a estar contenta y la otra, deprimida”.

(15) Dicen que les gusta cambiar de pareja, les gusta estar gordos, como el estereotipo de belleza rarámuri de la mujer “*mientras más gordas, más hermosas*”. Les gusta realizar las actividades que hacen las mujeres normalmente en la vida cotidiana.

como un “nawiki” (Pérez, 2001; Gómez, 2008). Los “nawikis” realizan trabajos asignados tradicionalmente tanto al mundo masculino como femenino, y en algunos casos se cambian el nombre para feminizarlo: “*Ramón se pone Ramona*” (Villalobos, en Gómez, 2008). Algunas “nawikis” mujeres se suelen vestir como los hombres, y viven en pareja por largo tiempo.

Definen al homosexual como “*al hombre que le gusta la bisaka (pene)*” y permite ser penetrado por otro hombre, pero aclaran que no es homosexual el hombre que penetra: por el contrario, se reafirma como macho. No poseen ningún término en su lengua para nombrar a este hombre, al contrario de lo que ocurre en el sur de México, donde el término “mayate” es utilizado para denominarlos. Socialmente, se acepta que los hombres tengan contactos sexuales con otros hombres, siempre y cuando esté borracho pues “*todo se vale con el alcohol*”, y no lo reconocen como un acto homosexual (Pérez, 2001). Los *nawikis* están muy valorados sexualmente, suele tener muchas relaciones, e incluso elegir a sus parejas. También reciben dinero o regalos a cambio de sus “favores” sexuales (Gómez, 2008).

En su cultura, se acepta que un hombre pueda casarse con otro hombre, no existe ningún ritual ni ceremonia, pero cuando se juntan, funcionan como tales, uno es el proveedor y el que está en el mundo público y el otro el que se encarga del hogar y del ámbito privado. Ellos reconocen que no hay mucha homofobia en su cultura, (Pérez, 2001).

Los hombres heterosexuales los acepta y los tratan de manera normal. Las mujeres se celan de ellos en las *teswinadas* porque conviven más con los hombres, y cuando están borrachos, se van con ellos (Gómez, 2008). Entre los heterosexuales, se dice que los homosexuales tienen la fuerza de dos hombres porque “*son hombre y son mujer*”, son buenos peleando y aguantan bien los golpes. Impresionan por la resistencia ante el trabajo físico: “*parecen burros de carga*” dicen de ellos.

Durante las celebraciones de muertos, conocidas como “*chuwíbaris*” se permite que uno de los parientes del sexo opuesto al de la o “el” difunto en cuestión, actúe asumiendo el papel de muerto o muerta, pero cargado de bromas de alto contenido sexual. El espíritu del difunto “posee” a este familiar político del sexo opuesto, y a través de él, se “despide” de su viudo o viuda, mediante muestras de cariño, gestos y comentarios de alto contenido sexual, por eso, los niños de la familia no suelen estar presentes. Esta última “despedida” solo se hace con la pareja, y no con los padres o hijos del difunto o difunta (Gómez, 2008). Si el que murió es hombre, necesita tres fiestas y si es mujer, cuatro celebraciones. En estas fiestas se bebe *teswino*, y ya borrachos todo puede suceder, por ejemplo que el que represente a la mujer muerta acabe siendo penetrado por el viudo. También puede ocurrir que la mujer que representa al difunto acabe jugando sexualmente con la viuda de este (Pérez, 2001).

6. Conclusiones

El debate sobre la validez de ciertas categorías y postulados teóricos que se han considerado universales, se ha enriquecido a través del análisis de realidades contemporáneas ajenas a la sociedad europea occidental moderna. Tal ha sido la intención de este escrito.

Esta investigación ha pretendido retratar los sistema sexo/ género de la comunidad zapoteca de Juchitán y la comunidad rarámuri de la Sierra Tarahumara, ambas en México. Ambas realidades presentan una serie de atractivos y retos para las ciencias sociales debido a la singularidad de su sistema de género y la integración de la diversidad sexual en su seno, entre otros aspectos.

Respecto a la sociedad zapoteca del Istmo, es de destacar la percepción que la antropóloga norteamericana Peggy Reeves Sanday (1981) posee de las sociedades donde la mujer goza de poder y prestigio, pues suelen ser culturas que suelen caracterizarse por estar ubicadas en ricos entornos naturales, donde se sacraliza a la naturaleza, donde dominan los valores cooperativos, igualitarios y pacíficos, donde el papel de la madre es central en la sociedad, la mujer es autónoma económicamente y donde el parentesco es matrilineal. Esto es así en el pueblo zapoteca: se ubica en un exuberante entornos natural al que respetan y veneran; su sistema económico se basa en la redistribución de recursos y en la propiedad colectiva de la tierra, lo que garantiza la igualdad social y la inexistencia de bolsas de pobreza. El prestigio se basa en el que “más da”, no en el que “más tiene”. Las mujeres poseen autonomía económica, pues ellas trabajan, incluso más que los hombres. Ella es el eje principal de las ceremonias, rituales y celebraciones religiosas y laicas, que se desarrollan en el ámbito público. Además, las madres son el núcleo de la estructura clánica familiar, siendo la maternidad muy estimada y venerada entre la población, por ello disfrutan de un alto prestigio y respeto social. Pero, como corresponde a una “sociedad de madres”, a veces los hombres son tratados como niños a los que se les exime de múltiples responsabilidades y se les deja gozar de más tiempo destinado al ocio y al placer. En el imaginario zapoteca dominante, tanto los hombres como las mujeres, valoran, respetan y admiran al mundo femenino.

En esta investigación se ha constatado que el sistema de sexo/género juchiteco no está regido por una lógica de la identidad fundada en oposiciones binarias, ni por una lógica patriarcal y heteronormativa. Se caracteriza por una mayor igualdad en las relaciones entre las diversas identidades sexuales debido a varias razones: por un lado, la existencia de una fuerte cohesión comunitaria que prima las lógicas reproductivas y colectivas frente a las lógicas individuales y particularistas. Por otro lado, porque las identidades sociales de los individuos están sobredeterminadas por la pertenencia a un grupo social especial (clan, linaje, vecindad, etc). También la preeminencia y autonomía del papel y de las responsabilidades de las mujeres en los ámbitos económicos y socioculturales ha favorecido la existencia de un sistema más igualitario que el que existe

en las sociedades occidentales. Por último, la variable ideológica no justifica la “superioridad” masculina y heterosexual, frente a la “inferioridad” femenina y homoerótica.

En el caso de los rarámuris nos encontramos con un pueblo que posee una cosmovisión extremadamente mística y espiritual. Esto se concreta en sus concepciones sobre el alma humana. Entre los *rarámuris*, la mujer posee cuatro almas, una más que el hombre debido a su capacidad de dar vida. Estas almas pueden ser atrapadas por espíritus y perderse, algo que puede provocar la enfermedad y muerte del individuo, por lo que se debe acudir a los “chamanes” (el *owirúame*), para poder rescatarla. En esta población se realizan ritos funerarios, donde el espíritu del difunto se reencarna en una persona del sexo opuesto, quien, durante el ritual, se comporta como el fallecido, e incluso mantiene relaciones eróticas y afectivas con las viudas y viudos del difunto o difunta, dando lugar a una especie de rito de fuerte componente “transgenérico” y “homoerótico”.

Entre los dos grupos étnicos que se han estudiado, se ha encontrado una prolijidad de patrones culturales y cosmovisiones sexo/genéricas muy heterogéneas, diferenciadas y contrapuestas. Por ejemplo, entre la población *zapoteca* del Istmo de Tehuantepec de México, la virginidad de la mujer es muy valorada. Sin embargo, carece de importancia para los *rarámuris* de la sierra Tarahumara.

El “rito de paso” de la etapa infantil a la etapa de madurez de una mujer difiere en cada cultura: entre los *rarámuris*, ese “rito de paso” gira en torno al aprendizaje de las niñas sobre cómo hacer “tortillas”, alimento básico en su dieta.

La maternidad, el embarazo, el parto, la lactancia y el postparto, reciben unas atenciones y cuidados especiales, entre los *zapotecas* del Istmo de Tehuantepec, en México. Al contrario, entre los *rarámuris* de Chihuahua, la sociedad y la familia apenas cuidan y protegen a la mujer embarazada.

También se observan patrones culturales diferenciados en los casos de separación de una unión: si entre los *zapotecos* es la mujer quien se queda con la vivienda, pues la casa es considerada una propiedad de ellas, entre los *rarámuris*, es la mujer, casi siempre con su prole, la que debe abandonar el domicilio conyugal.

En cuanto a las estructuras de parentesco, hay pueblos, como los *rarámuris*, donde la poliginia y poliandria es aceptada socialmente, aunque, es de destacar que, entre los *rarámuris* la mujer que convive con dos hombres, suele sufrir mayor sanción social.

Como se ha podido observar, el sistema sexo/género de una sociedad no obedece a un orden “natural” dado, sino que es un “producto de la cultura” y, por tanto, es temporal y cambiante. Existen diferentes “culturas sexuales” que determinan los modos de ser hombre y ser mujer.

Efectivamente, en el caso del “modelo *zapoteca* istmeño” destacan dos grandes características: el papel de proveedoras de las mujeres, su control del comercio y su fuerte presencia pública y cultural. Sus lógicas redistributivas

y recíprocas, activadas a través del dispositivo festivo tradicional, garantizan la igualdad de todos sus habitantes. Además, la institucionalización del “tercer género”, el *muxe'*, y la permisividad frente a las mujeres masculinizadas y homosexuales (las *nguiu'*), muestran un orden sexo/genérico muy particular. Entre el pueblo indígena *seri*, se ha considerado que hay rasgos similares al modelo sexo/genérico *zapoteco*. No existen “tercer género”, pero, sin embargo, el papel de la mujer es similar en esta cultura, y poseen también mecanismos de redistribución y reciprocidad en su económica local.

Sin embargo, los *rarámuri* poseen un patrón sexual particular. Aunque existe un cierto modelo de “dominación masculina”, que perjudica a las mujeres, la homofobia no es la matriz dominante: existe “tercer género”, denominados *nawikis*. Celebran rituales funerarios, donde se producen situaciones de transgénero y homoerotismo ritual y, además, hay una mayor flexibilidad en las relaciones afectivo/sexuales entre sus miembros: la poligamia, la poliginia, una sexualidad temprana y otra serie de variantes, están toleradas y aceptadas entre ellos.

Pese a que la dominación masculina y el modelo heterocrático son realidades transculturales, la intensidad, su carácter más “análogo” o más “digital”, varía en las diferentes sociedades, produciendo, en algunos casos, una especie de “mundo al revés” del que estamos acostumbrados a conocer. Todo ello demuestra que la naturalización biologicista y la legitimación del orden sexo/genérico, es una falacia, pues los sistemas sexo/genérico son representaciones culturales, con un fuerte componente arbitrario, que responden a relaciones históricas y sociales, de poder y de control social, que no derivan únicamente de la “naturaleza” sexual de los seres humanos.

Las futuras líneas de investigación deben dirigirse hacia la ampliación y búsqueda de nuevos caminos en la investigación científica, desde el cuestionamiento de los “apriorismos” occidentales. También deben intentar identificar las variables que han convertido a Juchitán y a la sierra Tarahumara en lugares donde la igualdad de género y la aceptación de la diversidad sexual, están normalizados. Estas sociedades ponen al descubierto que tanto la definición de los géneros, como la oposición entre los sexos son construcciones sociales que cuestionan lo binario y desnaturalizan la norma heterosexual.

Bibliografía

- Amorós, Celia 2007. *La gran diferencia y sus pequeñas consecuencias para la lucha de las mujeres*. Madrid: Cátedra.
- Anderson, Benedict 1983. *Comunidades imaginadas: reflexión sobre el origen y difusión del nacionalismo*. México: FCE.
- Bartolomé, Miguel 2007. *Librar el camino. Relatos sobre antropología y alteridad*. Buenos Aires: Antropofagia.

- Beltrán, Elena, et al., 2001. *Feminismos: debates teóricos contemporáneos*. Madrid: Alianza Editorial.
- Bennholdt-Thomsen, Veronika 1994. *Juchitán, la ciudad de las mujeres*. Instituto Oaxaqueño e las Culturas. México: Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Bourdieu, Pierre 2000. *La dominación masculina*. Madrid: Anagrama.
- Braidotti, Rosa 2000. *Sujetos nómades*. Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Barcelona: Paidós.
- Cabral, Javier y Flores, Angel 2006. *Salud sexual y reproductiva en jóvenes indígenas de las principales etnias de México*. México DF: IMSS.
- Careaga, Gloria; Cruz, Salvador (coord.) 2004. *Sexualidades diversas: aproximaciones para su análisis*. Miguel Angel Porrúa. México DF: PUEG.
- Campbell, Howard et al (edit) 1993. *Zapotec struggles: histories, politics and representation from Juchitán (Oaxaca)*. Washington And London: Smithsonian Institution Press.
- Campbell, Howard, y Green, S. 1999. *Historia de las representaciones de la mujer zapoteca del Istmo de Tehuantepec*, en "Estudios sobre las culturas contemporáneas", época IIV, Núm.9, Colima, junio (págs. 89-112).
- Coler, Ricardo 2007. *El reino de las mujeres: un sorprendente viaje al último matriarcado del mundo*. México: Joaquín Mortiz.
- Covarrubias, Miguel 1946. *El Sur de México*. México: INI.
- Chiñas, Beverly 1995. *Isthmus zapotec attitudes toward sex and gender anomalies* (p.293-302), in Stephen O. Murria (ed), "Latin American Male Homosexualities". Albuquerque: University of New Mexico Press.
- De Sahagún, Bernardino 1999. *Historia General de las cosas de la Nueva España*. "Colección sepan cuantos..." México: Editorial Porrúa.
- De la Cruz, Victor 2007. *El pensamiento de los binnigula'sa: cosmovisión, religión y calendario con especial referencia a los binniza*. Oaxaca: CIESAS. INAH. CNCA.JP. COMUNIDAD IEPO.
- De Las Casas, Bartolomé de 1984. *Brevísima relación de la destrucción de las indias*. Madrid: Cátedra.
- Fausto-Exterling, Anne 2006. *Cuerpos sexuados*. Barcelona: Melusina.
- Fernández de Oviedo, Gonzalo 1599. *Historia General y Natural de las Indias*, en Pérez de Tudela y Bueso, Juan (ed.). Madrid: Biblioteca de Autores Españoles. Ed.. original en Sevilla, 1535; Atlas.
- Foucault, Michel 1997. *Vigilar y Castigar. El nacimiento de la prisión*. México: Ed. Siglo XXI.
- 2002. *Historia de la sexualidad: la voluntad de saber*. Madrid: Siglo XXI. 1976.
- Godelier, Maurice 1986. *La producción de grandes hombres*, Madrid: Ed. Akal
- Giddens, Anthony 1992. *La transformación de la intimidad: sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Madrid: Cátedra.
- Gómez, Agueda 2010. *Culturas sexuales indígenas: México y otras realidades I*. Santiago de Compostela: Andavira Editorial. AECID.

- Gómez, Agueda 2011. *Culturas sexuales indígenas: México y otras realidades II*. Santiago de Compostela: Andavira Editorial. AECID.
- Gómez, Agueda 2003. *Movilizaciones indígenas en las selva húmeda tropical latinoamericana: los Tawahas*. México DF: Plaza y Valdés.
- Harris, Olivia y Young, Kate (comps.) 1979. *Antropología y feminismo*. Madrid: Anagrama.
- Heritier, François 2002. *Masculino/femenino. El pensamiento de la diferencia*. Barcelona: Ariel Antropología.
- Ibáñez, Jesús 1997. *El regreso del sujeto. La investigación social de segundo orden*. Madrid: Siglo XXI.
- Lamas, Marta (comp.) 2007. *El género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: FCE.
- Laqueur Thomas 1994. *La construcción del sexo. Cuerpo y género desde los griegos hasta Freud*. Madrid: Cátedra.
- Lauretis, Teresita de 2000. *Diferencias. Etapas de un camino a través del feminismo*. Madrid: Horas y Horas.
- León-Portilla, Miguel 1959. *Visión de los vencidos. Relaciones indígenas de la Conquista*. México, D. F: Ediciones UNAM.
- Matus, Macario 1978. «Conceptos sexuales entre los zapotecas de hoy» en: *La cultura en México, Suplemento de Siempre*, No. 859, agosto.
- Mauss, Marcel 1971. “Ensayo sobre el Don. Forma y razón del intercambio en las sociedades arcaicas”, en *Sociología y Antropología*. Madrid: Tecnos
- Martín Casares, Aurelia 2007. *Antropología del género: culturas, mitos y estereotipos*. Madrid: Cátedra.
- Martínez, Benito; Vaca, Jesús; Breugelmans, Server 2002. *Reflexiones en el bosque*. CONACULTA. PACMYC Chihuahua. Chihuahua: Gobierno de Chihuahua. Instituto Chihuahuense de la Cultura.
- Mérida Jiménez, R.M. (ed) 2002. *Sexualidades transgresoras. Una antología de los estudios queer*. Barcelona: Icaria.
- Miano, Marinella 2003. *Hombre, mujer y muxe en el Istmo de Tehuantepec*. México DF: Plaza y Valdés, CONACULTA, INAH.
- Montemayor, Carlos 1995. *Los tarahumaras. Pueblo de estrellas y barrancas*. México DF: Aldus.
- Moore, Henrietta 1999. *Antropología y feminismo*. Madrid: Cátedra.
- Newbold Chiña, Beverly 1975. *Mujeres de San Juan. La mujer zapoteca del Istmo en la economía*. México: SEP.
- 1992. *The Isthmus Zapotecs. A matrifocal Cultural of México*. EEUU: California State University, Chico.
- Nieto, Jose Antonio 2003. *Antropología de la sexualidad y diversidad cultural*. Barcelona: Talasa.
- (comp) 1998. *Transexualidad, transgenerismo y cultura: antropología, identidad y género*. Barcelona: Talasa.

- Núñez Noriega, Guillermo 2007. *Masculinidad e intimidad: identidad, sexualidad y sida*. Sonora: Miguel Angel Porrua. El Colegio de Sonora.
- Ortner, Serry 1979. ¿Es la mujer al hombre lo que la naturaleza es a la cultura?, en Harris, O. y Young, K. (comps.): "Antropología y feminismo". Madrid: Anagrama.
- Páez, José Roberto (edit.) 1960. *Cronistas coloniales*. Quito: Biblioteca Ecuatoriana Mínima.
- Pérez Castro, Juan Carlos 2001. *Los reneke o nawiki, en Cuicuilco "Homosexualidad, género y cultura en México"*, México DF. Vol 8, n°23, septiembre-diciembre.
- Peterson, Annya 1990. *Prestigio y afiliación en una comunidad urbana: Juchitán, Oaxaca*. Tr. Carlos Guerrero. México: INI- CNCA.
- Pintado Cortina, Ana Paula 2000. *Tarahumaras: pueblos indígenas del México contemporáneo*. México: CDI-PNUD.
- Quezada, Noemí 1996. *Sexualidad, amor y erotismo. México prehispánico y México colonial*. Mexico: UNAM. Plaza y Valdés.
- Reeves Sanday, Peggy 1981. *Poder femenino y dominio masculino. Sobre los orígenes de la desigualdad sexual*. Barcelona: Editorial Mitre.
- Reina, Leticia 1997. "Etnicidad y género entre los zapotecas del Istmo de Tehuantepec, México, 1840-1890", en *La reindianización de América, siglo XIX*, Reina, Leticia (coord.). México DF: Siglo XXI.
- Ricard, Robert 1986. *La conquista espiritual de México*, México: FCE.
- Roscoe, Will 1998. *Chaning Ones: third d fourth Genders in Native North America*. New Yrk: St. Martins' s Press "Writing Queer Cultures: An Impossible Possibility?" In *Out in the Field: Reflections of Lesbian and Gay Anthropologists*, edited by Ellen Lewin and William L. Leap, 200-211. Urbana, EEUU: IL: University of Illinois Press.
- Roscoe, Will 1991. *The Zuni Man-Woman*. Albuquerque. EEUU: University of New Mexico Press.
- Roscoe, Will 1988. *Living the Spirit: A Gay American Indian Anthology*. New York: St. Martin's Press.
- Rubin, Gayle 1996. "El tráfico de mujeres: notas sobre la "economía política del sexo", en Lamas, Marta (comp.) 1996. *La construcción cultural de la diferencia sexual*. Mexico: UNAM.
- Ruz, Mario Humberto 1998. *La semilla del hombre. Fertilidad y sexualidad entre los mayas contemporáneos, "Varones, sexualidad y reproducción"*, Editora Susana Lerner. (pp. 193-221), Mexico: El Colegio de México.
- Rymph, David 1974. Cross-sex behavior in an Isthmus Zapotec village. *Paper present at the anual meeting of the American Antropological Association*. México DF.
- Stephen, Lynn 1991. *Mujeres zapotecas. Oaxaca. México: Instituto Oaxaqueño de las culturas*. Fondo Estatal para la Cultura y las Artes.
- Stephen, Lynn 2002. "Sexualities and genders in Zapotec Oaxaca", en *Latin American perspective*, Issue 123, Vol. 29, N°2, Marzo 2002 (pp. 41-59).

-
- Trexler, Richard C. 1995. *Sex and Conquest: Gendered Violence, Political Order and the European Conquest of the Americas*. New York: Ithaca, Cornell University Press.
- Trueba Lara, José Luis 2008. *Historia de la sexualidad en México*. Mexico: Grijalbo.
- Vendrell Ferre, Joan 1999. *Pasiones ocultas. De como nos convertimos en sujetos sexuales*. Barcelona: Ariel.

Películas:

- Covarrubias, Miguel 1940/1998 *El sur de México*. México.
- Gosling, Mauren 2000 *Ramo de Fuego*. EEUU.
- Islas, Alejandra 2005 *Muxes: auténticas intrépidas buscadoras de peligro*. México.

SEXO, PELIGRO Y PODER: SEXUALIDAD Y GÉNERO ENTRE LOS WAMPÍS AWAJÚN

Norma Fuller

Universidad Pontificia del Perú
[nfuller@puccp.pe]

1. Introducción

El estudio de las sexualidades como un campo de las ciencias sociales, surgió apenas a finales del siglo XX. Responde a avances teóricos y metodológicos de estas disciplinas y, sobre todo, al impulso dado por el pensamiento feminista y los estudios lésbico-gays y queer. Su rasgo central es el cuestionamiento de los conceptos de sexualidad y de prácticas sexuales. Según proponen, los actos sexuales no contienen un significado universal, actos sexuales fisiológicamente semejantes pueden tener significados sociales y subjetivos diferentes, dependiendo de cómo sean definidos y entendidos en cada periodo histórico y cultura. Por ello toda forma de categorizarlos y clasificarlos debe ser analizada críticamente especialmente cuando se trata de establecer criterios dicotómicos de normalidad/ anormalidad y naturalidad/desviación (Sasz. 2004; Gagnon y Parker, 1995; Vance, 1989).

Al enfatizar la calidad social y culturalmente construida de la sexualidad se abre una vía de análisis para entender de qué manera se relacionan las concepciones sobre sexualidad y las relaciones de género en cada sociedad. En casi todas las culturas existen normas diferenciadas para hombres y mujeres en cuanto a los comportamientos sexuales y valoraciones diferenciadas para los comportamientos considerados como femeninos o masculinos. Más aun, es muy común que las diferencias entre mujeres y varones se fundamenten en nociones sobre el cuerpo y la sexualidad y que estas últimas sean criterios que legitiman la forma en que se distribuye el poder y el acceso a recursos materiales y simbólicos entre hombres y mujeres (Vance, 1989).

Finalmente, unos de los aportes mas importantes de los estudios sobre sexualidades ha sido evidenciar que existe una estrecha relación entre transformaciones sociales y las concepciones y prácticas sobre sexualidad, por tanto el análisis de estas no se limita a entender esta dimensión de la vida sino que puede ser una vía de entrada para dar cuenta de procesos mas amplios. Este postulado puede ser útil para el estudio de sociedades que están atravesando por rápidas transformaciones, como es el caso de las poblaciones indígenas de la Amazonía peruana.

En este trabajo quisiera reflexionar sobre los aportes de los estudios sobre sexualidades a las ciencias sociales a través de los resultados de una investigación que llevé a cabo entre mayo y octubre del 2011 en seis comunidades wampís-awajún a pedido de UNICEF y del Ministerio de Educación Del Perú. Su objetivo era recoger material etnográfico sobre sus representaciones y prácticas sobre sexualidad y género para rediseñar el programa de educación sexual del ministerio de educación respondiendo al pedido de sus dirigentes que argumentaban que sus particularidades culturales deben ser tenidas en cuenta en este proceso. Responde también a la preocupación de estas comunidades por los rápidos cambios en los hábitos sexuales de los y las jóvenes. En suma, mi intención al tomar este ejemplo es doble: 1) Presentar un caso en el que la sexualidad actúa como la ideología que simboliza y legitima el orden de género y la dominación masculina; 2) Ilustrar la relación entre sexualidad y vida social a través del análisis de los cambios en curso en el orden sexual y de género de una nación indígena de la Amazonía peruana.

El estudio se realizó en cinco comunidades del distrito de Río Santiago en la región Amazonas del Perú. Tres de ellas: Puerto Galilea, Villa Gonzalo y Chosica, pertenecen al grupo étnico wampís. Las tres restantes, Belén, San Rafael y Yutupis se identifican como awajún. No obstante, la cercanía entre ellas y los intercambios matrimoniales ha llevado a que los matices entre ambos grupos se diluyan considerablemente.



Comunidad awajún Belén (Foto de Norma Fuller).

La metodología de recolección de datos se basó en entrevistas grupales e individuales a mujeres y varones de diferentes grupos de edad: 13-18, 25-40; 50-65. Nos interesaba contrastar a estas cohortes porque las personas que tienen entre 50 y 65 años fueron socializadas dentro de los patrones tradicionales y debieron responder a cambios drásticos en su vida diaria y organización social.

La cohorte situada entre 25-40 vivió en carne propia el contraste entre el mundo de sus padres y el que les tocó vivir. Los jóvenes y adolescentes (13-18) fueron socializados dentro un estilo de vida ya lejano a aquel de sus abuelos y afrontan el reto de insertarse a un mundo crecientemente integrado a redes nacionales y globales. Entrevistamos también a personas que ocupan puestos clave en las comunidades wampís awajún: maestros, funcionarios de salud y expertos en medicina local como las parteras y los chamanes. Realizamos un total de 85 entrevistas.

2. Los wampís awajún

Los wampís awajún pertenecen a la familia lingüística de los jíbaros, integradas por un número de sub grupos étnicos expandidos por la región norte de la Amazonía peruana, Loreto, Amazonas, San Martín y la región sur del territorio amazónico del Ecuador. El grupo de los wampís, antes huambisa son en la actualidad 7,454 habitantes¹ y habitan los ríos Morona y Santiago en los departamentos de Amazonas y Loreto. Están agrupados en 37 comunidades a lo largo de los valles del río Kanús (río Santiago) que van desde la frontera peruano ecuatoriana río abajo hasta la quebrada de Yutupis. Los awajún, antes aguaruna son, con 40,000 habitantes, uno de los grupos étnicos mayoritarios de la amazonía peruana, después de los ashaninka y los shipibo. El hábitat awajún está en el curso alto (aguas arriba del pongo de Manseriche) y medio del río Marañón y sus afluentes, ríos Santiago y Alto Mayo.

Como los otros grupos jíbaros, las wampís y los awajún, vivían en caseríos semidispersos cercanos a las riberas de los ríos. Una unidad doméstica típica o *jibaría*, consistía en un varón, una o más esposas y sus hijos e hijas. Existían también unidades domésticas extensas compuestas por un varón, su esposa o esposas y las hijas casadas con sus esposos e hijos. En todos los casos el cabeza de familia era el hombre mayor llamado *Kakajam* o gran hombre (Brown, 1984; Bant, 1994). Las descripciones de la vida tradicional de los jíbaros acentúan su carácter esencialmente atomístico (Karsten, 1935; Descola, 1989). Sin embargo, las exigencias de defensa mutua y un deseo de sociabilidad llevaban a que estas unidades se juntaran en vecindades vinculadas de manera suelta, poco intensa. Una alianza local de jibaría formaba un grupo local o vecindad consistente en un número de casas aisladas a lo largo de una quebrada. No existía ni plaza central, ni construcciones religiosas, ni casa para hombres (Brown, 1984). Tampoco existía una autoridad que regulase la vida diaria de la comunidad. Los problemas eran solucionados por los jefes de familia y, solamente en circunstancias de guerra, surgía un líder del grupo (Larson, 1977). En estas sociedades

(1) Fuente: Censo Nacional 1993; *Amazonía Peruana. Atlas y Base de Datos*, 1997, *Atlas Lingüístico del Perú*, 1997; *El Multilingüismo en el Perú*, 1998; Estimaciones propias en base a los datos de matrícula escolar 2003, MINEDU, 2003.

hasta mediados del siglo XIX. En 1865, el Gobierno peruano estableció una colonia agrícola en Borja que fue destruida en un ataque de los awajún y los wampís un año después. Ello los dejó a su libre albedrío hasta inicios del s. XX en que se expandió el comercio cauchero. Sin embargo, los awajún y los wampís no fueron tan afectados como otros grupos vecinos como los yagua, bororo y shipibo. El trabajo como peones y el intercambio de madera, pieles y frutos del bosque por armas y otros productos manufacturados fue la forma predominante de intercambio con los colonos criollos y con los comerciantes de Rioja y Moyobamba. Hubo contactos con misiones protestantes y católicas pero se trataba de iniciativas menores que no tomaron cuerpo hasta mediados del siglo XX (Seymour Smith, 1988; Guallart, 1990; García Ruendeles, 1996).

En suma, hasta la segunda mitad de siglo XX los awajún y los wampís establecieron algunos contactos con grupos religiosos, comerciantes de caucho y con el Estado pero estos fueron esporádicos. A partir de la segunda mitad del siglo XX fueron integrándose paulatinamente a la sociedad nacional debido a sus contactos con misiones religiosas –tanto católicas como evangélicas–, la expansión del mercado, la incorporación espacial mediante carreteras y la integración al aparato estatal (sobre todo a través de la presencia del ejército (Varese, 1970; Galdo et al., 1972). Este ritmo se intensificó en la década de los setenta en que tuvieron lugar dos fenómenos que cambiaron la historia de los pueblos indígenas amazónicos: la consolidación del sistema de educación bilingüe y la reforma agraria (Montoya, 2009.) La reforma agraria de inicios de la década de los setenta y, más tarde, la Constitución de 1979 significaron un giro radical en la organización política de las sociedades amazónicas. Esta última estableció que son autónomas en su organización, formas de trabajo comunal y uso de la tierra, así como en lo económico y administrativo. También dispuso que sus tierras sean inalienables, inembargables e imprescriptibles. Ello supuso el reordenamiento de las comunidades awajún dentro del nuevo sistema nacional, la aparición de autoridades formales antes desconocidas (Aroca, 2000; Greene, 2009) y su reorganización en aldeas nucleadas. Actualmente los wampís awajún viven en aldeas que congregan entre 50 a 100 familias. Todas estas comunidades están integradas a través de circuitos comerciales y políticos. Estos fueron cambios decisivos en los patrones de asentamiento, la organización política y la cosmovisión local.

En la actualidad la población awajún que habita en el departamento de San Martín se encuentra integrada al sistema de carreteras. Ello ha “modificado de manera significativa sus patrones productivos y los sistemas de aprovechamiento de los recursos naturales encaminándose hacia formas más intensivas de prácticas de monocultivos comerciales, con acceso más dinámico a los mercados de tierras y capitales”³ y con una creciente presión poblacional, fruto de las migraciones incesantes que han generado un gradual mestizaje. En cambio

(3) Documento de reflexión para el proyecto “Derechos, identidad cultural y participación de pueblos indígenas amazónicos: el caso del pueblo Aguaruna” CARE s/f.

las poblaciones wampís awajún del departamento de Amazonas ubicadas en la periferia fronteriza con el Ecuador, se han mantenido aisladas hasta fechas más recientes. Se trata de un espacio mucho más “cerrado” al ingreso de la población foránea debido a las dificultades de comunicación. Es sobre esta región que trata la presente investigación. Se trata de comunidades que han conseguido evitar el ingreso de colonos mestizos y se dedican principalmente a la agricultura, la piscicultura y la caza.

3. Relaciones de género entre los wampís awajún

Como en la gran mayoría de los grupos indígenas amazónicos, las mujeres wampís awajún ocupan una posición subordinada. Ellas no tienen acceso a las decisiones políticas, y carecen de control sobre esferas y hechos decisivos en sus vidas tales como la elección de su pareja. La autoridad doméstica de los maridos sobre sus esposas es fuerte y está reforzada por la amenaza de violencia física, a menudo justificada por la necesidad de “enseñar” a la esposa a tener respeto al marido. Sin embargo, en estas sociedades las mujeres proveen la mayor parte de los medios de subsistencia cotidianos. Su importancia como horticultoras era, y es, una fuente importante de prestigio para las mujeres wampís awajún (Seitz Lozada, 2005) que suelen estar muy orgullosas de su trabajo en la *chacra*.

El patrón de residencia es uxorilocal, el marido debe trasladarse a la casa de los suegros y servirlos como pago por la novia trabajando para ellos durante un período que se extiende por algunos años. El matrimonio preferencial es entre primos, sea del lado paterno o materno. Ello daba a ambos cónyuges la ventaja de vivir entre parientes. Desde el punto de vista de los suegros, el verdadero “sobrino cruzado” (aweg) era la mejor elección porque, se decía: ¿Cómo no me va a servir bien el hijo de mi propia/o hermana/o?” (Bant, 1994). Cuando la pareja podía construirse una casa, se instalaba por separado y formaba una nueva unidad. Las formas de conseguir esposa sin trabajar para el suegro eran casarse con una huérfana, o robar una mujer. Actualmente se practica la poliginia aunque, por lo general, está restringida a los varones de mayor prestigio. Hay una preferencia por la poliginia sororal, es decir que las esposas sean hermanas entre sí. Ello se facilita por el hecho de que el varón debe vivir en la casa del suegro unos años y, si prueba que es un buen yerno, puede aspirar a que se le ceda otra hija.

Puede decirse que los patrones de filiación y residencia daban a las mujeres posibilidades de construir alianzas con sus parientes femeninos y masculinos y avanzar sus intereses. Sin embargo, el matrimonio introduce un fuerte desbalance entre los géneros debido a la costumbre de robar esposas, la férrea autoridad ejercida por el varón, la practica de la poliginia y el hecho de que el servicio de la novia brindaba a los varones la posibilidad de constituir grupos de guerra y trabajo con sus hijos y yernos.

Los intercambios matrimoniales en la sociedad wampís awajún se centran en la preocupación por proveer a los varones de esposas y de yernos a los padres. De ahí que el lenguaje de la circulación de mujeres se centre en los afanes y pruebas que deben atravesar los jóvenes para recibir estos preciados bienes. Llegado la edad de casarse, el joven se acerca a los padres de la joven escogida para que le conceda a su hija. Por lo general envía a un pariente cercano (*mum*) para sondear la voluntad de los padres. El padre de la novia, aunque de hecho está obligado a acceder, pone reparos a la propuesta. No es necesario consultar a la joven de esta negociación, de hecho hasta hace 30 años no era raro que se entregara a niñas impúberes como esposas. La mujer no tenía libertad de escoger pareja ni de romper un matrimonio no satisfactorio, sus únicas posibilidades eran huir con otro hombre que la protegiese y exilarse de su comunidad, o, suicidarse (Brown, 1986; Bant, 1990)⁴.

El cortejo y ritual de “entrega” de la esposa dramatiza el hecho de que el varón adquiere una mujer y los padres de la novia un yerno que los servirá. De hecho la palabra súmat significa tanto “comprar” como “pedir en matrimonio”. Como, a pesar de todo, la mujer no es un objeto y puede expresar su protesta, la tradición wampís awajún es rica en los detalles del proceso por el cual la joven se resigna a su nueva condición y asume sus deberes conyugales. Este periodo es llamado *acostumbramiento*. *Una de nuestras entrevistadas*⁵ describe así el cortejo y la ceremonia de matrimonio

El joven cuando sentía que ya podía formar un hogar hablaba con su padre para que converse con su futuro suegro. Este respondía “ya mi hija es grande, ya tu hijo es grande qué vamos a hacer, si quiere llevar a mi hija puede ir a cazar al monte”. El joven iba al monte a cazar. ...Seguidamente iba a la casa de sus suegros, acompañado por su padre. La madre del joven entregaba a la madre de la joven lo que su hijo había cazado. Después preparaban masato, conversaban y hablaban del que iba a ser su yerno. ... (a la novia) no le decían nada, ellos nomás conversaban mientras tomaban masato, la joven permanecía en su cama⁶ (ayantak). Como a las doce colocaban unas hojas de yarina o de otra palmera y preparaban una cama (buchak). Luego arrancaban a la joven de su cama y la traían a la fuerza, la entregaban a la mala. Ella no conocía al pretendiente, sin su voluntad la entregaban. A partir de ese día vivía con su marido y tenía que adaptarse a la situación, el joven se quedaba en la casa de los suegros, no regresaba a su casa y tenía que lograr que la joven se acostumbre con él.

En suma, las mujeres wampís awajún eran el capital social mas importante de sus familias ya que eran las que proveían el sustento diario y quienes traían yernos a la familia. No obstante estaban sujetas a la voluntad de padres madres y hermanos cuando púberes y al marido después de casadas (Seymour Smith, 1991). Su capacidad de manipular las alianzas estaba restringida al mínimo. La

(4) Los índices de suicidio son particularmente elevados entre las mujeres awajún.

(5) Nacida en la Comunidad Indígena de Belén, 59 años.

(6) Cama con paredes de corteza donde escondían a las mujeres solteras para que no las vean los hombres.

única salida a una unión no deseada era la fuga con un amante o el suicidio. Ambas soluciones implicaban quebrar el orden social y exponerse a la marginalidad o la muerte. Por tanto, la agencia femenina se concebía como esencialmente disruptora. El ritual de la entrega ilustra esta temática, las protestas de la joven deben ser calladas y es tarea del esposo “acostumbrarla” a su nueva condición⁷.

Paralelo a los cambios arriba descritos, las relaciones de género han sufrido ciertas modificaciones en las comunidades wampís awajún del Rio Santiago. Aunque el proceso de integración a la educación formal ha sido más difícil para las mujeres wampís awajún, el porcentaje de niñas que van a la escuela ha crecido sostenidamente en las dos últimas décadas de modo tal que en la actualidad existe una proporción equilibrada de mujeres y varones en las escuelas de nivel primario. Asimismo, la participación femenina en algunas instancias de organización está ganando espacios muy lentamente a pesar de la oposición de la población masculina, y de la población femenina de mayor edad⁸.

4. Cuerpo, sexualidad y género

Desde el punto de vista wampís awajún cada ser humano debe encontrar el conocimiento *Visión* de su propio destino a través del uso de plantas alucinógenas como el ayahuasca (*natem*), toé (*maikua*) y tabaco (*tsaan*). Las fuerzas y conocimientos transmitidos por las visiones permiten que las personas orienten su futuro y adquieran habilidades prácticas tales como el manejo de cantos rituales, el cultivo de la chacra, la guerra y la caza. Tradicionalmente, al llegar a la pubertad los niños pasaban por un periodo de varios meses de vida de pureza y sacrificio personal en el cual consumían alucinógenos (tabaco, ayahuasca y toé) para obtener la visión que les permitiría encontrarse con un *ajutap*, o *arútam* (el dios tutelar que los protegería en su vida) y convertirse en *waymaku*, (alguien que ha tenido una visión). La búsqueda de visiones se daba en lugares alejados, por lo general cascadas, y de manera individual (Karsten, 1935; Harner, 1978; García Ruendeles, 1995). En la actualidad estos rituales tienden a desaparecer aunque se sigue practicando el uso de alucinógenos para obtener la *visión*.

En la cultura wampís awajún tradicional los espacios femenino y masculino estaban estrictamente divididos por evitaciones que regulaban el contacto entre varones y mujeres. Se considera que el cuerpo de las mujeres contiene poderes que amenazan a los varones sea porque les impiden obtener la *visión*, sea porque los debilitan y los vuelven vulnerables al ataque de sus enemigos.

(7) La agencia femenina se reduce al trabajo agrícola, las labores maternas y la negociación de la entrega de las hijas.

(8) En el distrito de Imaza, provincia de Bagua, se ha creado la Federación de Mujeres Aguaruna del Alto Marañón FEMAAAM, como una instancia de representación política para la defensa y reivindicación de las mujeres indígenas.

Los varones solteros son especialmente susceptibles a sus efectos. Se supone que el joven que aún no ha adquirido la *visión*, no debe tener relaciones sexuales ni enamorar pues el olor, fuerza o energía *Etse* de las mujeres penetra e invade el cuerpo de los varones, los fragiliza y los vuelve perezosos. Por ello, se dice que en los tiempos antiguos los jóvenes estaban obligados a evitar el contacto con las mujeres y, si se cruzaban en su camino, debían mirar hacia otro lugar.

En el caso de las mujeres, se suponía que ellas no debían tener ningún contacto con varones casaderos al extremo que si llegaba una visita a la casa paterna, ellas eran escondidas de su vista. Según cuenta una anciana, en su infancia⁹:

... cuando se hacía una actividad de trabajo social, una minga, con personas que son distantes el papá las celaba, el joven no podía mirar a sus hijas, era totalmente prohibido. Mandaba a esconder a sus hijas en el "ayantak", que era como una pared de "kamush" una corteza, ahí las mandaba a esconder a sus hijas señoritas, para que nadie las vea.

Una vez que el varón había obtenido la visión estaba protegido de los influjos maléficos de *Etse*. Sin embargo, las mujeres, eran representadas como figuras amenazantes por sus atractivos capaces de trastornar a los hombres. En consecuencia la vida sexual de las parejas debía seguir ciertos protocolos. Por ejemplo, la esposa no podía tocar el cabello del esposo porque eso podía debilitarlo. También debían evitar que su pareja la viese desnuda de la cintura para abajo.

En suma, en la cultura wampís awajún las mujeres son objetos especialmente codiciados pero inherentemente peligrosas porque existe la posibilidad latente de que ellas usen su capacidad de debilitar a los hombres. Por tanto, constituyen un peligro para el orden masculino. Este potencial de ruptura está sintetizado en la noción de *etse*. Tal como señalara Mary Douglas (1966-1973) en su clásico estudio sobre los conceptos de contaminación y tabú, las categorías externas a los poderes legítimamente estatuidos son asociadas simbólicamente al peligro. En el caso de los wampís awajún este se sintetiza en la sexualidad femenina. Visto desde el ángulo de los estudios de sexualidades, los cuerpos sexuados de las mujeres contienen el mapa del sistema de género wampís awajún.

5. Pasiones doloridas y filtros de amor

El lenguaje de la pasión es un ámbito donde se expresa de manera gráfica la tensión que caracteriza las relaciones entre los géneros entre los wampís awajún. Esta se considera como una enfermedad que debilita el pensamiento y la voluntad porque invade a la persona y la domina. Así por ejemplo, se dice que cuando un varón se obsesiona por una mujer y no la consigue le *da chuqui usu mamu*: dolor de cabeza, mareo, la boca se tuerce imitando los labios de la vagina y se pierde el habla. Para curarlo el brujo (*iwhishin*) le da agua con sal mientras recita una oración.

(9) Nacida en la Comunidad Indígena de San Rafael, 86 años.

Ahora bien, en la cultura wampís awajún la magia es el principio que explica los fenómenos que salen fuera del control de las personas o causan algún daño. De ahí que tiendan a explicar el origen de la pasión como producto de la acción de un filtro de amor: la *pusanga*. Esta es una pócima que preparan los shamanes (*iwhishin*) y la venden a aquellos que buscan ganar la voluntad de una persona. Es descrita como un talco o como una colonia que se aplica sin que la víctima se percate. Solo los varones poseen estos saberes mágicos aunque las mujeres pueden comprarlos para su uso. La *pusanga* ejemplifica los peligros que acechan a los hombres si se dejan vencer por la atracción hacia una mujer. Se dice que si una mujer le da *pusanga* a un hombre él enloquecerá hasta que accedan a entregarle la mujer que desea.

La versión femenina expresa el principio inverso, la mujer no se percibe como sujeto deseante, sino deseado. Es común que las mujeres mayores narran que, al ser entregadas a sus cónyuges, ellas se resistieron a aceptar su nueva condición y que sus maridos recurrieron a la *pusanga* para convencerlas. Otras explican que se entregaron a sus pretendientes a espaldas de sus padres bajo el influjo de esta potente magia que las llevó a sentir una atracción irresistible hacia el cortejante. Como vemos el efecto de la *pusanga* es devastador pero mientras que en el caso de las mujeres las lleva a hacer algo que no hubieran deseado de estar en uso de sus facultades, en el caso del varón, fuerza a sus parientes o vecinos a entregarles el objeto de su deseo.

En suma, para los wampís awajún, la pasión sexual elabora las versiones masculina y femenina de un orden de género en el cual la agencia femenina es un peligro y en el cual se espera que las mujeres acepten su condición pasiva. En la versión femenina la pasión las elude y lleva a aceptar una condición que de otro modo sería indeseable. El recurso de desconocer el deseo como propio puede ser entendido como una forma de simbolizar su posición pasiva.

6. Cambios actuales

6.1. Enamoramiento

En la tradición awajún wampís el enamoramiento, entendido con un periodo en que los y las jóvenes se frecuentan, atraen y comienzan una relación sexual, no existía porque estaba estrictamente prohibido que los varones no iniciados tengan contacto con las muchachas solteras. Incluso el trato entre hermanos suponía ciertas evitaciones. Por ejemplo un hermano no podía subir a la cama de su hermana porque ello podría debilitarlo. Las jóvenes, de su lado, eran celosamente guardadas de la vista de varones. La regla ideal (no necesariamente practicada) era que fuese vigilada para evitar que se encuentre con algún varón que no fuera de su familia nuclear. Además, como las familias vivían aisladas, las oportunidades para que los jóvenes se encuentren eran muy limitadas y los varones tenían que salir a buscar novia entre sus parientes y amigos. Como se

practicaba la poligamia, las mujeres libres eran escasas. En consecuencia, los varones debían realizar grandes esfuerzos para conseguir una esposa.

Los wampís awajún viven ahora en aldeas que congregan entre unas 50 a 100 familias. Mas aun, las comunidades de Río Santiago están cada vez mas integradas a través de circuitos comerciales y políticos. Es común que los y las jóvenes se desplacen a ciudades cercanas como Nieva o Chiriaco a visitar a familiares, estudiar, hacer compras, etc. Además existe un flujo constante de personas que visitan a las comunidades, sea para realizar trabajos temporales o para ver sus familiares. Entre ellos se incluyen mestizos que viven en la región.

Una consecuencia de este nuevo patrón de residencia y circulación es que los niños y niñas crecen en contacto cotidiano. Como los padres y madres deben ir a trabajar a la chacra diariamente, los muchachos están libres del control de los adultos durante largas horas. Asimismo, la escuela y las actividades comunales son espacios donde los jóvenes de ambos géneros se encuentran y pueden interactuar. De hecho, el factor que mas ha influido en el surgimiento de este fenómeno es la escuela, no sólo porque es el principal canal de transmisión de la cultura nacional, sino porque en los planteles conviven jóvenes que han pasado la pubertad y ello supone quebrar la regla de segregación de los géneros tradicional. En este contexto ha aparecido la figura del *enamoramiento* como una práctica controlada exclusivamente por los y las jóvenes y el grupo de pares. Las confidencias, consejos, cartas de amor, huida de los enamorados al bosque se han impuesto en las aldeas wampís awajún.



Pinta en calle vecina al colegio de Puerto Galilea
(Foto de Norma Fuller).

El patrón que ha emergido es que los jóvenes están *oficialmente* prohibidos de enamorar y se impone a las muchachas que asuman una conducta tímida y recatada¹⁰. Sin embargo se sabe que buscarán la forma de hacerlo y que en algún momento empezarán su vida sexual. Los y las habitantes de las comunidades wampís y awajún visitadas coinciden en que al llegar a la pubertad los jóvenes se enamorarán y empezarán a tener vida sexual sin oír los consejos de los mayores.

En suma, el modelo de intercambio matrimonial por el cual los padres entregaban a la joven está cayendo en el desuso y la tendencia es que los y las jóvenes decidan con quien emparejarse. Sin embargo, para los mayores es muy difícil aceptar que sus hijas encuentren pareja por su cuenta en la aldea o en la escuela, sobre todo cuando el joven no cumple con los requisitos deseados por el suegro. El sistema de géneros se fundaba en la entrega de las hijas a cambio de yernos deseables. La posibilidad de que las jóvenes quiebren esta norma priva a los padres de esta importante fuente de recursos. Ello es una fuente constante de conflictos familiares que, en no pocas ocasiones desemboca en violencia familiar.

La aparición del enamoramiento ha generado situaciones no previstas en la tradición wampís awajún. Como las comunidades están cada vez más comunicadas, son frecuentes los enamoramientos con personas que vienen a trabajar temporalmente en la comunidad. Estos casos se complican porque los varones que tienen ingresos monetarios son los más atractivos para entregar a las hijas. Dado que, de acuerdo con la costumbre, si una pareja enamora es porque van a establecerse, las jóvenes inician relaciones en el entendido de que los padres van a arreglar su *entrega*. Sin embargo, el joven puede fingir que va a quedarse para disfrutar de los favores de la joven durante su estadía y marcharse sin cumplir su promesa. En el caso de los mestizos (*apach*) esto es más evidente porque para ellos el enamoramiento debería ser más largo y que una joven tenga sexo con ellos rápidamente es señal de que es liviana y, por lo tanto, adecuada para una aventura y no para casarse. Las madres solteras son un motivo de preocupación y alarma en todas las comunidades que visitamos. Ellas son la materialización de uno de los temores que persiguen a los padres: criar hijas que no traen yernos.

Uno de los resultados perversos de los nuevos patrones de intercambio es la aparición de formas de comercio sexual. La costumbre wampís awajún manda que el varón provea de recursos monetarios y que, durante el cortejo traiga productos del monte a la joven y a los suegros. Actualmente se usa que el enamorado entregue regalos a la chica. No obstante, a menudo la línea divisoria entre el regalo y el pago por servicios sexuales tiende a difuminarse. Sobre todo en el caso de las relaciones con mestizos (*apach*) dado que estos últimos no entienden los códigos wampís awajún e interpretan esta costumbre como un cobro o pago.

(10) Una de nuestras entrevistadas relata que “era malo que las chicas y chicos fueran amigos, si los veían conversando decían “ya se enamoraron” si sonreía decían ya se enamoraron, entonces una tenía que andar con la cara larga, sin sonreír, así era. Cuando alguien me decía que bonita yo no podía ni mirarlo”.

6.2. Erotismo

En cuanto a las prácticas eróticas, las generaciones nacidas entre los años 50 y 70 narran que las demostraciones de afecto ocurrían estrictamente en privado. Las caricias consistían en abrazos, seguidos de besos en la cara y en la cabeza: *kuqkumiamu* (awajún) *Kunkuniamu*, *kunkunit* (wampís). En los *anent* de amor se dan algunos detalles sobre las expresiones eróticas entre esposos como caricias y besos en los senos de la mujer. El acto sexual (*Nijirmamu*, en wampís) ocurría generalmente en el monte, era rápido, no existían caricias previas.

Actualmente la regla que prohíbe estrictamente las expresiones de afecto en público empieza a relajarse entre los jóvenes y adolescentes, nacidos en los años 90. Así por ejemplo en la comunidad de Puerto Galilea, donde hay una población de adolescentes que se ha trasladado de sus comunidades para seguir estudios y están relativamente libres del control de los adultos, se puede ver a parejas que caminan de la mano o abrazados en lugares como la plaza y las calles. Se han generado circuitos de información entre los adolescentes y jóvenes que les permiten circular, encontrarse y vivir intensos amoríos sin que los mayores puedan establecer controles eficientes. En algunos casos las autoridades han intentado prohibir que circulen en las noches pero sin mayores resultados.

Para las generaciones nacidas en los años 80, la intensificación del intercambio y relaciones con los mestizos, el ingreso de la televisión (películas y novelas), y la circulación de revistas y videos pornográficos están transformando los patrones de erotismo. Nuestros entrevistados cuentan que aprendieron a besar y abrazar en las telenovelas. Los videos y revistas pornográficas completan su educación y amplían los detalles de la vida sexual. Se ha introducido el beso *francés*, las caricias elaboradas durante las relaciones sexuales, como besos en el cuello y el cuerpo y en algunos casos, el sexo oral.

En suma, el corte generacional en los patrones de transmisión de saberes sexuales es pronunciado y han aparecido nuevos actores –escuela y medios de comunicación– que transmiten las prácticas de la cultura mestiza nacional. Ello está cambiando la cultura sexual wampís awajún. Los medios de comunicación juegan un rol muy importante y son una vía de información y transformación en los patrones eróticos .

7. Conclusiones

La noción de femenino como teniendo poderes debilitantes sobre los varones es un elemento clave para entender la noción de ser humano, los intercambios matrimoniales y en última instancia el sistema de género wampís awajún. Las versiones femenina y masculina de la pasión y el erotismo expresan las tensiones de ordenamiento de los géneros. Los varones monopolizan la agencia

pero el deseo puede conducirlos a la locura. Las mujeres de su lado se conciben como objetos deseados pero sin capacidad de agencia.

La segregación de los géneros y las fórmulas tradicionales de entrega se sustentaban en la poligamia y en el patrón disperso de residencia. Todos estos rasgos han variado dramáticamente en el curso de los últimos 40 años, la poligamia está cayendo en desuso y los wampís awajún viven aldeas nucleadas alrededor de la escuela.

El nuevo patrón de residencia ha generado cambios en los patrones de intercambio matrimonial. En la actualidad los jóvenes pugnan por ser ellos quienes deciden en qué momento y con quién se emparejan. El enamoramiento, en tanto periodo en el cual adolescentes se encuentran y establecen relaciones amorosas ha aparecido en la cultura wampís awajún.

Estos cambios dan a las mujeres oportunidad de decidir con quien casarse y las liberan de las formas más crudas de uso de sus cuerpos. Sin embargo, el incremento de la movilidad de los varones y el control que estos ejercen sobre los ingresos monetarios y las marcadas jerarquías étnicas entre indígenas y mestizos han potenciado nuevas formas de explotación sexual.

En lo que concierne a los estudios sobre sexualidades, el caso de los wampís awajún ilustra la importancia de la sexualidad para entender y deconstruir los sistemas de género y la dominación masculina.

El análisis de los cambios en las prácticas sexuales de los wampís awajún nos permite entender cambios mayores en su organización social, los caminos de su integración a la sociedad y global y la reproducción de las relaciones de dominación étnica y de género en los grupos indígenas de la Amazonía peruana.

Bibliografía

- Aroca, Javier 2000. *Situación de las tierras y territorios de las comunidades nativas en la Amazonía peruana*, Lima, Defensoría de Pueblo, documentos de trabajo, 109 p.
- Bant, Astrid 1999. "La política del suicidio: El caso de las mujeres Aguaruna en la Amazonia Peruana". En: Maria Heise et al. *Relaciones de género en la Amazonía peruana*. Lima: CAAAP 121-148pp
- 1994 "Parentesco, matrimonio e intereses de género en una sociedad amazónica: El caso Aguaruna". En: *Amazonía Peruana*, Tomo XII, N° 24. Lima, 77-103 pp.
- Brown, Michael 1984. *Una paz incierta*. Serie antropológica No 5 CAAAP, Lima 1986 "Power, Gender, and the Social Meaning of Aguaruna Suicide" Author(s): Source: *Man, New Series*, Vol. 21, No. 2, (Jun., 1986), pp. 311-328 Published by: Royal Anthropological Institute of Great Britain and Ireland Stable URL: <http://www.jstor.org/stable/2803162> Accessed: 24/07/2008 18:33.
- Descola, Phillippe 1989. *La Selva Culta: Simbolismo y Praxis en la Ecología de los Achuar*. Quito: Ediciones Abya-Yala/MLAL.

- Douglas, Mary (1966) 1973. *Pureza y Peligro. Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI, México DF.
- Fuller, Norma 2009. *Relaciones de género en la sociedad awajún*, CARE-Peru, Lima.
- Gagnon y Parker David 1995. *Conceiving sexuality. Approaches to sex research in a post modern world*. Routledge, Nueva York-Londres.
- Galdo, Raúl et al. 1972. *El grupo étnico minoritario de los Aguarunas y los problemas laborales de formación de mano de obra*. Ministerio de Trabajo – Centro interamericano de administración del trabajo.
- García-Rendueles, Manuel 1996. *Yaunchuk*, 2 tomos. Lima: Centro Amazónico de Antropología y Aplicación Práctica.
- Greene, Shane 2009. *Caminos y carretera. Acostumbrando la indigenidad en la selva peruana*. Lima, Instituto de Estudios Peruanos. 308 p.
- Karsten, Rafael (original 1935) 1988. *La Vida y Cultura de los Shuar*, 2 tomos. Quito: Ediciones.
- Harner, Michael 1978. *Shuar: Pueblo de las Cascadas Sagradas*. Quito: Ediciones Mundo Shuar. Abya-Yala / Guayaquil: Banco Central del Ecuador.
- Larson, Mildred 1977. “Organización sociopolítica de los Aguaruna (Jíbaro). Sistema de linajes segmentarios”. En: *Revista del Museo Nacional*, Tomo XLIII. Lima, 467-489 pp.
- Santos, Fernando 2005. *El Ojo verde. Cosmovisiones amazónicas*. AIDSESP-PFMB-Fundación Telefónica, Lima.
- Seitz Lozada, Glend y Katherine Siderita Vargas 2002. *Género y Recursos Naturales en las Comunidades Aguaruna de las Cuencas del Shushug y Chiriaco*, inédito. Lima: APECO.
- Sasz, Ivonne 2004. “El discurso de las Ciencias Sociales sobre las sexualidades”. En: Cáceres Carlos et al. (editores): *Ciudadanía sexual en América Latina: Abriendo el Debate*, Universidad Peruana Cayetano Heredia, Lima
- Seitz Lozada, Glend Martín 2005. *Ruptura generacional en las comunidades nativas awajún shushug, y wawas durante las últimas tres décadas: a propósito de ciertas prácticas culturales vinculadas al uso de los recursos del medio*. Lima Instituto del Bien Común. pp. 125-150.
- Seymour-Smith, Charlotte 1991. “Women have no Affines, Men No Kin: The Politics of Jibaroon Gender Relations.” *MAN, New Series* Vol 26, No 4, pp. 629-649.
- Vance, Carole 1989. *Placer y peligro, explorando la sexualidad femenina*, Editorial Talasa, Madrid.
- Varese, Stefano et al. 1970. *Informe Aguaruna*. Dirección de Comunidades Campesinas; Lima.
- Works, Martha 1984. “Women and men in contemporary Aguaruna Agriculture”. En: *Agricultural change among the Alto Mayo Aguaruna, Eastern Perú: The effects on culture and environment*. University Microfilms International. USA-London, England. 106-108 pp.

TRAYECTORIAS DE VIDA DE TRANSEXUALES SHUAR EN LA CIUDAD DE CUENCA (ECUADOR)

**Piedad Vásquez
Helen Maldonado**

Universidad de Cuenca (Ecuador). Aula de Derechos Humanos
[piedadva66@hotmail.com]

1. Introducción

Trabajar en el campo de los derechos humanos hoy, implica encarar el desafío de una lucha en contra de los que no reconozcan y respeten los derechos que nos asegura la convivencia humana, en el marco de las diversidades.

Para este propósito, nos es necesario abordar los derechos humanos desde la complejidad de los contextos, puesto que este enfoque va más allá de las visiones abstractas y formalistas. En el marco de esta orientación, para nosotros, los derechos humanos tienen que ser enfocados desde la concreción de los contextos y, entendidos como práctica social, como expresión axiológica, normativa e institucional, que en cada contexto abre y consolida los espacios de lucha por expresiones múltiples de la dignidad humana, no se reduce a un único momento histórico y a una dimensión jurídico procedimental y formal (Sánchez Rubio, 2011:91-92). Dignidad humana que implica al acceso a los valores de vida (alimentación, vivienda, vestido, salud, educación y a la riqueza humana, es decir, tener las condiciones para acceder al desarrollo de nuestras capacidades y potencialidades (a través del acceso al arte, la recreación, la filosofía, la ciencia a espiritualidades, etc.). Gozar del derecho a la integridad, en contra todo tipo de tortura, de muertes violentas y evitables. Acceder al derecho de reconocimiento, esto es, me tienen que tratar como ser humano digno al margen de la condición económica, étnica, de género, de orientación sexual.

Hay un único proceso de construcción y de lucha por el reconocimiento de derechos que son expresión de una experiencia de dignidad humana (Senent de Frutos, 2008:47) El reconocimiento de la dignidad de las personas al margen de su orientación sexual es la razón de este trabajo. el pensamiento intercultural constituye un intercambio entre los logos que hablan de humanidad; y, como tal, el pensamiento de la interculturalidad es un saber que sabe aprender de nuevo; y que por ello aprende entre otras cosas, que universalizar no es expandir lo propio sino dialogar con las otras tradiciones, que implica mancomunar formas de pensar y de hacer liberadoras que están presentes en las memorias subversivas de la humanidad y en todos los lugares donde se ha escrito y se si-

gue escribiendo todavía la verdad de lo humano, para transfigurar la figura del mundo haciendo de éste un mundo multiverso (Fornet-Betancourt, 2001:46) Todos llevamos lo “humano irreductible” (Etchevarria, 1998), de tal forma que si bien somos de forma siempre diferente según el modo andino, chino, azteca, brasileño, japonés, hindú etc., sin embargo, la diferencia no destruye la comunión entre los hombres, sino que muestra la fecundidad de la esencia humana comunitaria que se realiza de diferentes maneras. Y se realiza cada vez de forma limitada; por eso está abierta a los lados (para otras realizaciones) y hacia el futuro (otras posibles realizaciones).

Apostar por la interculturalidad es robustecer el espíritu que aprueba valores del pluralismo, de la diversidad y de la diferencia (Demenchonok, E, 2003, p. 91) Condición indispensable para hacer posible la interculturalidad es tener la certeza de que ninguna cultura es ni perfecta ni completa y, en consecuencia, tenemos la opción de dialogar entre culturas para aprender y enseñar. A esta realidad, Boaventura de Sousa Santos le reconoce como el principio de incompletud de todos los saberes, del que se deduce la posibilidad de diálogo y las disputas y debates epistemológicas entre los diferentes saberes.

La reivindicación de la *dignidad humana*, está presente en todas las culturas, y por ende puede ser la clave de bóveda para una universalidad de llegada (no de punto de partida, es decir no desde los formalismos abstractos). El derecho a dignidad humana es universalizable, pero la forma de vivir esa dignidad responde a los particulares culturales, por ejemplo, lo que en Occidente se conoce como Derechos Humanos, en la cultura hindú es el *Dharma*, en la islámica *Umma*. En la *Pachasofía Andina*, el *Ama quilla*, *Ama Llulla* y *Ama Shua*, está orientada a la defensa de la vida en la comunidad.

En suma defender el ejercicio de los derechos humanos, siguiendo los planteamientos de Joaquín Herrera, implica la lucha en contra de todas las fuentes que generan indignidad: es decir, una lucha en contra de: la *inautenticidad* de un mundo asociado a los valores básicos del capitalismo: el consumismo, apropiación privada de todo, individualismo egoísta, acumulación de capital, eficiencia y eficacia, sin mirar las consecuencias. La *opresión* que producen las estructuras heredadas, en cuanto opuestas a la libertad, a la autonomía y a la creatividad de los seres humanos. La *miseria* y las *desigualdades* que pueblan nuestro universo social y personal y se traducen o expresan en, procesos de división social, sexual, étnica y territorial del hacer humano y colocan a los diferentes individuos y grupos en una situación de desigualdad a la hora del acceso a los bienes necesarios para una vida digna. El *oportunismo* y el *egoísmo* que, favoreciendo solamente intereses particulares, actúan como mecanismos destructores de lazos sociales y de las solidaridades comunitarias. Las formulaciones de una *democracia autoritaria, neutralizadora* de las exigencias de justicia.

2. Los derechos sexuales en la Constitución Ecuatoriana

Los derechos sexuales en el Ecuador irrumpen en el debate público como producto de varios factores, entre ellos por la cada vez mayor influencia de tratados internacionales, de voces de los movimientos sociales que, como dice Boaventura de Sousa Santos, aquello que llamamos globalización es un conjunto de luchas transnacionales (De Sousa Santos, 2006:129-154). Invocar a la comunidad internacional y del derecho internacional de los derechos humanos se ha convertido en un instrumento de legitimación de diversas reivindicaciones de derechos. Instrumento que ha sido utilizado por personas y movimientos que sienten que sus derechos han sido agredidos.

A partir de la Convención de Viena (1993) se reconoce que la violencia contra las mujeres –incluyendo la violencia sexual– constituye una agresión a los derechos humanos. A partir del reconocimiento de este derecho, se abre la puerta para posicionar la legitimidad de la sexualidad dentro del ámbito de los derechos humanos. La Conferencia Internacional de Población y Desarrollo (El Cairo, 1994), inaugura el ingreso de la sexualidad y la salud sexual a los espacios de debates internacionales de los derechos humanos. Por primera vez, se afirma que la salud sexual está relacionada con el ejercicio de derechos que deben ser promovidos por los programas de población y desarrollo.

Tanta fuerza cobran los derechos reproductivos en la CIPD y en la IV Conferencia Internacional de la Mujer (CIM, Pekín 1995) que llegan a ser definidos por primera vez en un documento internacional. Hay quienes afirman que la comunidad internacional se las arregló para reconocer la existencia de los derechos sexuales –para las mujeres–, sin emplear este término explícitamente (Salgado, 2008:58-59).

Teniendo en consideración que el Derecho Penal es el recurso excepcional previsto para la protección de los bienes jurídicos considerados fundamentales para una sociedad, la penalización de una conducta concreta implica el repudio, el rechazo y sanción frente a determinados actos (Salgado, 2008:53, 58-59). La homosexualidad en Ecuador era una tremenda depravación, hasta 1997 el artículo 516 inciso primero del Código Penal del Ecuador tipificaba como delito la homosexualidad, así: “En los casos de homosexualismo que no constituyan violación, los dos correos serán reprimidos con reclusión mayor de cuatro a ocho años”.

En ese mismo año se dio una detención masiva de homosexuales en la ciudad de Cuenca, detención que desató una serie de solidaridades y denuncias de organizaciones de derechos humanos que generaron un ambiente favorable para pedir la derogatoria del artículo 516 por ser inconstitucional. En noviembre el Tribunal Constitucional declara la inconstitucionalidad del inciso primero del artículo en mención.

En el artículo 11, numerales 2, 3 y 4 de la Constitución del Ecuador de 2008, vigente hoy en Ecuador, dice:

2. Todas las personas son iguales y gozarán de los mismos derechos, deberes y oportunidades.

Nadie podrá ser discriminado por razones de etnia, lugar de nacimiento, edad, sexo, identidad de género, identidad cultural, estado civil, idioma, religión, ideología, filiación política, pasado judicial, condición socio-económica, condición migratoria, orientación sexual, estado de salud, portar VIH, discapacidad, diferencia física, ni por cualquier otra distinción, personal o colectiva, temporal o permanente, que tenga por objeto o resultado menoscabar o anular el reconocimiento, goce o ejercicio de los derechos. La ley sancionará toda forma de discriminación.

El Estado adoptará medidas de acción afirmativa que promueva la igualdad real a favor de los titulares de derechos que se encuentren en situación de desigualdad.

3. Los derechos y garantías establecidas en la Constitución y en los instrumentos internacionales de los derechos humanos serán de directa e inmediata aplicación por y ante cualquier servidora o servidor público administrativo o judicial, de oficio o petición de parte.

Para el ejercicio de los derechos y las garantías constitucionales no se exigirán condiciones o requisitos que no estén establecidos en la Constitución o a Ley.

Los derechos serán plenamente justiciables. No podrá alegarse falta de norma jurídica para justificar su violación o desconocimiento, para desechar la acción por esos hechos ni para negar su reconocimiento.

4. Ninguna norma jurídica podrá restringir el contenido de los derechos ni de las garantías constitucionales.

De acuerdo a la Constitución, todas las personas gozan de los mismos derechos y oportunidades, sin embargo una enorme porción de la población ecuatoriana vive en condición de exclusión, es decir no tiene acceso a derechos fundamentales, entre esa población están muchas personas invisibilizadas como sujetos de derechos por su orientación sexual.

Desde un análisis sociocultural, Butler plantea que el imperativo heterosexual permite ciertas identificaciones sexuales y excluye y repudia otras: La matriz excluyente mediante la cual se forman los sujetos requiere pues la producción simultánea de una esfera de seres abyectos, de aquellos que no son sujetos, pero que forman el exterior constitutivo del campo de los sujetos. Lo abyecto designa aquí precisamente aquellas zonas “invisibles”, “inhabitables” de la vida social que, sin embargo, están densamente pobladas por quienes no gozan de la jerarquía de los sujetos, pero cuya condición de vivir bajo el signo de lo “invisible” es necesario para circunscribir la esfera de los sujetos. Esta zona de inhabilidad constituirá el límite que define el terreno del sujeto: constituirá ese sitio de identificaciones temidas en contra las cuales y –en virtud de las cuales– el terreno del sujeto circunscribirá su propia pretensión a la autonomía de la vida (Butler, 2008:23) Seres abyectos Invisibilizados al acceso a derechos básicos, pero visibles para las agresiones. Para ilustrar lo planteado, narramos algunos episodios de la vida de Jessica.

3. Noción aproximativa a algunos elementos de la sexualidad en el pueblo shuar



El pueblo Shuar ocupa la parte sur oriental del Ecuador y nororiental del Perú
(Fuente: Google Maps).

Según Quintín Lame, los pueblos originarios amazónicos, la naturaleza dispuso la diferenciación entre macho y hembra con la finalidad de cumplir con la ley de la selva. Esta naturaleza que es madre, también es novia, inocencia, perfección, mujer; pero también es destrucción: “¿Quién es la reina dueña del Palacio de la Sabiduría? Es la Naturaleza, la que hace nacer al hombre y perfecciona la belleza de la mujer. Esta reina está vestida de un manto azul que nunca se destiñe. Ella misma se corona de flores, ella misma se corona de blancos azahares, como una novia que muestra su inocencia al pie de los altares. La Naturaleza termina con la vida del hombre en un instante, como también con sus bienes, con sus riquezas, porque ella tiene elementos muy poderosos contra toda la humanidad” (Quintín Lame, 1989:248).

La selva para el pueblo shuar es un conjunto vivo y animado donde todo tiene espíritu. Cada planta, animal o piedra tiene su “wakán” y por lo tanto se constituye en ser, con energía, vida y ánima. La selva es la vida misma, es la construcción de la vida mediante un proceso de adaptación, cuidado y mimetización con su madre y dadora de sentido y sabiduría. Para sus habitantes, todo en este espacio tiene sentido, luz, amor, poesía, literatura. Entre los animales y los montes se dan amores y odios, pasiones, muertes y venganza (Tenorio Ambrosi, 2004:21).

La cosmogonía divide el mundo en dos grupos determinantes: lo masculino y lo femenino: hay plantas machos y hembras, igual que montes, animales y seres humanos. El concepto de vida es abarcativo, involucra a todo lo que

pertenece a la comunidad y convive en todos los acontecimientos que en ella suceden y se celebra. Todo está relacionado con el destino y la construcción de la historia colectiva y personal.

A través de la mitología el pueblo shuar explica su vida, la división del trabajo, los roles del hombre como de la mujer, la introducción y el empleo de ciertas herramientas, la forma de construcción de sus viviendas, la forma de cultivar la tierra, la confección del vestido, así como el respeto a las otras formas de vida mediante la concienciación de la importancia de tomar de la naturaleza únicamente lo necesario, es decir, lo que puede y debe consumir la familia.

El modelo referencial de este ordenamiento es la Pacha Mama, símbolo primero y último de toda fertilidad. Ella es la vida que se opone a lo otro que es no-vida. Únicamente lo vivo o lo que es vivificado por el hombre puede mantener una relación existencial con lo humano, con la planta o la piedra, el viento o el agua. Este modelo sirve para la enseñanza de las actividades propias de cada género. Nunkui enseña a las mujeres el trabajo en las huertas, la confección de las ollas de arcilla, el conocimiento para traer sus hijos al mundo y la preparación de la comida y la chicha. Por su parte, Shakaim enseña a los hombres la preparación adecuada del terreno para la chacra, el sembrío del maíz; las herramientas para el cultivo y para la guerra; tumbes, roza; la elaboración de la lanza y la cerbatana y la cacería.

En el varón, el símbolo de poder, va más allá del dominio sobre la mujer-esposa, está en la relación especial que mantiene con la Madre Tierra que no es de dominio, sino de servicio. Mujeres y varones se acercan y conviven con la Pacha Mama de distinta manera: de varón a hembra, de mujer a madre (Tenorio Ambrosi, 2004:22). Solo él hombre puede penetrar a la Pacha Mama con el arado para surcarla y depositar la semilla, una por una, o bien lanzarla al aire. La mujer por su parte, es la representación visible de la Gran Madre de la fecundidad.

Para el varón la prohibición fundamental consiste en hilar y bordar. A la mujer le está vedado arar puesto que su cuerpo sin pizhco no puede introducirse en el cuerpo fecundo de Pacha Mama y porque, al pretender hacerlo, cometería el sacrilegio de violentar ese cuerpo al que sólo puede ingresar, de forma ritualística, el varón, desde una relación heterosexual.

Verónica Naikiai, afirma que la figura de Nunkui es femenina porque se inspira en la tierra fecunda; y, la figura de Shakaim es masculina porque se inspira en la lluvia fecundizadora. Nunkui y Shakaim son el arquetipo de la pareja shuar. Nunkui enseña el trabajo a las mujeres Shakaim lo enseña a los hombres (Naikiai, 2012).

La mujer es considerada como la prolongación de la tierra, de la selva fecunda, mientras que el hombre es considerado como la lluvia que la fecunda. Un acto sexual que se produce cuando la tierra, en tanto símbolo de lo femenino, se muestra receptiva a la penetración y fecundación de la lluvia, símbolo de lo masculino. Este sistema que tiene su soporte en los modelos arquetípicos de la mitología: Shakaim y Nunkui, genera el proceso de sexuación en el pue-

blo shuar, justificando la necesidad de la diferenciación entre lo masculino y lo femenino, lo de arriba y lo de abajo, lo de adentro y lo de afuera. En esta visión, parece que no hay lugar para la existencia de otras orientaciones sexuales que no sean macho, hembra, hombre y mujer.

4. Episodios de vida de una travesti en la terminal terrestre de Cuenca

Le llamaremos Jessica, nombre supuesto de una travesti originaria de la cultura Shuar, habitante de Sucua, en la Amazonía ecuatoriana, tiene 34 años, vive en Cuenca desde hace ocho años. Vine a Cuenca,¹ nos dice, *porque no me sentía cómoda como vivía*. No nos aclara explícitamente la razón de su incomodidad, nos parece que antes habitando un cuerpo que no le calzaba. *Vine a Cuenca con muchas esperanzas de vivir como quería, con un salario bueno, pero no llega nada de lo que tenía esperanza. La realidad fue otra, dejando de comer compraba el “Mercurio” (diario de Cuenca), veía los anuncios los subrayaba, acudía a las entrevistas pero nunca tuvo suerte*. Una travesti le invito a “probar suerte en la terminal”, y consiguió un cliente, desde allí constituye su fuente de trabajo. *Para ser atractiva en mi trabajo tengo que hacer cosas peligrosas y que duelen mucho*. Jessica se inyectarse aceite de gasolina de avión en los glúteos para que crezcan y estén duros, los necesita así, nos dice, para atraer clientes en su trabajo ¿no será, también, que inconscientemente sea por su anhelo deseado?

Jessica comenta: *Yo jamás me someteré a cirugía, tengo una amiga que se operó y desde ese momento vive angustiada, llora mucho por la pérdida del “órgano”*. El trabajo no es gratificante, Aunque trabaja en un lugar retirado y a partir de las diez de la noche, tiene que exhibirse en público, *estar en la calle a la vista de todos nos duele y nos deja un vacío, además el maltrato que recibimos a diario nos hace sentir muy mal. Ellas, las trabajadoras sexuales de la terminal nos pegan, se tiran a valientes porque tienen sus “compinches” policías. Los polis nos pegan cuando les da la gana nos violan, para eso nos llevan casi a diario al CDP (Centro de Detención Provisional), como no pueden decir que es porque son abusivos con nosotras, nos acusan de estar haciendo escándalo en la vía pública*.

Ustedes son testigas, espesa Jessica², de cómo muchas veces, cuando nos correteaba (perseguía) la poli, yo me metía debajo de la camioneta de los “tombos” (policías) hasta que ustedes (refiriéndose a las muchachas que trabajan en el Aula) llegaran, para evitar que nos suban en el carro y nos encierren en el CDP que es el mismo infierno. Realmente ese centro, es una especie de calabozo, fétido, oscuro, sin los servicios básicos. Duermen en el suelo, no tienen alimentación. Es un sitio de tortura, en donde les pagan, les violan no solo los policías sino borrachos, drogados, ladrones, muchos de ellos habitantes casi permanen-

(1) En diálogo mantenido en el Aula de Derechos Humanos noviembre de 2007.

(2) Conversación, en la Terminal en junio de 2009.

te de ese infierno. Por ley en este lugar no pueden permanecer más de 24 horas, pero si no tienen alguien quien les reclame y realice los trámites para lograr la boleta de libertad, pueden permanecer hasta una semana o más. Las travestis que están en esta situación, se ven forzadas a hacerles favores (sexuales) a los policías con el fin de que les ayuden a conseguir la boleta de libertad ¿Por qué aceptan vivir en estas condiciones inhumanas, soportando agresiones de las trabajadoras sexuales, de la policía, por la gente que les desprecia por su diversidad étnica y sexual? ¿Por qué cambiaron la vida en su comunidad para vivir en un gueto? ¿La Cosmovisión Shuar no está forzada en la interpretación de géneros? Son interrogantes que nos llevan a plantear la necesidad de investigar.

Un grupo de travestis, en el que estaba Jessica y un grupo de compañeros del Aula que les acompañaba, durante una comparecencia ante el jefe de la policía, éste les propinó una tremenda arenga a cerca de la tragedia de sus vidas como travestis prostitutas. Ante la reprimenda del policía, Jessica respondió: *señor policía, le doy toda la razón, mi vida es miserable, no me siento bien con lo que tengo que hacer para vivir por eso le hago una propuesta, contráteme como trabajadora doméstica, le prometo que haré la limpieza de su casa, atenderé en la cocina, el lavado de ropa, planchado por un salario de 200 dólares al mes*³. El oficial, calló, le dio la boleta de libertad y nos despidió.

Jessica tiene un compañero sentimental estable, desde que le conocimos, hace tres años. Parece que el nivel de su sufrimiento, le llevó a un acercamiento con un grupo cristiano (Pare de Sufrir), el grupo religioso “intentó redimirle”, pues volvió a su “estado normal”, se vistió de hombre. Naty, una compañera del Aula conversó con Jessica⁴, ella se encontraba terriblemente triste, seguía con su pareja, esto hace unos seis meses. Desde hace unas semanas nuevamente viste de mujer. Pero la terminal terrestre de Cuenca ya no es su lugar permanente de trabajo, ahora es itinerante. Durante el mes de mayo, no asomó, sus compañeras dicen que ahora trabaja en Loja, una provincia de frontera con Perú, y que de vez en cuando viene a la terminal.

Jessica vivía con quince travestis –de las cuales doce eran del pueblo shuar– en una zona suburbana de Cuenca (Miraflores) en dos habitaciones pequeñas, constituyen una comunidad en la que comparten vivienda y alimentación.

Jessica evita hablar de la situación que vivió en su pueblo Shuar, tiene la visita periódica de su madre. Nos advierte que hablar de travestismo o cualquier tema sobre sexualidad ajena a lo admitido en la comunidad está totalmente prohibido. Algo de esto refleja la respuesta que me dio un supervisor de educación intercultural shuar que se graduaba en una maestría de interculturalidad, de la que fui parte del tribunal de la defensa de tesis de máster en Educación Intercultural Bilingüe, le pregunté⁵ ¿por qué las personas que no se sienten có-

(3) Evento ocurrido en octubre de 20 de 2010

(4) Conversación realizada en marzo de 2012.

(5) Conversación mantenida durante la defensa de la tesis de maestría del Supervisor en abril de 2010.

modas en sus cuerpos de hombres, por ejemplo, y quieren vestirse de mujer tienen que salir de su comunidad y venir a vivir en situaciones muy difíciles en la terminal de Cuenca? El supervisor me vio con enorme sorpresa, se quedó aturdido, luego de un largo rato dijo: *nuestra gente es limpia, por la pobreza los jóvenes tienen que abandonar la comunidad y venir a Cuenca, vienen sanos, limpios y acá se pervierten, la ciudad les vuelven sucios y malos*. Le respondí que acá siguen viviendo en pobreza, en hacinamiento por lo que me parece que no es la razón de su abandono de la comunidad. Me dijo que algún día pregunte a esos sucios y malos porque hacen quedar mal al pueblo Shuar.

Jessica tenía una compañera del alma, travesti, tenía unos 27 años, le asesinaron. Su crimen dice Jessica fue existir, ser diferente. Desde el Aula quisimos denunciar este asesinato, el grupo travesti nos exigió que no digamos nada porque había la amenaza de liquidarles en serie. Decían que la policía nunca les iba a proteger. Y que si denunciábamos nos responsabilizaban de las muertes y desgracias que les podían ocurrir.

Monseñor Luna, Arzobispo progresista de Cuenca, durante una conferencia sobre “Valores éticos y familia” en un seminario convocado por el CONESUP (Comisión de Educación Superior) en el año 2000, una profesora de la Universidad le preguntó: Monseñor usted dice que la familia es el grupo humano que acoge y proporciona amor y seguridad a un ser humano ¿En su opinión una pareja del mismo sexo, es una familia? Respondió: si no hace daño a nadie y ofrece acogida y seguridad a un ser humano es familia. El mismo Monseñor Luna, en una entrevista, pide encarecidamente a una pareja de homosexuales que no se exhiban (Salgado, 2007:84). La presencia en público ¿se ve como una transgresión amenazadora?

Coincidiendo con la antropóloga Margarita Camacho, de las identidades construidas, muy poco o nada se ha investigado sobre la identidad travesti en el país. Es necesario, entonces reflexionar acerca de cómo estos sujetos sociales, que han transformado sus cuerpos pueden ser marginados e invisibilizados como sujetos de derechos. El cuerpo travesti juega permanentemente en los bordes corporales, al remontar la masculinidad de formas insospechadas y ponerla cerca de la feminidad, se funde en su límite. Una hipótesis, de la autora en mención, es que la fortaleza de la corporalidad travesti, es que no deja de ser masculino, parodia a la masculinidad, por lo tanto, es una crítica a la norma heteropatriarcal. Los sujetos que están sometidos a reglas de género y de sexualidad, acaso luchan por desenvolverse, viven y se reproducen y sienten rechazo y no lo hacen; pero, algunos sujetos sociales desafían los patrones establecidos, entre aquello que desafían e incluso pueden llegar a transgredirlos quizá se encuentren los travestis (Camacho, 2007:237).

La ambigüedad corporal, por cuanto no deja de ser masculino ni se convierte en femenino ¿Ese cuerpo a quién atrae? ¿Su ambigüedad de género y de prácticas en qué perjudica o contribuye con el sistema operante que le invisibiliza y oprime? O como sospecha Camacho: Tal vez se trata de un cuerpo estra-

tégico que permite a las identidades salirse momentáneamente de la sociedad y su sistema herterosexista binario (Camacho, 2007:238). De hecho que está en relación con el tema de la identidad, ella es compleja y está en relación del contexto en el cual está inmerso el sujeto; y para la construcción de su identidad hay factores fundamentales como las relaciones intrafamiliares, nacionalidad, etnia, género, edad, situación socioeconómica, las relaciones de la familia con la comunidad, nivel educativo. En suma, la identidad es relacional que se elabora y transforma cotidianamente.

En términos de Camacho, la imagen corporal tiene una relación intrínseca con lo aprendido, con lo emocional, con la aceptación, la seguridad, la pertinencia y/o la diferenciación de esos otros cuerpos. La diferenciación, le lleva a una necesidad identitaria de cambio, que puede o no ser materializada en el cambio de cuerpo, el cual puede ser transformado físicamente por decisión propia a desear reconstruir lo otorgado por nacimiento. A partir de la transformación identitaria del sujeto social que éste se da o tiene la posibilidad de enfrentar un orden que no le calza, que no le gusta ni complace, que le hace sufrir. En el caso de los travestis parece que necesitan materializar en su cuerpo esa identidad “otra” a la que la norma del sistema binario heterosexista le impone (Camacho, 2007:242).

Parece que los travestis son permanentes transgresores del sistema cultural binario sexo-género, porque se encuentran en una práctica cotidiana de permanente y explícita ambigüedad social para la mayoría de sujetos dentro de su contexto de vida. Su papel transgresor le trae repercusiones en la relación familiar, en el campo social, laboral, cultural, en el caso de Jessica, también de la comunidad. Hay un cierto travestismo temporal socialmente consentido en fiestas populares, en la celebración de fin de año, las viudas, en disfraces de la fiesta Reyes, al finalizar la pascua de navidades.

En fin, el hecho de ser travesti se exponen completamente, en la esfera pública con su identidad sexual, la cual si bien es repudiada también es demandada y utilizada; por lo tanto, ellas sufren más directamente múltiples formas de discriminación. Esto se debe enmarcar dentro de la complejidad y la ambigüedad del ejercicio del poder en relación con la sexualidad, el género, las identidades y la violencia. La investigación de esta temática resulta necesaria y al mismo tiempo muy compleja son terrenos pantanosos para la investigación socio-cultural, ya que existen dinámicas complejas entre la vulneración y la capacidad de agencia de la identidad travesti dentro del mundo de las trabajadoras sexuales de la terminal; y, en caso de los travesti Shuar, sufren marginación de su comunidad, del contexto citadino en Cuenca, del grupo de trabajadoras sexuales, de la policía. Aunque difícil y compleja, dada la condición en la que este grupo humano vive, una investigación de su realidad es emergente y urgente.

El trabajo de los derechos humanos desde la visión intercultural es abrir y robustecer espacios de lucha por el acceso a condiciones de vida digna en el marco de la diversidad en todos los aspectos.

4. A manera de conclusión

Defender los derechos humanos implica una lucha en contra de todas las fuentes que generan agresión a la dignidad de la vida humana y de toda forma de vida. Desde este horizonte se puede, con cierta falta de análisis, señalar que Ecuador ha dado un paso fundamental desde el marco legal en defensa del ejercicio de los derechos humanos para todas las personas, puesto que hasta 1997 la homosexualidad era considerada como delito; y, la Constitución de 2008, artículo 11: plantea que nadie podrá ser discriminado por razones de etnia..., sin embargo, los hechos nos llevan a la constatación de que hay una enorme diferencia entre ser titular de derechos y el ejercicio de esos derechos. Sólo para ilustrar lo afirmado, tomamos dos noticias. Una divulgada por los medios en Ecuador el día de ayer 2 de octubre de 2012: “Primera médico Transexual en Ecuador” la noticia se redujo a señalar que en la Universidad Eloy Alfaro de Guayaquil se graduó de médica la Srta. Cristina Bravo, pero en el momento en el que fue requerida para recibir la investidura de graduación le llamaron como Pedro Bravo, es decir con el nombre que tuvo cuando fue varón. Luego le hacen una entrevista en la que la muchacha dice que es una más de las humillaciones que recibe a diario y se termina la noticia. La brecha entre la letra de la Constitución y el ejercicio del derecho a la dignidad en el ámbito de la diversidad sexual, entre otras diversidades, es abismal.

Otro elemento que nos parece necesario señalar es la sospecha que genera la coincidencia simétrica entre la visión occidental sobre la sexualidad binaria y la visión de la Cosmovisión Shuar... Según Quintín Lame: La naturaleza dispuso la diferenciación entre macho y hembra con la finalidad de cumplir con la ley de la selva. Para Abrosi la cosmología divide al grupo en dos grupos determinados: lo masculino y lo femenino, hay plantas machos y hembras, igual los montes ¿es cosmología o interpretación? Los roles: el varón está prohibido de hilar y bordar; a la mujer está prohibido arar puesto que su cuerpo sin pizhco⁶ no puede introducirse en el cuerpo fecundo de Pacha Mama y al pretender hacerlo, cometería el sacrilegio de violentar ese cuerpo al que sólo puede ingresar, de forma ritualista, el varón, desde una relación heterosexual. Por lo menos nos preguntamos ¿Acaso no habrá un forzamiento de la cosmología?

Bibliografía

Butler, J. 2008. *Cuerpos que Importan: sobre los límites materiales y discursos del sexo*, en Judith Salgado *La reapropiación del cuerpo, derechos sexuales en Ecuador* Universidad Andina, Abya Yaya, Quito.

(6) Órgano genital masculino

- Camacho, M. 2009. *Nueva Identidad/nuevo cuerpo en Segundo Congreso Ecuatoriano de Antropología Balance de la última década: Aportes, Retos y Nuevos Temas*, Abya Yala, Quito, 2007.
- De Sousa Santos, B. 2009. *Sociología jurídica política*, Trotta, Madrid
- 1998. *De la Mano de Alicia*, Uniandes, Bogotá.
- Etchevarria, X. 1998. “Lo humano irreductible” de los derechos humanos. *Cuadernos Bakeaz*, 28. Serie Educación para la paz. Bilbao, Bakeaz.
- Fornet-Betancourt, R. 2001 *Transformación Intercultural de la Filosofía*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- 2000. *Supuestos Filosóficos del Diálogo Intercultural*, <http://www.subi.luz.edu>.
- Herrera Flores, J. 2001. “Hacia una visión compleja de los derechos humanos” en Joaquín Herrera Flores (ed.), *El Vuelo de Anteo. Derechos Humanos y Crítica de la Razón Liberal*, Desclée de Brouwer, Bilbao.
- 2005. *El Proceso Cultural. Materiales para la Creatividad Humana*, Aconagua Libros, Sevilla.
- Naikai, V. [2012]. *El uso del ecosistema en el antiguo pueblo Shuar* *Biblioteca. biblioteca.flacso.edu.gt/.../getFicha.asp*. Consultado en 10 de junio de 2012.
- Quintín Lame, M. 1980. *Los guardianes de la Tierra. Los Indígenas y su relación con el medio ambiente*, # 14, Abya Yala, Quito.
- Sánchez Rubio, David, 2011. *Encantos y Desencantos de los Derechos Humanos*, Icaria, Barcelona.
- Salgado, J. 2008. *La Reapropiación del Cuerpo*, Abya Yala, Quito.
- Senent de Frutos, J. A. 2008. *Problemas Fundamentales de los Derechos Humanos desde el Horizonte de la Praxis*, Tirant lo Blach, Valencia.
- Tenorio Ambrosi, R. 2004. *La intimidad desnuda. Sexualidad y Cultura Indígena*, Abya Yala, 21.

CULTURA, SEXUALIDAD Y PROHIBICIÓN DE LA SOLTERÍA EN MÉXICO

Óscar Misael Hernández-Hernández

El Colegio de la Frontera Norte, México
[ohernandez77@gmail.com]

1. Introducción

Gran parte de los estudios sobre los hombres y la construcción de masculinidades en México, se han centrado en la época contemporánea y han privilegiado dimensiones de análisis como la paternidad, la violencia, la conyugalidad, la ciudadanía, entre otras (Careaga y Cruz, 2006 y Amuchástegui y Szasz, 2007). No obstante, muy pocos o nulos han puesto la mirada en la soltería masculina y cómo esta se articula con un contexto histórico y cultural que cuestiona y redefine la sexualidad.

Incluso, a la fecha no existe estudio alguno que haya explorado esta articulación en torno a la regulación, por parte del Estado, de la soltería masculina, aún cuando en algunas regiones del estado mexicano, al menos en el periodo posrevolucionario, se construyeron leyes al respecto, cuestionándose no sólo la injerencia gubernamental en la vida privada, sino también la sexualidad masculina en sí.

El objetivo de este trabajo es explorar una ley mexicana que propuso un impuesto sobre el celibato masculino, la cual tuvo lugar entre 1937 y 1938 en el estado de Tamaulipas, al noreste del país. Específicamente se abordará cómo, durante los años treinta del siglo XX, en esta región la cultura y la sexualidad se traslaparon con la prohibición, cuestionamiento y redefinición de la soltería masculina estipulada en dicha ley.

Si partimos de la noción pionera de Edward B. Taylor (1995:29) sobre cultura, como “aquél todo complejo que incluye el conocimiento, las creencias, el arte, la moral, el derecho, las costumbres y cualesquiera otros hábitos y capacidades adquiridos por el hombre”, entonces podemos concluir que toda producción humana es cultura, lo que se traduce en un problema teórico-metodológico. De igual forma sucede con la noción de sexualidad. Para Ivonne Szasz (1998:11), por ejemplo, esta:

Designa ciertos comportamientos, prácticas y hábitos que involucran al cuerpo, pero también designa relaciones sociales, conjunto de ideas, moralidades, discursos y significados que las sociedades y sus instituciones construyen en torno a los deseos eróticos y los comportamientos sexuales.

Como se observa, en uno y otro caso se alude al mundo de las ideas y de las acciones. Entonces, ¿cómo distinguir lo que es cultura y lo que es sexualidad?, pero sobre todo, ¿cómo captar la articulación entre la cultura y la sexualidad? A lo largo de este trabajo, ambos conceptos fueron útiles para comprender tanto las ideologías culturales como las prácticas sexuales que se articularon con la prohibición de la soltería masculina en el noreste de México durante un periodo histórico específico.

Haciendo una lectura un tanto lineal, una ley como esta nos da pistas sobre cómo el Estado intentó influir en la cultura popular del México posrevolucionario, no en balde la historiadora Carmen Ramos (2004:93) ha afirmado que “Para hacer efectivo el cumplimiento de las normas de conducta, de la “moral social” de una comunidad, el instrumento usado es la legislación. La ley se vuelve entonces el vehículo a través del cual se refuerza, en última instancia, la moral social que expresa los valores nacionales”.

Pero desde otro ángulo, al analizar minuciosamente los discursos englobados en dicha ley, el conjunto de actores inmiscuidos en la misma, así como el contexto político y social de la época, también podemos encontrar las disputas que se dieron en torno a los derechos individuales y colectivos de la sexualidad masculina, en el marco de una cultura patriarcal predominante que desde las postrimerías del periodo colonial marcó las vidas de las mujeres y hombres de las clases subalternas del país (Stern, 1999).

2. Hombres y ley de impuesto al celibato

A fines de los años treinta, en Ciudad Victoria, la capital del estado de Tamaulipas, al noreste de México, un semanario publicó un artículo titulado: “Los dolores mensuales de los hombres”. En este se planteaba que a diferencia de lo que se pensaba, no sólo las mujeres padecían un dolor mensual derivado de la menstruación, sino también los hombres, quienes estaban sometidos a dolores que los atacaban cada mes.

Estos dolores, se decía en el artículo, eran los referentes al pago de la renta del jacal o tejaban, de los recibos de la luz, del agua, de la cuenta de la tienda de abarrotes, del abono de los muebles o del radio sacado fiado, y del pago de las facturas de las hilachas de “la vieja”. Si bien no eran dolores “naturales” como los femeninos, sí eran dolores “sociales” que los hombres padecían cada mes al llegarse el plazo de hacer pagos y mortificarse por cumplir con ellos.

Los discursos insertos en un texto como el mencionado, nos permiten inferir que al menos en regiones como esta predominaba un modelo de masculinidad hegemónica que resaltaba la proveeduría masculina: los hombres debían cumplir como hombres haciendo pagos mensuales de los gastos realizados en sus familias, por parte de sus esposas o de sus hijos; debían cumplir con su rol como esposos y como padres so pena de ser cuestionados como irresponsables.

Más allá de esto, el texto también refleja el carácter heterosexual de los hombres en la región y por lo tanto su obligación como proveedores económicos. Se trataba de lo que José Olavarría (2001) ha llamado “los referentes de la masculinidad”, los cuales plantean una serie de mandatos que dictan, por un lado, que los hombres deben ser heterosexuales, y por otro, que se deben al trabajo para poder proveer, de lo contrario no pueden ser vistos como hombres.

Los hombres, vistos así, eran hombres heterosexuales y proveedores que a pesar de los “dolores mensuales” de los pagos que debían hacer, cumplían con los mandatos de la masculinidad. Por ello, cuando a finales de 1937 el Gobierno y el Congreso del Estado de Tamaulipas aprobaron la Ley de impuesto al celibato, los hombres que se vieron afectados cuestionaron dicha ley e incluso algunos interpusieron demandas de amparo.

La Ley del celibato, en esencia, propuso cobrar un impuesto a los varones solteros mayores de 25 años residentes en Tamaulipas, así como a los divorciados sin obligaciones de pensiones alimenticias y a los viudos sin familia; por el contrario, eximió del impuesto a los agentes diplomáticos y consulares extranjeros y a los empleados de los consulados extranjeros que vivían en la entidad. La idea era descontar un impuesto proporcional de los ingresos mensuales a los hombres en las categorías de afectación.

En una región donde la heterosexualidad y la proveeduría masculina eran resaltadas, una ley como la descrita suscitó una serie de controversias: mientras que los hombres casados o con familia avalaron su aprobación, los solteros, divorciados y viudos pusieron el grito en el cielo: no sólo se trataba de la trasgresión de sus derechos laborales, sino también de sus derechos sexuales: tener o no una mujer y procrear con ella era algo que concebían como un derecho privado que el Estado no debía convertir en una obligación pública.

No obstante, para Marte R. Gómez, el entonces gobernador de Tamaulipas, quien propuso dicha Ley al Congreso del Estado, esta era importante por tres razones: primero, porque se debía implementar una política poblacionista en un territorio tan vasto; segundo, porque los impuestos recolectados serían destinados a atender las salas de maternidad y a las mujeres pobres que no podían cubrir sus partos; y finalmente porque se debía obligar a los hombres que no habían querido, o podido, a forjar un hogar.

Al menos demográficamente Marte R. Gómez tenía razón, pues en los años de 1921, 1930 y 1940, la población total de Tamaulipas osciló entre los 286.000 y los 458.000 habitantes, es decir, entre un cuarto y medio millón de personas. Mientras tanto, la población total en México fue de poco más de los 14.000.000 a los casi 20.000.000. Es decir, la población en Tamaulipas representaba apenas un 2.0%.

Sin embargo, en lo que el gobernador se equivocaba era en afectar a los hombres solteros mayores de 25 años, los divorciados y a los viudos, pues ellos constituían un porcentaje menor comparado con el de los hombres casados por lo civil, por la iglesia, por ambos e incluso comparado con aquellos en unión libre.

Por ejemplo, en 1930 los hombres solteros representaban el 38%, los casados por lo civil, la iglesia y ambos el 65.8%, los en unión libre el 14.2%, los divorciados el 0.2% y los viudos el 5.2%. Si juntamos los porcentajes de los hombres afectados suman un 43.2% contra un 56.6% de hombres con pareja. Claramente los hombres en estas categorías eran menos, aunque no un porcentaje despreciable como para un impuesto.

Sin embargo, lo interesante de estas cifras no sólo es que un porcentaje de la población masculina fuera proclive al impuesto del celibato, sino el hecho de que comparativamente había muchas más mujeres solteras, divorciadas y viudas que hombres durante esos años, pero sobre ellas la Ley no planteaba un gravamen.

Incluso, si recurrimos a fuentes monográficas de la historia de la región, podemos constatar que en la capital de Tamaulipas apenas si había un hospital, y en otras ciudades clínicas de salud, lo que aunado a las estadísticas sobre fecundidad permite conocer que la tasa de mujeres que parían no era tan significativa; de ahí que Tamaulipas fuera una entidad con muy poca población comparada con la del resto de México.

¿Por qué entonces los hombres, y no las mujeres, fueron objeto de aquél impuesto al celibato?, ¿de qué formas entender la sanción política y económica de hombres que no había querido o podido formar un hogar y, por consiguiente, tener una pareja y procrear? Para comprender lo anterior debemos adentrarnos en las formas en que el Estado apropió la cultura regional, las ideologías y prácticas en torno a la sexualidad masculina, así como las formas en que se legitimó un modelo de masculinidad hegemónica que exaltaba la heterosexualidad y cuestionaba la homosexualidad masculina.

3. Estado, poder y sexualidad masculina

Mientras que Lázaro Cárdenas, quien gobernó México entre 1934 y 1940, implementaba una reforma agraria y la creación de ejidos en el país, así como una política de asilo a exiliados españoles de la guerra civil y la nacionalización de empresas petroleras, en Tamaulipas el Estado se dio a la tarea de diseñar una serie de leyes que regulaban la “moral social” de sus habitantes, tal como señala Carmen Ramos (2004).

La Ley de impuesto al celibato no fue la única: de hecho, para comprenderla hay que decir que previa a ella se aplicaron dos leyes que justamente regularon la moral social basadas en la legitimación de la heterosexualidad masculina y, de fondo, en el cuestionamiento de la hombría y el rechazo de la homosexualidad masculina.

La primera de ellas fue la Ley sobre relaciones familiares, de 1923, y la segunda, la Ley de divorcio, de 1933. La primera se centró en el matrimonio y su objetivo fue regular y controlar las uniones conyugales a través de jueces civiles representantes del Estado. Incluso, esta ley estipuló que la mujer debía vivir con el marido, salvo cuando este se ausentara del país; el marido debía fungir como

el proveedor económico; la mujer estaba obligada a atender los asuntos domésticos; y la mujer debía tener autorización del marido para trabajar o ejercer alguna profesión (Hernández, 2011:339).

La segunda, por su parte, estipulaba la disolución de la unión matrimonial cuando hubiera infidelidad por parte de la mujer y daba la patria potestad de los hijos al marido (Zorrilla, 1980). Siguiendo a Pierre Bourdieu (2000), tanto una como otra legitimaron la dominación masculina al exaltar la autoridad de los hombres sobre las mujeres, pero sobre todo, al ejercer una violencia simbólica que desde el Estado sancionaba a todo aquel hombre que no fuera heterosexual, que no procreara y, sobre todo, que no se insertara en una cultura que exaltaba la hombría a partir de despliegues sexuales.

4. Cultura y sexualidad masculina

Tales leyes tenían sustento en la cultura popular predominante en la época. En esta, al menos después de la Revolución mexicana, se tejió una representación de la masculinidad en diferentes expresiones: desde un himno regional, hasta una canción y en películas que exaltaron al hombre valiente, mujeriego y con honor; se trató de la construcción de una identidad regional a la vez que una identidad masculina en el Tamaulipas posrevolucionario (Hernández, García y Contreras, 2011).

En los años 20's, por ejemplo, se compuso del denominado Himno a Tamaulipas, el cual resaltaba el valor y el honor de los hombres de la región que lucharon por la patria y la libertad, mientras que a las mujeres se les retrató como ornamentos del hogar; también en esa época se compuso la canción El Cuerudo tamaulipeco, el cual narra el encuentro de dos hombres, uno diciéndole al otro que va a casarse con una linda morena que conoció, para al finalmente expresar que si alguien no le cree, que se lo diga de frente porque él no se sabe rajar.

En los años 40's, por otro lado, en México se estrenó la película Los tres huastecos, del director Ismael Rodríguez, en la que se presentan tres personajes en la figura del actor Pedro Infante: Juan de Dios, un sacerdote potosino; Víctor, un capitán veracruzano; y Lorenzo, un rancharo tamaulipeco. Este último hace mofa de su valentía, de ser mujeriego a la vez que un padre soltero "responsable", pero sobre todo de ser un tamaulipeco muy hombre.

Tales imágenes o representaciones de la masculinidad en gran parte fueron apropiadas de la sexualidad masculina imperante. Algunos diarios y semanarios de los años 30's continuamente presentaban notas sobre hombres que se robaban a mujeres, hombres que embarazaban a mujeres, u hombres que asesinaban a otros hombres, o a mujeres, porque habían tenido romances con sus novias o esposas.

Los vínculos entre diferentes instituciones como la familia, la policía, los jueces y la prensa formaban parte de los actores que exaltaban a la vez que sancionaban una moral sobre la sexualidad masculina y femenina. Tales regula-

ciones, aunque en sí mismas enunciaban una cultura patriarcal que legitimaba el Estado, también fueron apropiadas en la vida cotidiana por parte de algunos hombres para ejercer violencia.

Un ejemplo lo es la nota que publicó un diario local sobre María Luisa, de 15 años, quien en 1938 fue víctima de un intento de rapto por parte de Pablo, quien intentó subirla a un automóvil no lográndolo a razón de que algunos vecinos intervinieron. Ante esto, la madre de María Luisa denunció el hecho a la policía, quienes le dijeron que así “eran los muchachos de hoy”, pero un periódico local publicó el caso con el título: “Un sátiro quiso llevarse por la fuerza a una bella joven”.

Así, en parte la cultura predominante en esa época construía a la vez que legitimaba una sexualidad masculina voraz, de constantes despliegues heterosexuales que exaltaban la hombría a través del cuerpo y la sexualidad, mediante el cortejo, el romance o a la fuerza; dominando a las mujeres para exaltar el ser un hombre. Sin embargo, esto no era suficiente para un gobernador como Marte R. Gómez: había que demostrar la hombría procreando, de lo contrario los hombres denotarían su desinterés o incapacidad de formar un hogar y, por lo tanto, serían sujetos del impuesto al celibato masculino.

5. Cultura y homosexualidad masculina

La heterosexualidad masculina era demandada, y simultáneamente la reproducción de los hombres. En contraposición, la homosexualidad masculina era concebida como una aberración. A principios de los años 30's el semanario *El Gallito*, de Ciudad Victoria, publicó una nota titulada: “Los hombres feos”.

En esta se hacía referencia al adagio que plantea que los hombres deben tener las tres efes: deben ser feos, fuertes y formales. Estas, según se decía, eran cualidades que debían tener los hombres para lograr conquistar a las mujeres. Se perfilaba el rostro tosco, el cuerpo fornido y la actitud caballeresca como atributos de un verdadero hombre en contraposición a la belleza, la fragilidad y la suavidad femenina. Pero sobre todo, se decía, eran cualidades que los verdaderos hombres debían tener, salvo que: “Los hombres (a menos que seamos de “esos otros”) no encontramos belleza en el sexo macho de la humanidad”.

No obstante, para los hombres y mujeres del Tamaulipas de los años 30's no era desconocido que había hombres homosexuales, incluso, estos eran objeto de escarnio. El mismo semanario, en abril de 1933, publicó otra nota titulada: “Ha aparecido una plaga de ‘maricones en esta ciudad’”, haciendo alusión a una redada que hizo la policía de hombres vestidos de mujer que paseaban por la ciudad en la noche.

Lo interesante es la construcción de la narrativa en la nota: por un lado instan a las autoridades policiacas a seguir capturando a “esos maricones”, por otro se indigna ante las sospechas de lo que harán ese tipo de hombres, y final-

mente señala que se capturó a uno de ellos quien dijo ser chofer de carretera y usar la ropa de mujer sólo como una vacilada, agregándose en la nota: “Ay tú, tú la traes”.

Se trataba entonces de una cultura local y regional que también construía una imagen de la homosexualidad masculina como algo inmoral, como aquello que iba en contra del modelo de masculinidad hegemónica y sobre todo una cultura que de forma poco velada planteaba la homofobia como actitud y respuesta ante el temor y la vergüenza en la formación de las identidades masculinas (Kimmel, 1997).

De una u otra forma, este caso se asemeja al acaecido en la ciudad de México en 1901, conocido como la redada de los 41 o baile de los 41, en el que fueron capturados hombres vestidos de mujeres que bailaban con otros hombres; uno de ellos el yerno del entonces presidente de México: Porfirio Díaz (véase Monsiváis, 2010).

Tal situación se articuló con la Ley de impuesto al celibato. Inmediatamente después de su aprobación por el Congreso Local, y más allá de los debates sociales y jurídicos que suscitó, también dio pie al cuestionamiento de la hombría entre varones solteros que residían en el puerto de Tampico y la ciudad de Madero, en el Golfo de México.

El periódico *El Mundo*, por ejemplo, en noviembre de 1937 también publicó una nota titulada: “Los solterones fueron blanco de bromas y de chistes por el impuesto”, en el que se decía que: “algunos solterones, guasones, dijeron que iban a organizar un sindicato de solteros para defenderse de la ley, o por lo menos conseguir mejores condiciones matrimoniales”.

En la reseña se agregaba que “algunos solterones empedernidos” preferían pagar el impuesto que casarse, mientras que otros planteaban el formar el sindicato de solteros para negarse a este impuesto, o ultimadamente, para conseguir mejores condiciones matrimoniales. En cualquiera de los casos, la Ley puso de relieve las orientaciones y prácticas sexuales de los hombres.

Ser soltero y ser solterón, a final de cuentas, no era lo mismo. Los solterones empedernidos más bien habían cruzado la frontera de la heterosexualidad y, según se decía en Tampico y Madero, eran hombres que optaban por estar solteros de por vida porque les gustaban los hombres. No en vano emergió el adagio: soltero maduro, joto seguro. Más allá de esto, la Ley de impuesto al celibato claramente no sólo se articuló con los derechos laborales y fiscales, sino también con los derechos sexuales y reproductivos de los varones.

6. Las políticas de la ley y sexualidad masculina

Además de tener como objetivo estimular la procreación masculina y destinar los impuestos a las salas de maternidad, la Ley de impuesto al celibato también tenía como propósito iniciar una campaña de ataque en contra de las compañías petroleras, de capital inglés y estadounidense, que había en puertos

como el de Tampico; esto se insertaba en la política nacional instrumentada por Lázaro Cárdenas, la cual terminó en la expropiación petrolera de marzo de 1938.

Marte R. Gómez, el gobernador artífice de la Ley de impuesto al celibato, sabía muy bien que entre los trabajadores de las compañías petroleras, muchos de ellos extranjeros, en su mayoría asiáticos e ingleses, había una población soltera, divorciada o viuda que constituía un potencial para gravar el impuesto. Por ello, varias compañías petroleras y empresas comerciales interpusieron amparos ante la Suprema Corte de Justicia de la Nación, mismos que después fueron aprobados.

El discurso de Marte R. Gómez, al menos el político, era que el Estado fungía como un “gran padre de familia”, y como todo padre, debía velar por los intereses y necesidades de sus pobladores, pero de fondo, también argumentaba culturalmente que en tanto padre, el Estado representaba una figura patriarcal, a la cual debían sujetarse todos los hombres y por ello tenían que formar familias.

Sin dudarlo, las empresas petroleras del sur de Tamaulipas, a través de sus dirigencias y sindicatos, expresaron su descontento y recurrieron a los jueces locales y nacionales; pero por otro lado, algunos sectores de la población como fueron los sindicatos de comerciantes y aduaneros de Nuevo Laredo, en la frontera con Estados Unidos, avalaron la Ley de impuesto al celibato e incluso celebraron las razones del gobernador, planteando que los trabajadores extranjeros y las compañías no cumplían con el Estado.

De fondo se externaba el recelo económico entre dos puertos importantes de Tamaulipas, uno petrolero y otro aduanero, además de una actitud xenofóbica hacia los extranjeros. No obstante, esta situación de la época pone de relieve las conexiones entre las políticas del Estado, los intereses económicos, la cultura sexual y el cuestionamiento de la masculinidad entre varones de diferentes nacionalidades.

Aunque en un tiempo histórico contemporáneo, el estudio de Castillo Gómez (2011) sobre los trabajadores coreanos en el comercio y refinerías petroleras de Tampico, nos da pistas sobre cómo la sexualidad de los varones asiáticos empleados en compañías petroleras, también pudo ser usada como argumento cultural de los nativos de Tamaulipas para imponerles un impuesto: ellos son sucios, mujeriegos, de moral cuestionable y se bañan juntos.

En otras palabras, los trabajadores extranjeros representaban una amenaza sexual para los mexicanos oriundos de Tamaulipas, tanto por seducir a “sus” mujeres como por practicar relaciones homoeróticas, lo cual durante ese periodo culturalmente era mal visto en tanto se legitimaba una masculinidad sustentada en la heterosexualidad, el honor y el respeto a la autoridad masculina.

Las disputas políticas, económicas e incluso jurídicas que suscitó la Ley de impuesto al celibato, concluyeron en la derogación de la misma en mayo de 1938 ante una decisión de la Suprema Corte de Justicia de la Nación. Para los magistrados, se trataba de una ley inconstitucional, aunque para los solteros, los divorciados y los viudos, constituyó un instrumento legal que violentó sus

derechos individuales al intentar regular sus cuerpos y su sexualidad en nombre del Estado y de un supuesto interés público.

Bibliografía

- Amuchástegui, Ana e Ivonne Szasz 2007. *Sucede que me canso de ser hombre... Relatos y reflexiones sobre hombres y masculinidades en México*. México: El Colegio de México.
- Bourdieu, Pierre 2000. *La dominación masculina*. Madrid: Anagrama.
- Careaga Pérez, Gloria y Salvador Cruz Sierra 2006 *Debates sobre masculinidades. Poder, desarrollo, políticas públicas y ciudadanía*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Castillo Gómez, Amaranta A. 2011. "Masculinidades en juego. Identidades y relaciones de género entre coreanos y mexicanos en la huasteca tamaulipeca", en Hernández, Oscar Misael; García, Arcadio y Contreras, Koryna (Coords.). *Masculinidades en el México contemporáneo*. México: Universidad Autónoma de Tamaulipas-Plaza y Valdés.
- Hernández, Oscar Misael 2011. "La ley del gallo: masculinidad y violencia de género en el Tamaulipas posrevolucionario", en Vázquez García, Verónica y Vizcarra Bordi, Ivonne (Coords.). *De autonomías, patrimonios y ciudadanías. Etnia y género en el campo del siglo XXI*. México: COLPOS-AMER.
- Hernández, Oscar Misael; García, Arcadio y Contreras, Koryna 2011. "Representaciones de la masculinidad en la cultura popular tamaulipeca", en Hernández, Oscar Misael; García, Arcadio y Contreras, Koryna (Coords.). *Masculinidades en el México contemporáneo*. México: Universidad Autónoma de Tamaulipas-Plaza y Valdés.
- Kimmel, Michael S. 1997. "Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina", en Valdés, Teresa y José Olavarría. *Masculinidad/es. Poder y crisis*. Chile: Isis Internacional.
- Monsiváis, Carlos 2010. *Que se abra esa puerta. Crónicas y ensayos sobre la diversidad sexual*. México: Editorial Paidós Mexicana.
- Olavarría, José 2001. "Invisibilidad y poder: varones de Santiago de Chile", en Viveros Vigoya, Mara; Olavarría, José y Norma Fuller, *Hombres e identidades de género. Investigaciones desde América Latina*. Colombia: Universidad Nacional de Colombia.
- Ramos, Carmen 2004. "Legislación y representación de género en la nación mexicana: la mujer y la familia en el discurso y la ley, 1870-1890", en Pérez-Gil Romo, Sara Elena y Patricia Ravelo Blancas (Coords.). *Voces disidentes. Debates contemporáneos en los estudios de género en México*. México: CIE-SAS-Miguel Ángel Porrúa.
- Stern, Steve. J. 1999. *La historia secreta del género. Mujeres, hombres y poder en México en las postrimerías del periodo colonial*. México: Fondo de Cultura Económica.

- Szasz, Ivonne 1998. "Primeros acercamientos al estudio de las dimensiones sociales y culturales de la sexualidad en México", en Szasz, Ivonne y Susana Lerner. *Sexualidades en México. Algunas aproximaciones desde la perspectiva de las ciencias sociales*. México, El Colegio de México.
- Taylor, Edward B. 1995 [1871]. "La ciencia de la cultura", en Kahn, J. S. (Comp.). *El concepto de cultura*. Anagrama, Barcelona.
- Zorrilla, Juan Fidel 1980. *Estudio de la legislación en Tamaulipas*. Ciudad Victoria: Universidad Autónoma de Tamaulipas.

LA EXPERIENCIA MIGRATORIA DE LOS HOMBRES HOMOSEXUALES Y BISEXUALES COLOMBIANOS EN ESPAÑA

Jair Eduardo Restrepo Pineda

Universidad Carlos III de Madrid
[jair.restrepo@almamater.edu.co]

1. Introducción

En España en los últimos años se han producido enormes avances con respecto a la diversidad afectivo-sexual: es decir, el reconocimiento de los derechos de lesbianas, gays, bisexuales, transexuales e intersexuales (LGBTI). Este proceso se ha convertido en un factor de atracción para aquellas personas que sufren algún tipo de discriminación ya sea institucional, legal, social y cultural por su condición sexual en sus países de origen. La intolerancia, originada en visiones reduccionistas del género que niegan la diversidad sexual, origina la huida de cientos de personas que temen por su integridad física y emocional y buscan la posibilidad de existir, para estas personas España se convierte en su principal destino. Sin embargo, no son solo quienes se ven privados de sus derechos los que migran a España, también lo hacen hombres y mujeres que buscan espacios sociales más abiertos que les permitan desarrollar su vida de forma plena.

El objeto del estudio es conocer cómo los hombres homosexuales y bisexuales colombianos construyen su sexualidad en función de los valores, las creencias, los imaginarios y la cultura de su país de origen y cómo cambian estos en cuanto a significados, representaciones, actitudes y comportamientos al llegar a un nuevo contexto social en España, teniendo en cuenta que el comportamiento sexual no ocurre en un vacío social y cultural, ya que estos comportamientos están influenciados de manera directa por las situaciones y contextos en los cuales las personas tienen sexo, así como por las culturas sexuales que informan lo que cualquier conducta significa dentro de dichas situaciones.

2. Proceso migratorio

Las motivaciones de los entrevistados para iniciar el proceso migratorio están relacionadas con mejorar el nivel de vida ya sea a través de un empleo con mejores ingresos o el perfeccionamiento profesional a través de estudios específicos, en la mayoría de los casos los entrevistados manifestaron que las expectativas económicas en España eran la principal motivación. Sin embargo, en cinco de los seis casos más allá de la motivación económica se encontraba

una motivación personal que se vinculaba directamente con la pareja, ya que en estos casos el proceso migratorio estaba apoyado o intermediado por la otra persona.

Mientras que en los otros, no se ve esta relación hasta avanzar en las entrevistas y constatar que en dos de los casos las parejas de los entrevistados estaban residiendo ya en España, en un caso más la pareja viajó conjuntamente y en el último caso el entrevistado viajó para conocer a una persona con la cual había entablado una relación a través de internet.

Aunque, no se puede asegurar que la decisión de iniciar el proceso migratorio de estas personas haya sido motivada exclusivamente para mantener o consolidar su relación sentimental, sí se puede afirmar que es un factor fundamental que permitió en la mayoría de los casos consolidar un proceso migratorio exitoso.

Si bien existe una migración sexual, es decir aquella que es motivada total o en parte, por las sexualidades de aquellos que emigran (Carrillo, 2008:7), para el caso estudiado podríamos decir que dicha migración sexual se presenta debido a la fuerte relación entre el vínculo de pareja y la migración, sin que esto signifique que los entrevistados en el país de origen no pudieran desarrollar su vida como homosexuales o bisexuales de manera satisfactoria, ya que según lo exponen todos los entrevistados llevaban una vida personal, sexual y afectiva de manera plena, aunque con algunas dificultades referidas principalmente al proceso de aceptación de su identidad sexual y a los presiones e imaginarios sociales de los sitios donde residían.

Por lo tanto, podemos reafirmar que “la migración sexual implica una combinación de motivaciones tanto económicas como sexuales” (Carrillo, 2008:7), ya que los entrevistados manifiestan que el hecho de venir a España les permitirá mejorar su nivel de vida y además consideran que las condiciones sociales y culturales de este país les aseguran una oportunidad de desarrollar su vida como homosexuales o bisexuales de una manera más abierta.

Desde el punto de vista de los entrevistados, la homosexualidad en España está “normalizada”, es decir la conciben como algo aceptado dentro de la vida cotidiana que trasciende el ámbito privado y se reconoce y respeta en el ámbito público, siendo este reconocimiento una de las principales motivaciones para permanecer en este país. Foucault considera la “normalización” como el mantenimiento de las normas, de tal manera que lo “normal” quizá sea estadístico pero las normas tienden a ser establecidas moralmente y tienen la fuerza de imperativos. La heterosexualidad es “normal” en términos de estadística, pero la normatividad de las interpretaciones vigentes del sexo garantizan el estatuto de la norma, definida en oposición a las prácticas y deseos a-normales (Spargo, 1999:86).

Para la mayoría de los entrevistados el reconocimiento público de su orientación sexual es una ventaja que no poseían en Colombia, siendo uno de los factores en destino que les ha permitido asumir de manera más plena su

identidad sexual, en algunos de los casos la búsqueda de ese reconocimiento los había llevado a alejarse de sus hogares en su propio país para buscar el anonimato que les asegurara más libertades, lejos de la familia y del círculo social más cercano.

En España dicho anonimato se incrementa y por lo tanto los hombres asumen comportamientos afectivos que en origen no estaban aceptados socialmente, en todos los casos los entrevistados manifiestan que han ampliado sus expresiones afectivo-sexuales, lo que significaría una ratificación de su orientación sexual e identidad de género.

Por otra parte, es necesario analizar que la decisión de viajar a España se debió a que existían redes sociales que soportaban el proyecto migratorio de estos hombres, tales redes estaban conformadas por sus propias parejas, amigos y familiares. Las redes cumplen un papel fundamental en la construcción de las percepciones sociales y los imaginarios, ya que a través de ellas se realiza el intercambio de información para fomentar y reproducir la emigración.

3. Género, diversidad sexual y migración

3.1. Género, sexualidad y construcción de la identidad sexual en origen

Las características sociales y culturales de las zonas de origen de los migrantes definen en buena parte la forma en que se desarrolla el proceso de construcción de la identidad sexual y cómo se definen y asumen los roles de género, de igual manera condicionan su integración a los nuevos contextos culturales y sociales en destino, por lo tanto se hace indispensable desarrollar un análisis sobre género y la construcción de la identidad sexual de los migrantes en origen que permitirá determinar la forma en la que desarrollaron sus relaciones personales, cómo adaptan sus roles y cómo replantean las dinámicas de poder en el nuevo contexto social.

Colombia es una sociedad heterogénea, con una diversidad cultural que se extiende por toda su geografía y con una estructura socioeconómica extremadamente desigual, sin embargo, destacan como elementos que entretienen y unifican esta diversidad el uso del español como lengua oficial, la religión católica, la cual es practicada mayoritariamente por sus habitantes y la importancia de las redes sociales, comunitarias y de parentesco en los procesos de construcción y consolidación de las identidades, elementos fundamentales que definen y estructuran los roles de género.

Los hombres entrevistados provienen de la Región Andina, la cual ha tenido gran importancia social, económica y política en el ámbito nacional colombiano, ya que en esta región se localizan las explotaciones cafeteras y en general agrícolas con sus rasgos culturales propios que han dado origen a la cultura paisa.

Algunos autores como Gutiérrez de Pineda (1996), definen la cultura paisa con el uso de los siguientes elementos: la pujanza, el emprendimiento, el gusto por la aventura, el sentido del comercio y la religiosidad pero también como una configuración identitaria históricamente dual que reconoce por igual a la madre y a la prostituta, a la madre prolífica y a la solterona, al fundador de empresas y al joven sin futuro, al individuo respetuoso de la ley y el orden y al trasgresor de normas, a la piedad religiosa y a la mentalidad mercantil. Estos elementos orientan y organizan las prácticas sociales y la comprensión del mundo, generando cierto tipo de experiencias de vida y sujetos culturales (Geertz, 1990:88). Por lo tanto, se hace necesario estudiar los significados culturales para comprender como se redefinen y resignifican los roles de género y las identidades en determinados contextos sociales, como la migración.

Los entrevistados se definen como homosexuales, todos ellos habían asumido su identidad sexual en el país de origen y de forma general la construyeron bajo una fuerte influencia familiar y de la Iglesia Católica, dos elementos que resultan primordiales dentro de la idiosincrasia de la sociedad de colombiana. En algunas de las entrevistas se observa cómo el papel de la Iglesia Católica es fundamental a la hora de hacer frente a la identidad sexual, ya que los entrevistados han sido educados bajo normas religiosas que consideran la homosexualidad como un pecado.

Teniendo en cuenta además, que la iglesia católica pone de manifiesto el carácter reproductivo de la sexualidad, que a su vez sirve para reafirmar las identidades de género, en el caso de los hombres, su papel como macho reproductor, generan una fuerte presión social sobre estos que los obliga a asumir prácticas sexuales no deseadas, que solo sirven para consolidar los roles de género tradicionales.

La presión y el control ejercido por la familia sobre la homosexualidad se basa fundamentalmente en los roles de género ya que “va ligada a la institucionalización de la familia patriarcal y su riguroso reparto de roles sexuales. La homosexualidad, como el amor libre, supone una amenaza para la familia convencional” (Frabetti, 1978:138). Esta situación motiva a que los hombres tiendan a satisfacer tales demandas de diversos modos, en algunos de los casos ocultando su identidad sexual y adoptando aquella que es mejor valorada socialmente, en otros casos separándose de sus familias para evitar el control directo y logrando una cierta independencia, sin embargo, estas situaciones conllevan a que los hombres no asuman un control sobre su sexualidad de forma personal e íntima, sino que lo hacen respondiendo a dispositivos sociales provenientes de la cultura, la organización social y la familia.

La familia es por tanto, el primer espacio social en el cual se establecen y consolidan los roles de mujeres y hombres, a estos últimos se les asigna el rol de proveedores económicos para el sostenimiento de la familia y a las mujeres aquellos ligados con el cuidado y la reproducción, tales como educar, alimentar,

cuidar a los hijos, entre otros, originando que estas tengan una mayor responsabilidad en la familia debido al modelo patriarcal imperante.

Hacemos referencia al apoyo familiar en cuanto a la comprensión y aceptación por parte de la familia tanto nuclear como extensa que le permita a la mujer migrar sin ningún tipo de prejuicio o reproche social, es decir, en algunas ocasiones se le acusa de abandonar el hogar y los hijos, aunque estos queden al cuidado de familiares, por su parte el hombre no sufre en ningún momento de este tipo de juicio de valor y por el contrario se le alienta a migrar por el bien de la familia, como proveedor económico que es considerado, por tanto los roles de género determinan quien migra y lo que es más importante en qué condiciones lo hace.

Entonces, aunque los hombres entrevistados no tienen pareja femenina y sus procesos migratorios podrían ser considerados individuales, estos contaron con el apoyo familiar para emprender dicho viaje, el cual en ninguno de los casos se desarrolló por causas exclusivamente de identidad sexual, sino como resultado de un conjunto de motivaciones personales y sociales que les ha permitido contrastar los modelos y roles de género predominantes en la sociedad de acogida y el modelo tradicional construido en origen.

3.2. Las relaciones de género y sexualidad

El género como construcción social determina comportamientos y roles de hombres y mujeres en un contexto social específico, que a su vez influyen en lo que es considerado como homosexualidad en uno u otro contexto, “esto ocurre así porque las definiciones del sexo mismo dependen fuertemente del conocimiento local. Esto da pie a significados diferentes en contextos distintos” (Díaz, 2004:4), por lo tanto, aquello que se entiende como homosexual o bisexual en Colombia, no será igual al concepto utilizado en España y la definición será sólo circunstancial.

Podemos decir entonces que el género es una asignación de roles en función del sexo, de tal manera que el rol es el conjunto de comportamientos y actitudes que se espera que una persona desarrolle según su estatus y el contexto social en el cual se halla inmerso, por tanto el ser hombre en un contexto específico condicionará en gran parte las acciones, las percepciones y los usos del cuerpo, así como la manera en que los sujetos podrán interactuar con el mismo y con el otro género.

Debido a que dichas construcciones sociales se fundan y transforman en un entorno patriarcal sometido a los condicionamientos de la heteronormatividad, los comportamientos masculinos adquieren mayor valor dentro de la sociedad, de tal modo que se tiene cierta preferencia por las actitudes masculinas frente a las femeninas, aunque sin olvidar que estas preferencias varían con el tiempo y en las diferentes sociedades.

Para los hombres entrevistados tiene gran importancia la masculinidad, ya que en su contexto social de origen se les exige constantemente que sea demostrada y reafirmada a través de diferentes mecanismos tanto sexuales como sociales, dicha imagen viril se contrapone con la imagen del hombre homosexual afeminado que en muchas ocasiones es despreciado y ridiculizado.

La sociedad patriarcal privilegia las expresiones machistas, imponiendo a los hombres prácticas y roles con los cuales algunas veces no se sienten identificados y que deben cumplir como parte de las normas establecidas en su sociedad, de tal manera que reproducen conductas de forma sistemática pero sin ningún tipo de vinculación real que responda a sus intereses, afectos y conocimientos.

Estas prácticas fomentan de manera constante las desigualdades entre hombres y mujeres, pues el hombre debe demostrar su masculinidad frente a su familia y comunidad y para ello debe expresar frecuentemente que siente atracción sexual hacia las mujeres, lo cual se logra a través de expresiones que en algunas ocasiones menosprecian la condición de la mujer y además afectan el desarrollo pleno de la identidad sexual de estos hombres.

Por su parte, algunos comportamientos sexuales son interpretados como reafirmaciones de la identidad masculina, los hombres son empujados a iniciar su vida sexual de manera temprana y se considera la procreación como la reafirmación de las identidades de género, de tal manera que se desconocen muchos componentes de la sexualidad relacionados con el placer, el afecto y la salud sexual.

En cuanto a los comportamientos sexuales en origen, los hombres entrevistados relatan sus experiencias referidas a su iniciación sexual y al desarrollo de sus vidas sexuales mientras residían en Colombia, experiencias que incluyen los encuentros sexuales y afectivos, los roles desempeñados, las conductas sexuales y los tipos de pareja.

La iniciación sexual de estos hombres está determinada por experiencias muy diversas, pero de manera general podemos decir que fue un proceso que se desarrolló dentro de un contexto social machista, donde se manejan exclusivamente las ideas, conceptos y prácticas heterosexuales, lo cual pone en desventaja al hombre homosexual para hacer frente a su sexualidad, en primer lugar al considerar esta como vergonzosa y poner en cuestión su masculinidad frente a sus pares.

En algunas comunidades del país de origen se considera la homosexualidad como algo “anormal” y alrededor del tema se tejen muchos tabúes que generan en estos hombres miedo al rechazo y al señalamiento por parte de la sociedad, originando “silencios” como una expresión cultural de aquello que no está bien visto, de aquello que no se puede mencionar por vergüenza o miedo, permitiendo que dichos comportamientos se presenten y repitan, de tal manera que el silencio ejerce un papel activo sobre la sexualidad de estos hombres ya que no existe una comunicación verbal abierta y formal sobre el sexo, hecho que también se ha constado en las relaciones sexuales heterosexuales ya que

“las relaciones coitales y las negociaciones verbales y no verbales en torno a ellas expresan relaciones en las que el valor intercambiado entre hombres y mujeres no es necesariamente el mismo” (Szasz, 1998:79).

Estos silencios se convertirán entonces en factores de vulnerabilidad, ya que limitan la capacidad de hacer frente a la sexualidad en aspectos tan básicos como negociar el uso del condón, tener relaciones sexuales o prestarse a prácticas sexuales no deseadas, aquí los prejuicios y miedos de asumir una condición sexual diferente a la heterosexual ejerce un papel fundamental que determina el grado de vulnerabilidad de estos hombres.

Los demás hombres entrevistados han iniciado su vida sexual a través de encuentros esporádicos con personas de círculos sociales muy próximos ya sean familiares o amigos, tales encuentros han sido relatados como experiencias satisfactorias pero en las cuales inicialmente no se llegaba a la penetración, sino a una serie de caricias y juegos sexuales que incluyen la masturbación mutua o el sexo oral, sin embargo para estos hombres dichas prácticas sexuales y expresiones eróticas no son consideradas una relación sexual, ya que no incluyen la penetración anal, siendo denominadas “acercamientos sexuales” o “coqueteos”, por lo tanto, las caricias y expresiones eróticas sin penetración, por intensas que sean, no son relatadas como relaciones sexuales (Szasz, 2000:189).

Este tipo de concepciones sobre lo que es y no una relación sexual están fuertemente vinculados con los comportamientos que son considerados reafirmadores de la masculinidad, ya que a los hombres heterosexuales se les anima a desarrollar la penetración vaginal y la eyaculación como prácticas sexuales completas, “frecuentemente la penetración –vaginal o anal– es expresada como símbolo de dominación y subordinación” (Bronfman y Minello, 1995, citado en Szasz, 2000:190), situación que puede extrapolarse al caso de los hombres homosexuales que han sido educados bajo los mismos roles heterosexuales dominantes en su país.

Si bien, debemos tener en cuenta como en el caso de las parejas heterosexuales los acercamientos sexuales de estos hombres homosexuales o bisexuales estaban precedidos por un contacto afectivo que involucraba el conocimiento de la otra persona como parte de un dispositivo social que conduciría al encuentro sexual y a la posible formación de una pareja, es decir existía un vínculo afectivo-sexual.

Sin embargo, al comparar estas experiencias con las vividas en España por los inmigrantes podríamos decir que este vínculo afectivo-sexual está desapareciendo o por lo menos debilitándose, ya que mientras en origen el modelo tradicional determinaba que las trayectorias sexuales pasaban de las relaciones de amistad a las relaciones de pareja estable en un proceso continuo, tanto en parejas homosexuales como heterosexuales, en España este proceso se rompe convirtiéndose en un asunto más incierto, en el cual las expresiones afectivas y las relaciones estables son continuamente rechazadas, dando paso a relaciones más funcionales de tipo sexual y erótico.

Los hombres entrevistados manifiestan que las prácticas sexuales que desarrollaban en Colombia eran más tradicionales si las comparan con las que experimentan en España, en todos los casos las prácticas sexuales eran exclusivamente la penetración anal y sexo oral, prácticas que son inculcadas culturalmente como los roles sexuales que se espera desarrolle el hombre, por tanto el hombre para mantener su masculinidad debería penetrar al otro, quien por contraposición deberá a sumir el rol femenino y de subordinación.

Es particularmente interesante que al preguntar sobre sus prácticas sexuales estos hombres las mencionen de forma escueta, sin ningún tipo de especificación precisa sobre los roles, tal situación se puede deber al significado que dan al papel de la penetración, donde quien penetra o es activo reafirma su masculinidad y su poder sobre quien es penetrado o cumple el rol pasivo, aunque tal dimensión simbólica es necesario analizarla desde las significaciones de las identidades sexuales y de sus prácticas asociadas en origen, todas ellas relacionados con los roles de género.

Dentro de la cultura colombiana se distinguen dos sujetos dentro de la homosexualidad muy bien determinados por los roles de género, el primero de ellos “la loca”, siendo el sujeto que asume en su aspecto externo las características culturales de feminidad atribuidas como connaturales a las mujeres, por lo que nos es casi imposible desligar femenino de mujer; en este sujeto. También se espera que en el contacto sexual ocupe el lugar llamado “pasivo” como último rasgo de feminidad (Bustamante, 2005:12).

En el otro polo encontramos “el cacorro”, asociado a la homofobia internalizada; homofobia de aquel que busca salvaguardar su masculinidad aprendida, que se resiste a sentirse alejado del modelo de hombría enseñado, que lo asocia, según el binarismo moderno a la función “activa” en el contacto sexual: el que posee, el que penetra haciendo uso de su posibilidad de dominar y que por ningún motivo se deja penetrar ya que es jugar el papel femenino, alejándose así de la virilidad esperada (Bustamante, 2005:13), el “cacorro” es muchas veces utilizado como sinónimo de bisexual.

Como se puede apreciar los roles de género dentro de la cultura colombiana juegan un papel fundamental a la hora de determinar las características de los homosexuales, y bajo estos parámetros sociales de “la loca” y “el cacorro” se crean una serie de estereotipos que no dan la posibilidad de existencia a otro tipo de comportamientos y maneras de relacionarse, ya que se asocia la feminidad en el hombre con la pasividad en el acto sexual y se exige a su contraparte adaptarse a las normas heterosexuales que se aferran a la masculinidad hegemónica, tales representaciones sociales contrastan con las que se presentan en España donde las diferencias de conceptos sobre la sexualidad y los comportamientos y prácticas sexuales son mucho más amplios.

Por lo tanto, la construcción social de los significados de la homosexualidad que existen en origen tienden a relacionarlo con lo femenino dejando

ver el modelo de masculinidad que prevalece en él, donde los roles de género atribuidos a hombres y mujeres se encuentran muy bien definidos socialmente.

La sexualidad no es solo una expresión del erotismo, sino que es una de las formas fundamentales de representación y reafirmación de la masculinidad, a través de la sexualidad, se expresa y mide el poder masculino y se enmarcan sus límites (Liendro, 1995). Por lo tanto, en el país de origen se exige que la masculinidad sea reafirmada y demostrada constantemente por el hombre, ya que culturalmente se valoran más las características asociadas al varón que a la mujer, como la fuerza, la protección, el valor y el poder, y por otro lado socialmente se envía el mensaje de que no se es hombre mientras no se pruebe, de tal manera que estas representaciones responderán a lo que Foucault consideró la heteronormatividad, término referido a la tendencia en el sistema occidental contemporáneo referente al sexo-género, de considerar las relaciones heterosexuales como la norma, y todas las otras formas de conducta sexual, como desviaciones de la misma (Spargo, 2007:86).

3.3. Nuevos contextos sociales y sexuales en España

Dos aspectos fundamentales que varían en cuanto a las representaciones sobre género en el país destino son el de la masculinidad y los vínculos afectivo-sexuales. La masculinidad entendida como el conjunto de actitudes del género masculino que resaltan en un hombre sus cualidades viriles como macho frente a la sociedad y sus pares, esta masculinidad es una construcción basada en elementos biológicos y rasgos culturales, por esto varía de cultura en cultura.

La masculinidad no es imperativo dentro de la comunidad gay en España, es decir, el hombre migrante se encuentra con una diversidad de formas de ser que no corresponden con los conceptos e ideas que había construido en origen, ya que muchos hombres homosexuales pueden o no poseer características valoradas por los migrantes como masculinas, sin que esto represente una condición para ser menospreciados o catalogados con términos despectivos dentro del colectivo gay, situación que sucede frecuentemente en origen, a la cual hacen frente los migrantes tratando de asumir de manera contundente el estereotipo masculino que la sociedad les exige.

Este cambio en cuanto al concepto de la masculinidad ligado al ser homosexual o bisexual es muy importante, ya que para el migrante resultan ser especialmente atractivos aquellos hombres que consideran que no tienen nada de femeninos, es decir que conservan características de roles de género muy bien definidas para los hombres, voces fuertes, altos, corpulentos, con vello, barba, entre otras características físicas y de comportamiento que los hacen especialmente atractivos para estos, frente a aquellos que tienen comportamientos más femeninos.

Los encuentros con otros homosexuales que rompen con los estereotipos que marca el género y los imaginarios sociales de origen sobre la homosexuali-

dad o bisexualidad permiten a los emigrados transformar sus conceptos y modificar sus actitudes a través de las acciones, el contacto y el lenguaje con los individuos de su entorno cotidiano, situación que desempeña un papel fundamental en las relaciones sociales al orientar los comportamientos.

El cambio de contextos, producto de la migración, origina que el inmigrado se enfrente a una nueva serie de normas y pautas sociales que en la mayoría de las ocasiones resultan ser muy diferentes a las que guiaban sus encuentros sexuales en Colombia. Tales contextos determinan, además, el acceso a relaciones casuales o a la consolidación de las relaciones estables, así como todo el proceso de incorporación dentro de la comunidad LGBTI en destino.

Sin embargo, es notable como la libertad para desenvolverse según sus propios criterios permite que los hombres migrantes adopten comportamientos que en su país de origen no asumirían. La libertad sexual se convierte entonces en otro aspecto básico del nuevo contexto social en España, libertad sexual entendida por el migrante como la posibilidad de expresar independientemente de su orientación sexual o identidad de género comportamientos afectivos y sexuales que les permiten desarrollar una vida plena, que es a su vez confrontada por conceptos y comportamientos sexuales totalmente novedosos para estos.

Los hombres inmigrantes tienen acceso a una diversidad de experiencias en destino que contribuyen a producir variaciones considerables en cuanto a sus concepciones y comportamientos sexuales; entre estas enfrentarse a situaciones inesperadas y contextos desconocidos para ellos que limitan su capacidad para decidir de manera asertiva, ya que las “reglas del juego” en destino son muy diferentes a las que guiaban sus actuaciones en origen.

De tal manera, que la presión ejercida por los roles de género según los cuales los hombres deben comportarse de determinada forma, son modificados en España y en algunos casos los entrevistados asumen roles diferentes a los que originalmente traían, aproximándose a ciertas conductas femeninas y actitudes que valoran más la estética corporal y la indumentaria.

En segundo lugar, el cambio en el proceso para establecer relaciones afectivo-sexuales, que es muy similar entre parejas heterosexuales y homosexuales en origen, y que involucra un primer conocimiento de la pareja para luego pasar a un encuentro sexual y posteriormente a una relación afectiva si se da el caso, cambia drásticamente en destino.

Como se observa en las entrevistas las relaciones afectivo-sexuales en el país de acogida son un hecho más simple, es decir, el emigrado se encuentra en un contexto de relaciones frías y funcionales, que se alejan de las prácticas que se tenían en origen y que involucraban en la mayoría de los casos un dispositivo afectivo que conllevaría finalmente a la relación sexual y que podría dar paso o no a una relación de pareja. De tal manera, que una de las transformaciones en los comportamientos afectivo-sexuales es la posible desactivación de tal dispositivo, debido a que los contextos sexuales a los que se enfrenta el inmigrante presionan hacia relaciones ocasionales y a nuevas prácticas sexuales.

Este tipo de dispositivos sociales están muy arraigados en los modelos tradicionales de pareja en el país de origen, donde existe una separación clara entre las relaciones de amistad y las de pareja estable, mientras que en destino, existen un sin número de posibilidades intermedias entre estas dos, que brindan al migrante nuevas formas de relacionarse, tengamos en cuenta que los dispositivos sociales que actúan sobre las parejas heterosexuales son copiados para las parejas homosexuales, los cuales responde a los criterios de género que se establecen en origen.

Así, las visiones de los hombres migrantes se alejan de las ideas y conceptos que en materia de género tienen los españoles y en general los europeos, los primeros con ideas más tradicionales mientras que los segundos con ideas más aperturistas, de tal manera que estas concepciones fomentan maneras distintas de construir una identidad sexual según el modelo que cada uno concibe.

4. Conclusiones

Los procesos migratorios influyen en las relaciones de género, ya sea afianzando las desigualdades y los roles tradicionales, o bien desafiándolos y transformándolos, siendo el género el que determina quién migra y por qué y cómo se toma la decisión para migrar (Jolly, et al. 2005:10). Sin embargo, el género se ha vinculado comúnmente con la mujer y a menudo se consideran a estas como un grupo homogéneo, debiendo considerarse el género como un factor relacionado con otras variables, es decir el análisis de género debe tener en cuenta su relación con otros ejes de jerarquización social como la clase, el origen étnico, la nacionalidad, el estatus migratorio y de ciudadanía y la orientación sexual, entre otros.

Por lo tanto, el género no debe analizarse como una estructura estable y binaria, ya que “el carácter relacional del género corre el riesgo de entenderse como una distinción binaria y heteronormativa entre mujeres y hombres en la migración, ignorando la realidad de que mujeres y hombres articulan sus proyectos migratorios en relación a las estrategias temporal y espaciales del otro sexo y del suyo propio (King et al. 2006:419), y es aquí precisamente donde el género debe jugar un papel fundamental a la hora de estudiar las relaciones entre migración y diversidad sexual, no como elemento que separe a través de roles a hombre y mujeres, sino que asuma una nueva visión de la realidad social, cultural, sexual y política de los migrantes y por lo tanto reconozca y ayude en un análisis más complejo de dicha realidad.

El género debe reconocerse entonces como una estructura social que determina lugares diferenciados para mujeres y hombres, los cuales se modifican y reconstruyen constantemente y son por lo tanto dinámicos y transformables. En este sentido, un factor clave de análisis es la resignificación de las identidades y los imaginarios sociales a lo largo del proceso migratorio, permitiendo comprender como las relaciones de género preexistentes condicionan la migra-

ción, pero también como estas relaciones se transforman con el hecho migratorio. Analizar cómo se resignifican las identidades, cómo varían las actitudes y los comportamientos sexuales es fundamental para comprender el riesgo ante el VIH/SIDA, las ITS y la explotación sexual por parte de los migrantes, tanto si estos son hombres como mujeres, teniendo en cuenta su identidad sexual, ya que aparece que se ha asumido que todos los que migran son heterosexuales.

Bibliografía

- Baile Ayensa, José Ignacio 2008. *Estudiando la Homosexualidad. Teoría e Investigación*, Madrid, España, Ediciones Pirámide.
- Bronfman, M. Minello. N. 1995. *Hábitos sexuales de los migrantes temporales mexicanos a los Estados Unidos*.
- Bustamante T. Walter, A. 2005. *Homoerotismo y homofobia en Colombia: Una visión histórica*.
- Caplan, P. 1987. *The cultural construction of sexuality*.
- Carrillo, Héctor 2008. *Fronteras de Riesgo. Contextos sexuales y restos para la prevención del VIH entre inmigrantes mexicanos gay y bisexuales*, Gender For Research on Gender and Sexuality, San Francisco State University.
- Díaz, R. 1997. *Latino gay men and the psycho-cultural barriers to AIDS prevention*.
- Frabetti, Carlo 1978. *Marginación y rebelión*, en: El homosexual ante la sociedad enferma. Editado por José Ramón Enríquez, Barcelon, Tusques.
- Fachel, O. 1992. *Duelos verbales e outros desafios: representacoes masculinas de sexo e poder*.
- Geertz, Clifford James 1996. *Los usos de la diversidad*. Editorial Paidós Ibérica.
- González López, Gloria Inés 2005. *Erotic journeys. Mexican immigrants and their sex lives*, Berkeley, University of California Press.
- Gutiérrez de Pineda. V. 1968. *Familia y Cultura. Colombia Tipologías, Funciones y Dinámica de la Familia. Manifestaciones múltiples a través del mosaico cultural y sus estructuras sociales*. Coediciones de tercer mundo. Universidad Nacional de Colombia. Bogotá.
- Hidalgo, Imelda; García, Fabiola y Flores, Ángel 2008. *Aquí y en el otro lado. Los significados socioculturales de la sexualidad y sus impactos en la salud sexual de los migrantes mexicanos*, Revista Migraciones Internacionales, Volumen 4, Numero 3.
- Jolly, Susie y Hazel Reeves 2005. *Género y migración: Informe general*. Institute of Development Studies, University of Sussex, Brighton, Reino Unido.
- King, Russell, Mirela Dalipaj y Nicola Mai. 2006. Gendering Migration and Remittances: Evidence from London and North Albania. *Population, Space and Place* 12, No. 6: 409-434.
- Liendro, E. 1995. "Juventud y masculinidad. Construcción de identidades de género en un barrio popular de la ciudad de México" (ponencia presentada en

- el V Coloquio Anual de Estudios de Género, Universidad Nacional Autónoma de México, octubre).
- M. Díaz, Rafael; y Ayala, George 1999. *Love, passion and rebellion: ideologies of VIH risk among Latino gay men in the USA*, Culture, health and Sexuality. Taylor and Francis Ltda.
- Martínez, Elías y Emerson Luis 1999. *La construcción de la identidad homosexual masculina: estudio de casos desde el modelo de narrativa*.
- Mondimore, F.M. 1996. *Historia Natural de la Homosexualidad*. Madrid: Ediciones Paidós.
- Moscovici, S. 1988. *Psicología Social II. Pensamiento y vida social. Psicología social y problemas sociales*. Barcelona, Editorial Paidós.
- 1979. *El psicoanálisis, su imagen y su público*. Editorial Huemul, Buenos Aires, Argentina.
- Puyana, Yolanda 2009. *Entre aquí y allá*. Fundación Esperanza. Bogotá.
- 2007. *Familias, Cambios y Estrategias*. Editorial. Bogotá
- Ríos, al H. 2007. *Michel Foucault y la condición gay*, Madrid, Editorial Campo de Ideas.
- Spargo, Tasmin 1999. *Foucault y la teoría queer*, Encuentros Contemporáneos, Editorial Gedisa, S.A, Barcelona, España.
- Serrano A. José Fernando 1997. *Entre Negación y Reconocimiento*. Estudio sobre “Homosexualidad” en Colombia.
- Szasz, Ivonne 2000. *Varones Mexicanos: Género, Sexualidad y Salud Reproductiva*. Estudios Feministas, Año 8.
- 1998. Sexualidad y género: algunas experiencias de investigación en México. Debate feminista: público, privado. Mexico, Año 9, octubre, 1998, pp 77-104.

*Estudios sobre diversidad sexual en
Iberoamérica*

CAPÍTULO II

**SEXUALIDADES Y RELACIONES
DE PODER:
MERCADO Y TRABAJO**

LA TRATA DE MUJERES Y NIÑAS. (DE) CONSTRUYENDO LOS DERECHOS HUMANOS

Nuria Cordero Ramos

Universidad Pablo de Olavide
[ncorram@upo.es]

“En la medida en que realmente pueda llegarse a “superar” el pasado, esa superación consistiría en narrar lo que sucedió”. H. Arendt.

1. Introducción ¿De qué se trata?

La trata de personas es una de las expresiones más rancias del patriarcado, donde se cosifica y mercantiliza con las personas a través de las mafias que operan extorsionando, engañando y maltratando a personas, convirtiéndolas en esclavas y dejándolas en condiciones de vulnerabilidad para el resto de sus vidas¹. Una de las principales finalidades es la explotación sexual que junto con la laboral son reconocidas como las formas más visibles de trata.

En ambos casos se trata de secuestrar o engañar a las niñas y mujeres transformándolas en verdaderas esclavas, carentes de todos los derechos, en objetos en poder de otros que dirigen sus acciones y su vida misma, manteniéndolas en cautiverio mientras son explotadas en tareas sexuales, domésticas, agrícolas, textiles..., o combinando varias actividades.

Aunque el término *trata*² es actual, se trata de un problema histórico. “Comenzó a reconocerse como problema social a fines del siglo XIX e inicios del XX a través de lo que se denominó *Trata de Blancas*, concepto que se utilizaba para hacer referencia a la movilidad y comercio de mujeres blancas, europeas y americanas, para servir como prostitutas o concubinas generalmente en países árabes, africanos o asiáticos” (OIM, 2006:8). Es este un punto de vista marcadamente

(1) Este capítulo se enmarca en las líneas del Proyecto I+D FEM2011-27295, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

(2) El Protocolo de Palermo define la trata de personas en su artículo 3 como: ... “la captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios para obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación. Esa explotación incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual, los trabajos o servicios forzados, la esclavitud o las prácticas análogas a la esclavitud, la servidumbre o la extracción de órganos” (2000:2).

etnocéntrico: solo toma en consideración como víctimas a las mujeres blancas, olvidando que, con anterioridad a las blancas, ya fueron amplia y largamente compradas, explotadas y sometidas a esa degradación, por obra de comerciantes y conquistadores sin escrúpulos y durante siglos, esclavas negras, indias, etc.

La trata de personas es, al mismo tiempo, un delito, un negocio ilícito asociado al crimen organizado. La mayoría de las veces, viene acompañado de otros delitos, como el tráfico de personas, de armas y/o el narcotráfico. Comparten con estos las circunstancias que obligan a las personas a verse involucradas en este tipo de acciones, pero se diferencia de otros delitos porque en la trata, la mayor parte del riesgo lo asume las víctimas careciendo muchas veces de respaldo legal que les garantice seguridad.

Además de ser una actividad ilícita es uno de los negocios más lucrativos del mundo, que se encuentra en expansión. Esta forma de esclavitud genera grandes beneficios y los riesgos se minimizan a través de la violencia y del miedo que se ejerce sobre las víctimas.

Se sabe que el número de víctimas lejos de disminuir va en aumento aunque es muy difícil precisar, debido a su naturaleza clandestina y a los problemas relacionados con la detección, la identificación de casos de trata y la tolerancia social. Tomando como referente a la Organización Internacional de las Migraciones (OIM), existe al menos más de un millón de personas que son víctimas de trata y de esta el 80% son mujeres y más de un 20% menores de edad. Donde sí existe coincidencia es al afirmar que la mayor parte de las víctimas son mujeres y niñas.

La falta de datos consensuados evidencia por una parte la complejidad del problema que se cruza, claramente, con migración, pobreza, exclusión social... Y, al mismo tiempo, la existencia de factores estructurales, están favoreciendo la continuidad y expansión de esta forma de esclavitud.

2. Factores estructurales que oprimen a las mujeres y a las niñas

El sistema patriarcal está en la base del funcionamiento de buena parte las sociedades contemporáneas y se caracteriza por ser un sistema jerárquico de valores que establece y reproduce la desigualdad entre hombres y mujeres. Desde esta lógica se da una valoración y un significado distinto a las diferencias de sexo y se generan ideas, concepciones y prácticas que han sobrevalorado a los hombres y lo masculino y han desvalorizado a las mujeres y a lo femenino. Las instituciones sociales, impregnadas de los valores patriarcales³, reproducen esta subvaloración provocando y promoviendo la desigualdad de poder, de acceso a los recursos económicos, políticos y sociales de las mujeres con respecto a los hombres.

(3) La dominación masculina, tal como recoge Bourdieu (1998), se produce y reproduce a través de la relación y diferencia entre dominantes y dominados, basada en una fractura mágica entre sexos, donde se ven afectados todos los ámbitos y todas las instituciones.

La condición biológica de las mujeres ha sido la excusa para sustentar estos mandatos, los cuales se concretan a través de división sexual del trabajo, asignándoles a las mujeres las tareas de procreación y reproducción (ser madre, criar y cuidar de los hijos e hijas, organizar el hogar y servir sexualmente al hombre), relegándolas al espacio doméstico con una exigencia de sumisión. A los hombres, por su parte, se les encargan las labores productivas, las responsabilidades de proveer materialmente a su familia y se les designa como suyo el espacio público y el ejercicio del poder de dominio.

La especialización de las mujeres como “ser para los otros”, se manifiesta a través de la sexualidad y el trabajo. Esta situación ha privado a las mujeres de su autonomía e independencia, provocando relaciones asimétricas con los hombres y la desigualdad en el poder. De tal forma que no es casualidad que la mayoría de las víctimas de trata sean mujeres y niñas⁴, siendo la explotación sexual y la laboral las formas de esclavitud más extendidas.

La existencia de una “demanda femenina” en sectores que son en su mayor parte informales, poco protegidos y no regulados, hace que las mujeres, y en particular las menores de edad, se hallen más dependientes de redes de intermediarios, ya sean de tratantes o traficantes (habitualmente, organizados en mafias y redes internacionales). Una de las razones estriba, como señala Villota (2004:138), en la peculiar y mayoritaria forma de incorporación de las mujeres a la economía a través del trabajo invisible (economía de cuidado) o no remunerado. A ello hay que sumar las desventajas que conllevan circunstancias como las vividas en las últimas décadas, que generan flujos en diferente sentido y un movimiento migratorio desde los países en desarrollo a los industrializados y que cada vez alcanza mayor importancia cuantitativa.

La construcción de lo masculino y lo femenino desde el poder y la subordinación promueve el ejercicio de la violencia⁵ por parte de quien domina. En

(4) Esta situación también la señala Susana Chiaroti cuando afirma que en “*América Latina, el tráfico (sic.) de niños y mujeres tiene las características del tráfico (sic.) clásico de mujeres: personas engañadas y obligadas por los traficantes a trabajar en contra de su voluntad y en condiciones de esclavitud. Las bandas organizadas de traficantes utilizan métodos violentos, logrando la intimidación de las víctimas y la impunidad de sus delitos; en algunos casos, los denunciantes son asesinados al iniciarse el proceso, y en otros, las víctimas son localizadas y reclutadas nuevamente.// El tráfico interno está dirigido principalmente a la población infantil y adolescente, o a madres solteras jóvenes; el promedio de edad varía entre los nueve y diecisiete años y las víctimas provienen de pueblos situados en las zonas más pobres de cada país. Las redes de traficantes trasladan a las personas no sólo de un país a otro, sino entre distintas provincias y regiones de un mismo país, obligándolas después a ejercer la prostitución*” (en CEPAL, 2003:53-54). Nótese que la autora usa el término “tráfico”, pero toda la referencia es en relación con el fenómeno de la trata.

(5) Sigo las aportaciones de Talego, Florido y Sabuco (2012) cuando señalan que la violencia es: “*cualquier acción intencional, efectiva o potencial, de un sujeto sobre un objeto (personas, seres vivos o cosas que quedan asociadas a estos), de manera que incide, en algún extremo y en algún grado, contra sus potencialidades, siempre en el marco de relaciones sociales significativas*”.

nuestras sociedades existe una situación de violencia, especialmente contra las mujeres y los niños y niñas que tiene legitimidad social, silenciada y cobijada por las familias, las comunidades, las parejas y las instituciones que nos les reconocen como sujetos autónomos.

La cuestión etaria está atravesada por la misma lógica paterno-gerontocrática. En función de este orden, que distribuye poderes e inhibe capacidades de las personas, en este caso la de los menores, conforme a los diversos estatus que otorga, iguala en muchas sociedades la condición de súbditos a las mujeres y a niños de ambos sexos. Este orden etario separa y diferencia arbitrariamente entre personas adultas y no-adultas (que pueden ser, por ejemplo, niños, niñas, adolescentes, jóvenes, personas adultas mayores) y tiene una correspondencia, en las sociedades capitalistas, con el orden de la producción, que distingue entre gentes productivas y no-productivas o improductivas, dependiendo para qué tareas.

La vulnerabilidad por razones de edad es objeto de preocupación internacional, tal como expresa la Convención sobre los Derechos del Niño (1989). Concretamente, en los artículos que van del 34 al 40, se hace constar que los Estados firmantes se comprometen a poner los medios necesarios para impedir el secuestro, venta o *trata* y proporcionar servicios de apoyo y protección a los niños y niñas que sean víctimas de tortura y privación de libertad. No obstante, conviene resaltar que todos los derechos reconocidos en la Convención Internacional de los Derechos del Niño y adolescentes (en cuanto menores de edad), son derechos que para ser cumplidos requieren la puesta en práctica de acciones políticas que los reconozcan, haciéndose eco de las responsabilidades que los adultos contraen con los ellos.

En función de lo se viene diciendo, son las estructuras de dominación del sistema patriarcal y adulto, las que justifican y favorecen la subordinación de las mujeres, y especialmente de las niñas, a los hombres adultos.

La violencia que ejerce la trata, despoja a la persona de su autonomía, las somete a condiciones de servidumbre, negando cualquier posibilidad de vida digna. Los marcadores concretos son violencia física, psicológica, verbal y patrimonial que es padecida, muchas de ellas antes de ser captadas, durante el tránsito y en los lugares de destino. Estas condiciones van creando un “vacío social”, que se va llenando con mujeres y niñas carentes de posibilidades de participación y decisión sobre los asuntos que afectan directamente a sus personas. En esa dinámica de “vaciamiento” hay que resaltar la profundización del despojo del poder personal y social para re construir identidad y desplegar un proyecto de vida autónomo para las mujeres y niñas víctimas de trata.

Todos estos factores estructurales incitan que mujeres y niñas sean consideradas objetos, mercancías, siendo cosificadas y adquiriendo la condición de puros medios al servicio del lucro y la degeneración de tratantes, intermediarios interesados en hacerse con ellas y explotarlas.

3. Discursos sobre derechos humanos de las víctimas

En el recorrido expuesto se evidencia que las niñas y mujeres, principales víctimas de trata, sufren grandes vulneraciones de derechos.

La cuestión de derechos humanos es un tema recurrente en los discursos de las instituciones, encargadas de la atención a las mujeres y niñas víctimas de trata. Pero cuando se habla de de derechos humanos, es necesario explicitar a que se está haciendo referencia, pues existe una especie de saturación malsana en la utilización de este término. Así lo explicita Laporta, cuando dice que “*empieza a detectarse en la literatura especializada una cierta alarma ante la creciente y la no infrecuente ligereza de apelaciones a los derechos humanos*”. (Laporta, 1987:23). A su vez, Correa Borges (2012) matiza que estos, de hecho, se manejan y proclaman de manera estática y como normas objetivadas, cuando en realidad lo que reclaman, por su misma naturaleza y según su propio espíritu, es un uso crítico, es decir, atento a los cambios históricos y las nuevas formas que adopta el crimen. Por tanto, se espera que los derechos humanos sirvan a sus fines de manera dinámica y operativa, demostrando capacidad para aplicar respuestas adecuadas a todas las circunstancias en las que se detecten vulneraciones de la dignidad humana. El propio Bobbio (1981:10) señalaba que la preocupación por los derechos humanos no debería centrarse en su justificación sino en su protección. Compartimos con los autores señalados, la misma preocupación aplicada al tema que nos ocupa, puesto que las referencias a los derechos humanos de las víctimas de la trata son continuas desde diferentes instancias, pero olvidando, o sin hacer explícitos, los enfoques y abordajes desde donde se deben concebir, exigir y qué se debe proteger y reparar.

Esta constatación se deja ver claramente en Costa Rica. A partir de la investigación que hemos realizado⁶, verificamos que la defensa de los derechos humanos de las víctimas, dominan los discursos institucionales. Dichos discursos hacen referencia, fundamentalmente, al conocimiento y cumplimiento de las normativas internacionales, a la importancia de la capacitación en materia legal por parte de los profesionales y a la necesidad de trabajar en colaboración con las fuerzas de seguridad del Estado.

Este enfoque grandilocuente y burocrático adolece a su vez de grandes incongruencias, entre ellas la relativa a las escasas garantías que se ofrecen en orden a la protección de los derechos reconocidos por la normativa internacional y nacional. En el caso de las víctimas menores, en Costa Rica no existen recursos⁷ públicos institucionales que puedan protegerlas con plenas garantías.

(6) En el año 2011 realizamos una investigación sobre trata de personas en Costa Rica por un equipo formado por tres miembros de la UPO (España) y cuatro miembros del IDESPO (Costa Rica). Para conocer los detalles se puede consultar la obra *Trata de personas, dignidad y derechos humanos*, mencionado en las regencias bibliográficas.

(7) Esta afirmación la hacemos a partir de la información obtenida de la entrevista realizada en Agosto 2011 a responsables del PANI.

Las principales limitaciones del enfoque normativo en el problema de la *trata* de niñas y mujeres es que pone especial énfasis en los aspectos punitivos y criminológicos, donde se prima la persecución del delito y la condena de los tratantes. En este sentido, y en cuanto a las medidas de protección a las víctimas, fundamentalmente se centra en la importancia de que denuncien, pero sin tener en cuenta la incidencia de los factores estructurales en cada caso concreto y desde un desconocimiento de las realidades étnicas, culturales, familiares, sociales..., de las mujeres y niñas.

Tal forma de afrontar el problema, reguladora y punitiva, hace alianza con el enfoque migratorio, donde la *trata* y el *tráfico* de personas parecen confundirse. La distinción es importante puesto que el "*tráfico de personas*" es un delito convencional que incumple la legislación interna de los países, particularmente en materia migratoria, mientras que la "*trata de personas*", es un crimen de lesa humanidad que violenta flagrantemente los derechos humanos, socavando la integridad y dignidad de las personas y los pueblos que la padecen.

Dicha confusión, paradójicamente, otorga el protagonismo a las fuerzas de seguridad y a los operadores jurídicos, mientras las víctimas, mujeres y niñas, corren el riesgo de ser invisibilizadas o, lo que es peor, de ser cosificadas, de convertirse de nuevo en meros objetos, pero esta vez al servicio no ya de los violadores sino del propio sistema judicial. De esta forma, se olvida el hecho principal, que es la protección de personas inocentes, vulnerables y gravemente violentadas.

Coincidimos con García (2009) cuando señala que estos dos enfoques, el migratorio y el normativo, son los hegemónicos en el abordaje de la *trata*, siendo necesario incluir, según la propia autora, la perspectiva dinámica de los derechos humanos.

El abordaje de los derechos humanos de las niñas y mujeres víctimas de trata debe hacerse mediante "*una concepción mucho más compleja, relacional, socio-histórica y holística que priorice las propias prácticas humanas que son las que realmente hacen y deshacen, construyen y deconstruyen derechos humanos y sobre las cuales se inspiran y elaboran teorías*" (Sánchez, 2009:2).

Desde esta perspectiva crítica, los derechos humanos son, como defendía el fallecido Joaquín Herrera (2005), "*espacios de lucha por la dignidad humana*". La línea argumental que aquí se sostiene comparte con Herrera (2005), Sánchez (2009), Senent (2007), entre otros, que son procesos sociales, económicos, normativos, políticos y culturales que abren, favorecen y consolidan, desde el reconocimiento, la transferencia de poder y la mediación jurídica, las particulares concepciones de la dignidad humana. Lo dicho refuerza la reiterada advertencia de que las leyes y las normas son consideradas instrumentos de exigibilidad y de garantía, pero no aseguran por sí mismas la obligatoriedad y cumplimiento del derecho, a no ser que haya una presión política y social sobre el carácter vinculante de estas normas.

Esta forma de entender los derechos humanos permite transitar por un camino que va de lo concreto a lo abstracto y de lo particular a lo general⁸. Un camino cuyos itinerarios convergen de tal forma que el valor general de la dignidad presente en la Declaración Universal de los Derechos Humanos alcanza su contenido cuando se concreta de forma efectiva mediante las condiciones de posibilidad de la propia dignidad que pueden ofrecer a cada una de las niñas y mujeres víctimas de *trata*.

Desde el enfoque de los derechos humanos que se viene enunciando, las niñas y mujeres víctimas de *trata* forman un colectivo porque comparten perfiles y elementos comunes como el engaño, la coacción, la explotación... Pero eso no quiere decir que sean consideradas como una categoría *standard*, sino que deben ser atendidas en su particularidad, como sujetos con nombre propio, identidad, procedencia y situaciones jurídicas, sociales, familiares y culturales particulares que han de ser cuidadosamente explicitadas.

4. Discursos sobre experiencias concretas

Tal como se ha explicitado, la trata es un fenómeno estructural que padecen numerosas mujeres y niñas en todas partes del Planeta, pero, además de haber enumerado los factores estructurales, es necesario acercarse a las experiencias concretas de las personas que sufren la trata, para visibilizar la realidad que padecen y proponer medidas de mayor concreción y cercanas a los contextos donde se produce la trata.

Nuestro acercamiento a la realidad de las víctimas está mediado por las instituciones, a través del trabajo de campo realizado⁹ en Costa Rica con las principales organizaciones que tienen trayectoria y recorrido en el tema trata. Las mediaciones a la hora de trabajar con las personas concretas, en todos los campos de investigación son imprescindibles, pero especialmente en el tema que nos ocupa, puesto que se corre el riesgo, entre otros motivos, de re-victimizar a las víctimas.

Gracias a los discursos de los/as responsables de las instituciones que están en contacto con las víctimas, conocemos cuáles son las principales dificultades concretas a las que se enfrentan y cuáles son las herramientas que ocupan un lugar preferente para el abordaje hacia ese conocimiento de la realidad.

(8) La expresión que utiliza Benhabib (2006) para ir de lo general a lo particular es *el otro abstracto y el otro concreto*. Lo recoge de la siguiente manera:

“Veo la relación del otro generalizado con el otro concreto de acuerdo con el modelo de un continuo. En primer lugar está el compromiso universalista con la consideración que merece todo individuo humano como merecedor de respeto de la moral universal [...] El punto de vista del otro concreto, está implícito en aquellas relaciones éticas en las que siempre nos hallamos inmersos en el mundo de la vida real” (Benhabib, 2006:23).

(9) En el año 2011, entrevistamos a responsables de trece instituciones implicadas en la temática de la trata de personas, en Costa Rica.

Entre las principales dificultades, conviene destacar la movilidad de las víctimas, en el caso concreto de Costa Rica, las mujeres y niñas residentes en las zonas norte y central de la costa del Pacífico, son las más vulnerables. La importancia del turismo en este país conlleva la presencia problemática del turismo sexual infantil, especialmente en las provincias de Guanacaste, Limón, Puntarenas y San José. En cuanto a la procedencia de turistas demandantes son mayoritariamente de Italia, Suecia, Estados Unidos y Alemania. El aumento de la demanda debido a la gran afluencia turística hace que mujeres y niñas sean trasladadas desde Nicaragua, República Dominicana y otros países de América Latina a Costa Rica, con la finalidad de explotarlas sexualmente y a través del trabajo doméstico forzado.

Esta movilidad las hace más vulnerables y dificulta la atención, pues carecen de documentación, recursos económicos, redes de apoyo y cualquier tipo de protección, al mismo tiempo que tienen un gran desconocimiento del territorio.

Por parte, de las organizaciones existe una gran preocupación por realizar mapeos que visibilicen el tránsito e itinerario que recorren las mafias. Son datos que interesan desde el punto de vista criminológico, pero también desde el punto de vista de la atención pues, al conocer el itinerario geográfico de la esclavitud, lugares de origen, tránsito y de destino, se aviva la necesidad incorporar la variable étnico cultural ante la pluralidad de lugares de procedencia de las víctimas.

En los discursos institucionales también existe una especial preocupación por cómo se teje la red, quienes forman parte de ella y cuáles son los mecanismos que utilizan. En el trabajo diario con las víctimas, han corroborado que en el comienzo de la red (captación) siempre están personas de confianza (familia, amigas, novios, compañeros...), en medio existen multitud de intermediarios que colaboran en el transporte y en las estancias, políticos, actores indirectos como taxistas, guías turísticos, personal de hostelería, relacionados con inmobiliarias y construcción y, por supuesto, los clientes y consumidores de la mercancía. Desde este conocimiento de cómo se articulan las redes las instituciones demandan que se trabaje con especial incidencia en zonas vulnerables, reconociendo la importancia añadida de trabajar con la sociedad en general, para erradicar la tolerancia frente a la explotación sexual y laboral de niñas y mujeres.

Las dos herramientas fundamentales con las que trabajan los/as profesionales de las instituciones para conocer acerca de los problemas y circunstancias a los que se enfrentan las víctimas, son la memoria y el cuerpo.

A través de la memoria las víctimas reconstruyen su historia personal, lo que permite reconocer el itinerario de daños por los han atravesado, incluso antes de llegar a la trata. En muchos casos, es más bien una consecuencia de las situaciones personales y familiares vividas durante la infancia. Sin embargo, conviene advertir que la utilidad de esta herramienta tiene el peligro de generar procesos de *“doble (y múltiple) victimización, al igual que sucede con los sujetos*

víctimas de un delito, cuando son sometidos a los procesos judiciales orientados a reprimirlos o sancionarlos. El diseño del proceso judicial, que busca establecer una “verdad procesal” (Ferrajoli, 1995), necesita “recrear” los hechos enjuiciados, por lo cual tienen que revivir las situaciones que las víctimas han sufrido. Esa “recreación” supone un cierto ensañamiento “bien intencionado”. Este es uno de los riesgos principales al que se enfrentan los profesionales en la atención directa pues, al someter a las víctimas a procesos de rememorización de todo lo vivido y a la publicitación de su vivencia conflictiva, los hechos vividos pasan a formar parte de la memoria colectiva que las puede señalar permanentemente, como víctimas. En ese sentido, Susana Chiaroti advierte:

En el delito de trata de mujeres, suele pasar algo similar a lo que ocurre con los delitos de violencia sexual: la víctima termina siendo la acusada. Este proceso se da en los tribunales de justicia locales a la hora de juzgar delitos como la violación, el estupro o el abuso sexual. El eje de la investigación se desvía del acusado hacia la víctima y continúa con el análisis de la conducta de esta última, sus antecedentes personales, sobre todo en lo relativo a su vida sexual (En CEPAL, 2003:54).

Una tarea impostergable para las instituciones y profesionales implicados en la atención directa es evitar prácticas re-victimizantes y generar estrategias que permitan superar, la sutil culpabilización de las víctimas por la situación vivida, a la vez que sensibilice a las personas implicadas en la lucha contra la trata (policías, jueces, funcionarios de salud, etc.), para que la víctima pueda ingresar en procesos de construcción de reconocimiento, personal y social, con entornos seguros y sanadores, para ella y sus familiares.

Otra de las herramientas principales son los cuerpos de las mujeres y niñas que han padecido condiciones de esclavitud. Los cuerpos de las víctimas hablan por sí mismos, pues la violencia padecida tiene claras expresiones en su físico. Los cuerpos son claramente el lugar de concreción de los abusos recibidos, la mayor parte son cuerpos llevados hasta el extremo. Cuerpos instrumentalizados al servicio de otros, que tienen memoria del sufrimiento y que hablan por sí mismos.

Que esta violencia se concrete en los cuerpos de las mujeres indica que los cuerpos no son territorios neutros, desde ahí se entiende la gran preocupación histórica por controlar el cuerpo de las mujeres. Conocer las situaciones concretas en el tema de trata pasa por conocer la historia de dominación ejercida sobre el cuerpo de cada una de las mujeres y niñas.

Los cuerpos y las memorias de las víctimas recuerdan que las respuestas profesionales no solo deben incorporar los discursos abstractos sobre derechos humanos sino que lo principal es conocer las consecuencias de la aplicación de dichos discursos en las prácticas cotidianas.

Desde la perspectiva crítica de los derechos humanos se pretende romper, con relaciones de causa-efecto que se establecen en algunas prácticas de atención a las víctimas, donde “*explican*” y “*tipifican*” desde una observación externa la conducta de mujeres y niñas. Por el contrario, lo que se propone es un acerca-

miento específico a través de inmersiones que generen una “*comprensión*” más profunda y singular de las situaciones, a través de los cuerpos, la memoria, los nombres, historias personales...

Desde esta propuesta se busca el conocimiento directo y el análisis crítico compartido con las víctimas. Se busca, pues, más la “*veracidad*” que anida en el interior de las personas, que la “*verdad*” ubicada en un inalcanzable mundo platónico. Y para esto se parte del supuesto de que “*lo sabido depende de lo consabido, lo que vemos de lo evidente, el juicio del prejuicio, el conocimiento del previo reconocimiento y la ciencia de la creencia*” (Goma, 2003:43).

En este sentido, resulta imperiosa la necesidad de generar posibilidades de vida digna las mujeres y niñas afectadas, dándoles voz y protagonismo, donde los/as profesionales son acompañantes e intérpretes. El objetivo de la atención a las víctimas será el de devolverles su autonomía, partiendo del derecho de las personas –niñas, jóvenes y mujeres– de tomar sus propias decisiones en asuntos que afectan sus cuerpos y sus condiciones de vida.

5. Conclusiones y retos

Finaliza este recorrido enumerando brevemente algunas conclusiones y retos en la lucha por los derechos humanos de las mujeres y niñas víctimas de trata:

- 1) Visibilizar, en el sentido más literal, hacer visible el problema de la trata, debido al desconocimiento que existe sobre la complejidad del fenómeno y de las razones que hacen que se debe de forma especial en niñas y mujeres. El reto está en realizar análisis geopolíticos que incorporen los factores estructurales que incidan en el fenómeno de la trata, no sólo como un problema criminal sino también, como una consecuencia de los modelos de desarrollo económico globalizados y de violencia y dominación patriarcal.
- 2) De-construir los discursos de derechos humanos normativos y esencialistas que olvidan las realidades concretas de las mujeres y niñas que sufren la trata. El reto queda reflejado en defender los derechos de las víctimas partiendo de sus realidades concretas y reclamando la existencia de políticas públicas que les permitan vivir en entornos seguros y protectores. La aplicación de las medidas legales deberá garantizar el cuidado de las mujeres y las niñas, proponiendo la activación de recursos materiales para alimentación, alojamiento, educación y salud, junto con cuidados y tratamientos psicológicos.
- 3) Dignificar a las mujeres y niñas víctimas de trata a través del trabajo profesional en las instituciones destinadas a la atención directa. El reto consiste en reparar, aliviar el sufrimiento intentar y generar procesos encaminados a potenciar la autonomía evitando actitudes de victimización (que fácil-

mente se pueden deslizar desde visiones y actitudes convencionales) de ahí la emergencia de la reflexión y la alerta permanentes.

- 4) Sensibilizar a la sociedad en general del problema de la trata, facilitando informaciones claras e incidiendo en la corresponsabilidad de la ciudadanía en el consentimiento de esta forma de violencia. El reto está en trabajar para erradicar estereotipos y matrices culturales que permiten y generan que mujeres y niñas vivan en condiciones de esclavitud y de servidumbre sometidas a tratantes y clientes.
- 5) Incluir en las agendas académicas líneas de investigación cualitativas que aborden luz a la complejidad del problema incorporando técnicas e instrumentos que permitan el acercamiento a la realidad concreta y escuchar las voces de las afectadas.

Bibliografía

- Benhabib, Sheila 2006. *El Ser y el Otro en la ética contemporánea*. Barcelona: Gedisa.
- Bobbio, Norberto 1991. *El tiempo de los derechos*. Madrid: Sistema.
- Bourdieu, Pierre 1998. *La dominación masculina*. Barcelona: Anagrama.
- CEPAL 2003. *Derechos humanos y trata de personas en las Américas. Resumen y aspectos destacados de la Conferencia Hemisférica sobre Migración Internacional*. Serie Seminarios y Conferencias, n° 39. Santiago de Chile: Naciones Unidas.
- Cordero, Nuria, Cruz, Pilar y Solorzano, Norman 2012. *Trata de personas, dignidad y derechos humanos*. Sevilla: Arcibel Editores.
- Correa, Paulo 2012. "A Tutela Penal dos Direitos Humanos", *Revista Espaço Acadêmico*, n° 134, pp. 82-88: Universidad Estadual.
- Ferrajoli, Luigi 1995. *Derecho y razón. Teoría del galantismo penal*. Madrid: Trotta.
- García, Sara 2009. "Violencia de género y tráfico de mujeres: la explotación social de las traficadas" en *Documentación Social*, n° 153, *Sociedad civil y nuevos movimientos sociales*. Madrid: Cáritas española.
- Gomá, Javier 2003. *Imitación y experiencia*. Valencia: Pre-Textos.
- Herrera, Joaquín 2005. *Los derechos humanos como productos culturales*. Madrid: Catarata.
- Laporta, Fernando 1987. "Sobre el concepto de de derechos humanos", en *Doxa*, n° 4: Universidad de Alicante, pp. 23-45.
- Naciones Unidas 1989. *Convención de los Derechos del Niño*. Nueva York: Asamblea General de 20 de noviembre de 1989.
- Naciones Unidas 2000. *Protocolo de Palermo. Protocolo para Prevenir, Reprimir y Sancionar la Trata de Personas, especialmente de mujeres y niños, que complementa la Convención de las Naciones Unidas contra la delincuencia organizada transnacional*. Palermo: Naciones Unidas.

- OIM 2006. *La trata de personas. Aspectos básicos*. México: Comisión Interamericana de Mujeres de la Organización de Estados Americanos, Organización Internacional para las Migraciones, Instituto Nacional de Migración, Instituto Nacional de las Mujeres.
- Sánchez, David 2009. “Contra una cultura estática de los derechos humanos”. Disponible en *web*: <http://www.pensamientocritico.info/articulos/otros-autores/213-contr-a-una-cultura-estatica-de-derechos-humanos.html> (Con acceso en 10 Septiembre de 2012).
- Senent, Juan Antonio 2007. *Problemas fundamentales de los derechos humanos desde el horizonte de la praxis*. Valencia: Tirant Lo Blanch
- Talego, Feliz. Florido, David y Sabuco, Assumpta 2012. “Reconsiderando la violencia machista”, en *Revista Andaluza de Antropología*, número 3, *Migraciones en la globalización*, Septiembre 2012, Sevilla: ASANA, pp. 183-207.
- Villota, Paloma 2004. *Globalización y Desigualdad de Género*. Madrid: Síntesis.

LAS MUJERES DE LA TRATA: EL CUERPO HUMILLADO, LA IDENTIDAD VULNERADA. UNA EXPERIENCIA DE TRABAJO EN SEVILLA

María del Mar García Navarro

Directora de Casa de Acogida de Cruz Roja (Sevilla)
[maria02_02@hotmail.com]

1. Introducción

En este texto voy a establecer una relación entre los mecanismos que generan la trata de mujeres para su posterior explotación sexual y prostitución forzada como exponentes máximos de violencia, y las consecuencias que tales vivencias tienen en la estructura cognitiva y afectiva de las víctimas.

Vamos a hacer un acercamiento descriptivo sobre el modo en que se establece la relación entre la violencia extrema, cuando toma la forma de trata, y las fracturas a distintos niveles que tienen su raíz en dichas experiencias vitales. Nos referiremos al daño derivado de la relación entre el abuso forzado del cuerpo y el causado en la identidad de la mujer que lo sufre, así como en algunos de los elementos que conforman el propio soporte cognitivo y emocional de las mujeres víctimas.

Partimos de la evidencia científica aportada por distintos autores según la cuál las experiencias de violencia sistemática cronificadas en el tiempo conllevan un correlato físico y emocional convirtiéndose estos en un factor de riesgo para el desarrollo de trastornos emocionales (Echiburúa y Corral, 1998 y Koss, Koss y Woodruff en Guerrero Gómez y García Martínez, 2008) de los que se derivarán entre otras, vivencias de culpa, vergüenza y sintomatología coherente con diversas categorías ansioso-depresivas (véase, por ejemplo, Echiburúa y Corral, 1998; Montero, 2001). Además, del mismo modo que establece Montero (2001) en el marco teórico que aporta al estudio de las mujeres víctimas de violencia en el contexto de las relaciones afectivas, en un alto porcentaje de mujeres víctimas de trata observamos miedo y alienación al perpetrador como vivencias que conllevan un daño tanto en la capacidad para focalizar la atención hacia la búsqueda de alternativas al itinerario de agresión así como para la reconstrucción personal.

Haciendo referencia a las conclusiones de Romero en el trabajo clínico con mujeres maltratadas (2004:19), vamos a hacer un acercamiento descriptivo a la comprensión del “proceso de deterioro que sufre la mujer sometida a situaciones cronificadas de extrema gravedad, en ocasiones, sin tener conciencia de ello, hasta quedar atrapada sin posibilidad de reaccionar”. Nos referimos a las consecuencias para las mujeres estudiadas de la violencia y del abuso como ex-

perencias que acaban “construyendo un universo cohesionado de pensamientos y sentimientos rígidamente atestiguado sobre principios y presupuestos que se conectan entre sí de manera distorsionada pero potentísima en la construcción de una cadena de la cuál parece imposible librarse” (Malacrea, 2000:25).

Las conclusiones que expondré se desprenden de la intervención directa con mujeres inmigrantes atendidas en el Servicio de Atención Psicológica de Cruz Roja Española en Sevilla dentro del Programa de Inmigrantes y Refugiados y en un Centro de Acogida de la misma Institución en el contexto de un Programa de Ayuda Humanitaria.

2. Contextualización

Desde el punto de vista teórico, situaremos la trata de mujeres con fines de explotación sexual como una de las manifestaciones más cruentas de violencia contra las mujeres, constitutiva de delito tipificado tanto a nivel nacional como en los distintos ordenamientos jurídicos de los países miembros de la UE. Nos referimos a un fenómeno creciente y complejo, exponente máximo de atropello y vulneración de los derechos humanos (Programa Marco de Atención a Víctimas en Situación o Riesgo de Trata, Prostitución y otras formas de Explotación Sexual del Ayuntamiento de Sevilla, 2012; Cordero Ramos, Cruz Zúñiga y Solórzano Alfaro, 2012), que genera una gran preocupación a nivel social y que provoca consecuencias psicoemocionales en distintas áreas de la vida a corto y largo plazo en quienes la sufren.

Si bien la trata de mujeres puede darse dentro de las fronteras de un país, en esta comunicación me centraré en la trata de mujeres inmigrantes. Aunque los fenómenos migratorios responden a motivaciones distintas, podríamos aglutinarlas en torno a la búsqueda de mejora social. Ligado a ese deseo de mejora y a la creciente feminización de las migraciones, lo encontramos como un fenómeno cualitativamente diferente, con unas características bien marcadas, en el que confluyen la falta de oportunidades, la necesidad, la dependencia y la vulnerabilidad en estado extremo así como la explotación por parte de terceros.

Al hacer un acercamiento al fenómeno de la trata, son numerosos los puntos de interés en los que podría profundizar. Siendo todos ellos clarificadores a la hora de entender el abordaje de este problema multicausal, me centraré en la descripción de los mecanismos derivados de las distintas manifestaciones de esta forma de violencia con el objetivo de hacer un acercamiento a la comprensión de las vivencias de las mujeres víctimas y del correlato comportamental, cognitivo y emocional que collevan.

Para ello, empezaré haciendo referencia a Judith Trinquart (2012), quien explica cómo “la prostitución forzada genera los mismos efectos que se derivarían de una violación, lo que lleva a una especie de adormecimiento, de anestesia de las emociones, a un olvido del propio cuerpo [...]. El ejercicio de

la prostitución engendra un conjunto de agresiones contra el esquema corporal”.

Es lo que la autora denomina la “descorporalización”. Por su parte, nos parece clarificadora la aportación de Viñar (1993), quien en su estudio sobre la tortura, identifica como consecuencias derivadas del ataque al cuerpo y la denigración, la pérdida de identidad y la identificación emocional con el “enemigo-torturador” como uno de los elementos clave en la generación de enfermedad mental.

A partir de estas descripciones, en nuestro trabajo con mujeres víctimas de trata, observamos una serie de mecanismos que parecieran conducir al resquebrajamiento de los elementos de apoyo psicoemocional sobre los que se construye la propia identidad, entendiendo por identidad “la visión que uno tiene de sí mismo y de cómo actuar en el mundo” (Pérez Sales, 2006:130) además de un importante daño en la percepción de eficacia (Guerrero Gómez y García Martínez, 2008), en la capacidad de tomar decisiones y en el sentimiento de dignidad.

Las vivencias de coacción y sometimiento junto a la agresión física, sexual y emocional, van a dar lugar a una estructura de funcionamiento psicoemocional con unos mecanismos de defensa y afrontamiento comparables a los que establece Malacrea (2000) en su abordaje del abuso sexual, es decir, “tan disfuncionales como rígidos”, que se interrelacionan para explicar el “proceso de naturalización e invisibilización” de la violencia (Romero Sabater, 2004:19) así como la dificultad de las víctimas para salir de esa espiral¹.

En cuanto a las emociones que aparecen en las mujeres con historias vitales marcadas por las agresiones sistemáticas, constatamos que existe miedo. Pero paradójicamente, también se establecen unos mecanismos de sometimiento que tienen que ver con la culpa (Castilla del Pino, 1968; Pérez Sales, 2006) y la vergüenza como elementos emocionales que favorecen la paralización, la sumisión (Viñar, 1993), la alienación al perpetrador (Montero, 2001) y que conllevan una importante dificultad para delinear y afirmar la propia autonomía (Cancrini y La Rosa, 1996), de tal manera, que sea posible construir un itinerario de vida alternativo al sometimiento, mediante la progresiva toma de decisiones que permitan reconstruir el yo y en definitiva, hacer movimientos en favor de sí misma y no de quien la fustiga.

Desde la observación en mi trabajo diario del sufrimiento que desestructura a quien no lo dota de un marco que le dé coherencia y le permita elaborarlo (Malacrea, 2000; Pérez Sales, 2006) a la vez que de la resistencia y la dificultad para modificar los patrones psicoemocionales y de conducta mencionados, nos surgen una serie de cuestiones que resumimos en dos:

- 1) A diferencia de las mujeres con un itinerario migratorio motivado por un proyecto de mejora social, observamos que las mujeres víctimas de trata parecieran estar blindadas y tener una visión de tubo que les dificulta en

(1) Información extraída de una entrevista publicada en Internet: <http://accionfeminista26n-wordprese.com/2012/03709/entrevista-a-judith-trinquart-metgessa>.

gran medida ser receptivas a las intervenciones psicosociales y mirar hacia otro lugar. Es decir, en nuestro trabajo, encontramos importantes dificultades para estructurar una intervención a base de objetivos sobre los que construir un proyecto migratorio de mejora: ¿qué sucede? ¿Qué ha pasado para que en el momento que llegan a nosotras, las mujeres que traen una historia de violencia, presenten tan asentada resistencia al cambio e incluso llegue a existir un aparente rechazo a las alternativas que se les ofrecen desde los Programas de Inserción Psicosocial?.

- 2) Fruto de la pregunta anterior, nace una nueva cuestión referida a los mecanismos que una vez instaurados, permiten cierto nivel de adaptación y hacen tan difícil el cambio. Quedaría formulada en los siguientes términos: ¿qué elementos cognitivos y afectivos presentan las mujeres víctimas de trata para reestructurar la percepción de sí mismas y del mundo?

2. Población atendida

Mi acercamiento a los mecanismos que genera la trata de mujeres con fines de explotación sexual se ha desarrollado a través del trabajo con mujeres inmigrantes derivadas desde distintas Entidades públicas y privadas al Proyecto de Atención Psicológica a Inmigrantes y Refugiados de Cruz Roja Española en Sevilla así como en un recurso residencial de la misma Institución. El trabajo se ha llevado a cabo entre los años 2006 y 2012 y los instrumentos de investigación con los que lo he desarrollado han sido las entrevistas individuales de psicoterapia, los grupos socioeducativos, la planificación de intervenciones interdisciplinarias y la observación participante.

La mayor parte de estas proceden de una de las grandes rutas de la trata de seres humanos a nivel internacional: Nigeria (principalmente de Edo State, Delta State y Benin City)–Níger–Argelia–Marruecos, permaneciendo casi todas ellas en los campos de Magnahia y Oujda antes de cruzar hasta España. Además, en nuestro trabajo aparecen elementos comunes a los obtenidos en la intervención con mujeres de otras nacionalidades, básicamente, camerunesas, lituanas, ucranianas y brasileñas abordados más adelante.

Los elementos diferenciales en función de las nacionalidades, de la cultura de origen o de las rutas no serán objeto de este estudio.

Normalmente, las mujeres atendidas han sido traficadas para ser tratadas posteriormente con fines de explotación sexual. En el caso de las mujeres subsaharianas, suelen entrar en el territorio nacional por costa en embarcaciones. Las mujeres de otras nacionalidades normalmente entran por vía aérea o son trasladadas por carretera. La mayor parte de ellas debe empezar a pagar una deuda que asumieron con quienes las transportaron hasta Europa, refiriéndonos a cuantías que oscilan entre 10.000 y 50.000 euros en función de las nacionalidades.

3. El itinerario migratorio

Como primera diferenciación conceptual, haremos referencia al hecho de que las mujeres atendidas son en su mayor parte traficadas para su posterior explotación sexual: esto significa que podemos distinguir el hecho de ser traficadas, es decir, cruzar a Europa o a los distintos países en tránsito de manera irregular, como actos que finalizan cuando la persona llega al país de destino, y el hecho de ser tratadas con ese fin (La Trata de Personas con Fines de Explotación Sexual. Accem, 2006:28). Si bien en ambos casos se violan los derechos humanos y civiles de las personas migrantes (Sassen, 2003), existen diferencias significativas entre el tráfico de personas y la trata. A diferencia del primero, la trata no es un acto puntual, sino prolongado en el tiempo (La Trata de Personas con Fines de Explotación Sexual. Accem, 2006:28). Siguiendo la definición del Protocolo de Palermo (2000), nos referimos al proceso de “*captación, el transporte, el traslado, la acogida o la recepción de personas, recurriendo a la amenaza o al uso de la fuerza u otras formas de coacción, al rapto, al fraude, al engaño, al abuso de poder o de una situación de vulnerabilidad o a la concesión o recepción de pagos o beneficios...[...] con fines de explotación...[...] Esa explotación incluirá, como mínimo, la explotación de la prostitución ajena u otras formas de explotación sexual*”.

El objetivo de este proceso, que puede llegar a ser de años, va a ser “*obtener el consentimiento de una persona que tenga autoridad sobre otra, con fines de explotación*” (Protocolo de Palermo, 2000), es decir, sellar una supuesta conformidad.

¿En qué se va a convertir pues, ese itinerario de explotación? ¿Cómo lo viven las mujeres? Tomamos las palabras de una de ellas, nacional de un país del África subsahariana, quien se refirió al trayecto migratorio como un camino traumático en sí mismo: M.* (2012) relata su estancia en el campo de Oujda (Marruecos) durante varios meses y cuenta cómo las mujeres que pasan por ese lugar “*sufren abusos, muchos abortos y agresiones de todo tipo*”, [...] “*las violan y las amenazan si no hacen lo que les dicen, las golpean. Allí, si hablas cuando no tienes que hablar, te cortan la lengua, si escuchas lo que no debes, te cortan la oreja, y si ves algo que no debes ver, te arrancan los ojos. Por eso yo soy ciega de un ojo [...]*”.

El relato de esta mujer de otras nos va a permitir entender que el itinerario migratorio de las víctimas de trata va a consistir en el “sufrimiento de una persona que progresivamente se va a ir deslizando de la agresión a la más desoladora experiencia de desamparo” (Viñar, 1993:39) y no va a tener nada en común con el objetivo de mejora socio-económica de las migrantes que buscan una vida mejor para ellas y sus familias.

Igual que M^{2.}, prácticamente todas las mujeres entrevistadas definen el viaje a España con respuestas tales como “*tiempo de sufrimiento*”, como “*un*

(2) Se ha modificado la letra por la empieza el nombre de las mujeres cuyo relato aparece para preservar su anonimato.

camino indeseable”, que “*en ningún caso repetirían*”. Al preguntarles si tienen algún buen recuerdo de la experiencia, apenas un 1% de las usuarias atendidas señala tener algún buen recuerdo del mismo. Las mujeres, en su mayor parte, aluden a que en “*el camino no hay amigos*”, y explican que “*cruzar África y permanecer en Marruecos no es un lugar para hacer amigos sino todo lo contrario*”. Tras realizar un itinerario de intervención, un alto porcentaje de mujeres verbalizan haber sufrido algún tipo de agresión durante el trayecto migratorio y haber abortado durante el itinerario sin control médico. Normalmente explican que alguien ha pagado para que ellas puedan cruzar el Estrecho pero que desconocen cómo se ha hecho la transacción. Casi el 100% señalan que no tuvieron otra opción que salir de su país ya que allí no había opciones para vivir. Es significativo el alto porcentaje de mujeres que utiliza la palabra “ayuda” para explicar que alguien les facilitó el viaje a España a cambio del pago de una cuantía de dinero mediante el posterior ejercicio de la prostitución. Es decir, no se sienten compradas.

Basándonos en la información obtenida en las entrevistas realizadas con nuestras usuarias, constatamos que para un alto porcentaje de estas mujeres, el itinerario migratorio en realidad se va a convertir en un camino para la coacción y las distintas manifestaciones de la violencia ejercida de manera brutal. El objetivo será anular la voluntad de la mujer con el fin último de conseguir su aceptación para ser explotada, obteniéndose lo que el lenguaje jurídico denomina un consentimiento viciado (Código Civil Español actualizado) es decir, obtenido de manera forzada e intimidatoria.

El relato de la experiencia de L.* (2006) de 24 años de edad, nacional de un país africano, recoge con contundencia lo que el itinerario significa para ellas: “*ese camino convierte a las mujeres en una mercancía dentro del mercado del sexo*”. Las víctimas de trata van a ir sufriendo un progresivo camino de agresiones a distintos niveles que las van a ir colocando en una situación de vulnerabilidad y de desamparo emocional que conllevará “una cadena de procesos psicológicos” (Montero, 2001:6) en la que parece ir desapareciendo la propia tierra de debajo de los pies, es decir, da lugar a la progresiva destrucción de los mecanismos de sostenimiento y los movimientos de autoapoyo “sanos y funcionales, los cuales se van a ir desdibujando, a favor de una parálisis cognitiva y emocional” (Malacrea, 2000:116).

Recogemos las aportaciones de Viñar (1989) y Pérez Sales (2006) en relación al fin de la tortura, para explicar cómo el itinerario de violencia del modo que la sufren nuestras usuarias, conducirá a un determinado grupo de ellas “a la destrucción de su identidad para asumir la identidad de quien ejerce la violencia contra ellas” (Viñar en Pérez Sales, 2006:131), en la que “la sumisión y la culpa sustituyen la capacidad de resistencia y autoafirmación” (Pérez Sales, 2006:131) lesionando las posibilidades de individuación (Cancrini y La Rosa, 1981) el sentimiento de autocontrol y la capacidad para intervenir en la propia vida.

4. Factores que favorecen la trata de personas mujeres

Hay una serie de factores que tiene en común nuestra población diana referidos al contexto socio-cultural de procedencia, al deseo de mejora así como a un sueño migratorio sin recursos (Fernández Garrido, 2012:117) que da lugar a historias vitales compartidas y a itinerarios de vida similares.

Esto no significa que nos circunscribamos a un perfil aplicable a todas las mujeres víctimas de trata. De hecho, cada mujer significa e interpreta de un modo diferencial su propia historia, afronta las experiencias con estrategias distintas y tiene mayores o menores niveles de resiliencia. Nos referiremos a diversos perfiles (Fernández Garrido, 2012:117) con una serie de elementos comunes que hacen posible que la trata como fenómeno ocurra. Estos son:

- En primer lugar, la trata llega a ser posible debido a la situación de vulnerabilidad de la que parten las víctimas desde el lugar de origen: económica, en cuanto a las redes de apoyo efectivas, respecto al nivel de formación (encontramos mujeres con muy poca formación, normalmente no saben leer ni escribir y han abandonado la educación primaria en los primeros años de escuela, por lo tanto, difícilmente encontramos mujeres que hayan finalizado la Educación Secundaria). Estas circunstancias van a dar paso a unas relaciones entre ellas y los tratantes que se convierten en un campo de cultivo para el abuso de poder por parte de estos de estos últimos.
- En segundo lugar, al no contar con sistemas de apoyo socio-económicos, las mujeres víctimas de trata son dependientes de otras personas para sobrevivir en el país de origen, en el trayecto migratorio y en el país al que llegan. Desconocen el idioma del país de acogida y quienes las han transportado manejan el dinero por ellas. Además, en la mayor parte de los casos los tratantes les retiran su documentación, utilizando esta estrategia para fortalecer los lazos de dependencia y miedo.
- Otro elemento consiste en que normalmente las mujeres proceden de contextos sociales muy deteriorados, sin que existan instituciones que amparen y protejan. Se trata, por el contrario, de sociedades en las que la discriminación y la desigualdad está favorecida por una construcción social de los roles de sexo-género (Amorós y De Miguel, 2005:15) asociados al hecho de ser mujer que legitima la violación sistemática de los derechos humanos.
- En cuanto a la influencia de la familia, va a ser clave a la hora de explicar la permanencia de las mujeres en la red. Cuando hablamos de trata no siempre vamos a hacer referencia a grandes redes. En muchas ocasiones nos referimos a pequeños grupos en los que está involucrada la familia de origen, las personas cercanas a esta o las propias parejas. Los sistemas familiares y culturales de referencia ejercerán el control de las mujeres mediante “mandatos de género” (Romero, 2004:19) e introyectos que van a generar una identificación psicológica a partir de la que estas elaborarán una identidad acerca de sí mismas y de los comportamientos y actitudes que entienden las

definen. En este sentido, las mujeres parecieran comportarse conforme a un guión (Berne, 1973) previamente establecido que reproduce el fenómeno de la desigualdad y la violencia y cuyo argumentario legitima el abuso mediante una construcción social e individual según la cuál, se sobreentiende que éstas pudieran estar disponibles para ser utilizadas en beneficio de otros.

- Estos roles y constructos se afianzan en la existencia de lealtades (Boszormeny-Nagi y M. Spark, 1983) y fidelidad a los mandatos familiares y culturales. Dicha lealtad, invisible, sutil, a la vez que dotada de un arraigado sentido de obligación hacia el grupo de pertenencia, será un elemento efectivo, según el cuál, la mujer apenas puede permitirse pensar en la posibilidad de hacer algo contrario a aquello para lo que se la ha destinada, interpretando como traición cualquier intento de elegir, valorar o decidir por sí misma. En nuestro trabajo de intervención directa, llama la atención el seguimiento, la obediencia y el adiestramiento del sistema de creencias, la falta de plasticidad conductual, la resistencia al cambio y la dificultad para hacer movimientos de separación respecto al grupo de referencia y para llevar a cabo un proceso de diferenciación de la familia de origen así como de metaobservación de la propia dinámica vital.
- En las entrevistas individuales hallamos que en un alto porcentaje de casos las mujeres proceden de situaciones de violencia estructural. Normalmente forman parte de una estructura socio-familiar y de pareja en la que existen valores, creencias y mecanismos sexistas que normalizan y legitiman la violencia, de tal forma, que encontramos un hilo conductor que tiene que ver no sólo con las distintas formas de violencia sufrida a lo largo de la vida, sino con el impacto en la misma. Un alto porcentaje de las mujeres entrevistadas habla de experiencias de violencia y abusos previas al viaje, de malos tratos y violencia sexual en la esfera de la pareja antes y durante el tiempo de la prostitución. También aluden a relaciones familiares en las que los hombres ejercían violencia hacia la figura materna o hacia ellas mismas y si bien manifiestan un rechazo verbal hacia las agresiones por parte de sus parejas, un elevado número de ellas reitera relaciones afectivas en las que se perpetúa la violencia.
- Por último, a las dinámicas descritas con respecto al control psicoemocional, hemos de añadir el control por parte de los tratantes a través de la imposición de una deuda con la que ellas o su familia se comprometieron, el control/aturdimiento a través de permanentes llamadas de teléfono, el control de los embarazos y abortos y la cosificación de los hijos utilizados como moneda de cambio.

5. El impacto de la experiencia de la trata

Las vivencias anteriormente descritas no van a tener las mismas consecuencias en todas las personas que pasan por este tipo de situaciones.

El impacto de la experiencia variará dependiendo de aspectos tales como:

- Factores asociados a los hechos objetivos: características de las circunstancias asociadas a la prostitución y la trata (frecuencia, duración en el tiempo, severidad, repetitividad, deudas que pagar, distancia entre la ocurrencia de los hechos y el relato de estos en un contexto terapéutico, responsabilidad contraída con la familia de origen).
- Factores ligados a la influencia de rituales o prácticas utilizadas para el control, como por ejemplo el vudú.
- Factores asociados a la vinculación afectiva con las personas que introducen a la mujer en la red: Si es un familiar o la pareja quien induce, abusa o fuerza o por el contrario, se trata de una persona desconocida, las consecuencias no serán las mismas. Cuando el abuso se da por parte de alguien que debería ser una figura de protección, la lealtad es mucho más difícil de romper y el daño psicológico mayor.
- Factores socio-culturales e interculturales
- Factores asociados a la víctima: personalidad, estrategias de afrontamiento, resiliencia, temperamento, autoconcepto, autoestima, vulnerabilidad percibida, respuesta al estrés, estilo cognitivo, capacidad para cuestionarse, capacidad de *insight*.
- Recursos de apoyo con los que cuenta la mujer: conocimiento de los recursos sociales y especialmente comprensión de los mismos, apoyo familiar, apoyo social.

6. Mecanismos psicoemocionales que generan las vivencias de violencia en las mujeres tratadas

En función del momento vital en el que trabajemos con estas mujeres vamos a ser testigos de conductas coherentes con distintos niveles de daño que van a interactuar con las posibilidades reales y sentidas para hacer cambios en la propia vida. Sin olvidar la idiosincrasia de cada mujer atendida y el modo en que se entrecruzan los factores anteriormente señalados, en el trabajo con mujeres de origen subsahariano que han sufrido el delito de trata observamos una especie de obediencia ciega en la que pareciera que la mujer no fuera capaz sino de mirar a través de los ojos de sus tratantes. En ese sentido, el itinerario de violencia lleva a una vivencia en la que la mujer va a ir siendo despojada “de la constelación identificatoria que la constituye como sujeto” (Viñar, 1993:49). Ello la abocará a la incapacidad para enfrentarse a quien la agrede sistemáticamente y a la dificultad para buscar una salida sana a la propia vida. Junto a los mecanismos de adaptación al trauma que desarrolla Montero (2001) en sus estudios sobre mujeres víctimas de violencia en el ámbito de la pareja, asistimos “al desarrollo de un vínculo interpersonal de protección entre la mujer víctima y el hombre agresor” (Montero, 2001:9) cuya función será permitirle continuar

en la dinámica de la aniquilación al tiempo que desestabilizar los mecanismos que conforman la coherencia y el soporte emocional.

Como consecuencia de lo anterior, se irá alimentando un estrangulamiento entre las lealtades a las que la mujer tratada siente que debe responder: por una parte, la salvaguarda del mandato familiar y como contrapunto, el hecho de situarse a favor de sí misma. Las mujeres deben elegir, y estas elecciones, entre sus padres y ella misma, entre sus padres y sus hijos o entre los hijos que permanecen con ella y los que quedaron en el país de origen, la sitúan en un lugar de fragmentación psicoemocional.

La dificultad para intervenir en la propia vida queda explicada por Montero (2001) en su abordaje de la Adaptación Paradójica a la Violencia como uno de los síndromes más potentes observados en mujeres víctimas de violencia doméstica. Este nos permite entender la desestabilización, el sometimiento, la obediencia y la justificación de quien las violenta (Montero, 2001). Igualmente hemos de hacer referencia a las “devastadoras consecuencias de las agresiones y los abusos al cuerpo cuando este queda sometido al poder y al dominio de otros” (Enriquez en Buzzatti y Salvo, 2001:28). En el relato de C*, nacional de un país de la Europa del Este (2007), con una historia de maltratado desde la niñez, se identifica el mecanismo de justificación de los perpetradores que la mantenían encerrada en un prostíbulo y cómo ella dirige la agresión hacia sí misma: “...Cuando trabajaba en el prostíbulo, me sentía como si fuera mi casa. Los dueños me cuidaban mejor que mi propia familia, para mí ellos eran como mi familia, no quería irme de allí, incluso cuando me ponía enferma me acompañaban al médico. Fue después cuando empecé a sentirme mal, cuando no podía salir de allí y me obligaban a mantener relaciones sexuales con muchos hombres cada día. Tenía que consumir cocaína con ellos. Aunque yo no quisiera tenía que hacerles consumir y beber. Yo también tenía que hacerlo con todos los que quisieran. Eso no me gustaba. Empecé a sentir asco de todo, me daba asco la cocaína, también me daba asco de mí misma, de mi cuerpo...[...]. Pero es que ellos me habían tratado muy bien, por eso yo no los denuncié. Yo no quiero que les pase nada malo, eran buenas personas, se preocupaban por mí...”

La “adaptación al abuso” (Malacrea, 2000:45), actúa como trampa psicoemocional que pareciera permitirle permanecer en él, va a ir reforzando el daño en el “acceso a imágenes positivas de la mujer [...] así como de su propia capacidad” (Kamsler, 1996:15) lo que a su vez va a reforzar la progresiva “incapacidad en la víctima para actuar eficazmente en la modificación de su entorno” (Montero, 2001).

En el trabajo cotidiano con víctimas observamos aspectos diferenciales entre las mujeres que tienen la capacidad de separarse de la red y aquellas que permanecen en la misma. Como primer elemento para iniciar el camino de individuación señalaremos la capacidad de cuestionar la propia vida y adquirir una mirada crítica que les permita hacer un proceso de diferenciación del grupo de referencia. En las mujeres que permanecen en la red, observamos una

fractura en la percepción de sí mismas y de su realidad que impide que este movimiento psicológico se lleve a cabo.

La violencia en forma de trata genera además, un atroz enmudecimiento en quien la sufre. Estas mujeres traen consigo un dolor silenciado obligatoriamente y no siempre digerido, que da lugar a mecanismos de afrontamiento y estructuras psicoemocionales patológicas en sí mismas. Estas se explican entendiendo que la vejación lleva a la escisión de sí misma y en última instancia, a la quiebra de los elementos sobre los que se construyen el reconocimiento y el discernimiento de las propias emociones, además de una merma en la capacidad para valorar, generar alternativas y elegir el propio proyecto de vida y las circunstancias que lo enmarcan.

Los elementos psicoemocionales que hemos ido identificando son clave a la hora de desarrollar un itinerario terapéutico. Para ello vamos a tener en cuenta que bajo el estado que generan las vivencias anteriormente descritas, a las mujeres les resulta difícil empezar a mirar hacia la propia historia, hacer un relato personal y abrir una puerta de entrada a la intervención por varias razones: se han puesto en marcha mecanismos de supervivencia que si bien permiten permanecer en el horror, también refuerzan el yo quebrantado (Shapiro, en Kamsler, 1996).

7. Sintomatología

La estructura cognitiva, emocional y comportamental de la mujer trata-se articula sobre distintos pilares. Basándonos en las aportaciones de Echeburúa y De Corral (1998), Montero (2001), Pérez Sales (2006) y Romero Sabater (2004) para nuestro objeto de estudio, señalamos por predominantes los siguientes: baja autoestima, sentimiento de culpa como elemento paralizante e incompatible con el hecho de llevar a cabo actuaciones a favor de sí misma, vergüenza, miedo, sentimiento de incontrolabilidad de la propia vida y dependencia emocional. También se observa difusión de la identidad y aturdimiento.

En cuanto a los síndromes, por la brevedad de este espacio nos limitaremos a hacer una descripción muy breve de los más significativos en nuestra práctica profesional:

- Conductas coherentes con el *Síndrome de Estocolmo*: Este nos va a ayudar a entender por qué es tan difícil que las mujeres tomen la ayuda. Aparece en contextos de violencia extrema, aislamiento y sometimiento de los que no es posible escapar. Las conductas más identificativas son las de apoyo y adhesión a los agresores. Es una estrategia de afrontamiento del miedo que maximiza lo positivo del agresor y minimiza lo negativo. Encontramos como emociones principales culpa, miedo y dependencia.
- Comportamientos coherentes con el *Síndrome de Adaptación Paradójica a la Violencia*. Siguiendo a Montero (2001), consiste en una adaptación a la violencia en la que la mujer está desidentificada de sí misma y crea un

“vínculo de identificación y protección” con quien la maltrata sistemáticamente como mecanismo de adaptación de la situación de violencia.

Respecto a la sintomatología que presentan las mujeres, haremos una somera reseña de aquella que ha sido objeto de nuestra intervención con más frecuencia:

Lo primero que llama la atención en las entrevistas de valoración es la dificultad para establecer un hilo conductor en el relato de la historia personal que traen las mujeres. Se observan incoherencias, pobreza de los discursos, ritmos irregulares en la narración de los hechos, contradicciones, falta de conexión y “olvidos”. Como parte de esa dificultad, en ocasiones aparece en las mujeres amnesia disociativa, es decir, un estado en el que pueden desarrollar el relato de una vida que no se corresponde con la suya. Si bien esta amnesia le va a permitir alejarse de una realidad dolorosa, le va a dificultar estar en contacto con su propia realidad y con las necesidades y demandas de la misma.

- Baja autoestima y dependencia emocional. Observamos estructuras psicoemocionales en las que la reestructuración cognitiva, la generación de alternativas y la subsiguiente modificación de conducta coherente con la toma de conciencia están minimizadas.
- En los casos más graves el dolor puede llegar a tomar forma de psicosis, delirios y trastornos paranoides, así como ideas de persecución y/o desconfianza extrema que pueden requerir además ayuda farmacológica.
- Sintomatología coherente con los trastornos de ansiedad, labilidad afectiva, desbordamiento emocional y falta de autocontrol conductual, cognitivo y fisiológico.
- Trastorno por Estrés Postraumático.
- Sintomatología depresiva y conductas tipo Indefensión Aprendida (Seligman, 1967).
- Trastornos psicósomáticos
- Conductas autolesivas.
- Como mecanismos de defensa, observamos con especial evidencia la negación de la realidad (Malacrea, 2000:94). Es un mecanismo en sí mismo para poder sobrevivir ante la imposibilidad de encontrar una salida a la propia vida. Junto a los elementos socioeducativos, culturales y de normalización de la violencia, la negación es una de las razones por las que observamos que un alto porcentaje de las mujeres atendidas no se identifican como víctimas de trata.

8. El camino de reconstrucción personal. Reflexiones personales

En la intervención con mujeres víctimas de violencia en un contexto de trata y prostitución forzada, partimos de una pregunta: *“¿qué hacer para que las personas con las que intervengo no tengan un sufrimiento añadido? ¿Cómo hacer para ayudar a restaurar el equilibrio?”*.

La historia de dolor y de progresiva destrucción de las mujeres con las que trabajamos hace especialmente difícil nuestra intervención.

Uno de los aspectos clave a la hora de planificar el proceso terapéutico es el momento vital en el que trabajamos con ellas. Nos referimos a que intervenir con mujeres recién llegadas al territorio nacional, con un largo itinerario de violencia, con una deuda que pagar y sin más referencias que la red que las ha transportado, será mucho más difícil que planificar que una intervención con una mujer con cierta comprensión de la sociedad de acogida, sin deuda y con algunos referentes fuera del entorno de la red.

En ocasiones, planificamos un abordaje directivo, en otras desarrollaremos una metodología indirecta que nos permita tener acceso a la comprensión de las vivencias de nuestras usuarias mediante la proyección que hacen en otras personas a través de su relato.

En nuestra estrategia de intervención terapéutica, trabajamos con objetivos pequeños y alcanzables que implican hacer un itinerario de acompañamiento, es decir, entender la intervención como un trabajo procesual en el que será necesario estar en el silencio de quien no entiende lo que ha sucedido, permanecer en la información angustiante, acompañar la no disponibilidad, respetar si no hay entrada, situarnos junto a la persona cuando se encuentra en el límite y aceptar hasta dónde quiere o puede llegar cada usuaria atendida.

El relato de la historia personal va a aparecer de manera discontinua, poco a poco y no como información que la mujer nos facilite de manera ordenada. Nuestra ayuda consiste en facilitar elementos de apoyo. A la vez, en reconvertir la experiencia para que la mujer pueda fortalecerse desde las emociones generadas al tomar conciencia, dar voz, ponerle nombre y reconocerse en el abuso, la manipulación, la agresión y la indefensión.

Nuestro trabajo se desarrolla mediante la planificación de intervenciones coordinadas e interdisciplinarias, basándonos en una psicoterapia de corte cognitivo-conductual y empleando técnicas que faciliten la expresión emocional dentro del contexto terapéutico como entorno seguro. Además, intervenimos a través de la narrativa de las mujeres con la finalidad de facilitar una comprensión de sí mismas y una elaboración alternativa de su historia y de su trayectoria vital.

La intervención terapéutica va dirigida a reconstruir el sentimiento de dignidad de la propia vida y del cuerpo y la autoestima, así como a conectar con su identidad y a ubicarse como parte de todo aquello que define su particular realidad dentro de los marcos de referencia en los que se reconoce.

Trabajamos la mirada de la mujer hacia sí misma, sus emociones y el tipo de relación que establece con el entorno. Entendemos el espacio terapéutico como un lugar para establecer un hilo conductor entre los hechos que conforman la vida así como para establecer puntos de unión que den coherencia y comprensión a los mismos. También para que cada mujer pueda tomar contacto con las estructuras resilientes y sanas de sí misma desde las que reconstruirse

apoyándose en sus recursos y fortalezas y pueda, de hecho, elaborar su propio proceso de mejora.

La idea que describe nuestra intervención es que sea entendida como un espacio para confrontar a la vez que acompañar a una persona desde una situación en la que apenas tiene nada a otro donde le sea posible desarrollar lo que es. La finalidad es mostrar cómo ir canalizando los recursos personales a la vez que marcar un punto de partida desde el cuál desarrollar un itinerario en el que cada mujer debe de ser capaz de convertirse en protagonista de su propio proceso de recuperación. Entendida así, la intervención es una guía para el reencuentro personal, para elaborar el dolor que interrumpe la vida en el aquí y el ahora, para entender y estructurar lo que ha sucedido. También es un camino para tomar conciencia y elegir desde la propia responsabilidad dándose permiso para volver a ponerse en pie.

Bibliografía

- Amorós, C. y De Miguel, A. 2005. *Teoría feminista: de la Ilustración a la globalización*. Minerva Editores.
- Botella Arbona, C. 1991. *Terapia Cognitivoestructural: el modelo de Guidano y Liotti*. En Manual de Técnicas de modificación de conducta. Vicente Caballo (comp.). Siglo XXI de España Editores, S.A.
- Buzzatti G. y Salvo A. 2001. *El cuerpo-palabra de las mujeres. Los vínculos ocultos entre el cuerpo y los afectos*. Feminismos.
- Cancrini L. y La Rosa C. 1996. *La caja de pandora. Manual de psiquiatría y psicopatología*. Editorial Paidós.
- Cordero Ramos, N., Cruz Zúñiga, P. y Solórzano Alfaro, N. 2012. *Trata de personas, dignidad y derechos humanos*. Arcibel Edirores.
- Corsi, J., Sotés, Dohmen, M. L., Sotés, M. Á., Bonino M, Luis. 1995. *Violencia masculina en la pareja. Un aproximación al diagnóstico y a los modelos de intervención*. Editorial Paidós.
- Durrant M. y White C. (comps.) 1996. *Terapia del abuso sexual*. Editorial Gedisa.
- Echeburúa E. y De Corral, P. 1998. *Manual de Violencia familiar*. Siglo XXI Editores.
- Echeburúa, E., Corral P., Sarasua, B., Zubizarreta, I. 1996. *Tratamiento cognitivo-conductual de trastorno de estrés postraumático en víctimas de maltrato doméstico: un estudio piloto*. Análisis y Modificación de Conducta, 22: 627-654.
- Guerreo Gómez, R. y García Martínez, J. 2008. *Ensayo clínico de la eficacia de la terapia constructivista-sistémica en casos de violencia de contra las mujeres*. Apuntes de Psicología. Vol. 26: 269-280. Colegio Oficial de Psicólogos de Andalucía Occidental y Universidad de Sevilla.
- Kleinke L., Chris 1995. *Principios comunes en psicoterapia*. Desclée de Brouwer. Biblioteca de Psicología.

- Madanes C., James P. y Dinah S. 1997. *Violencia Masculina*. Granica.
- Malacrea, M. 2000. *Trauma y Reparación. El tratamiento del abuso sexual en la infancia*. Paidós Terapia Familiar.
- Montero Gómez, A. 2001. *Síndrome de Adaptación paradójica a la violencia. Una propuesta teórica*. Clínica y Salud. Vol. 12, nº 1: 371-397.
- Pérez Sales P. 2006. *Trauma, culpa, duelo. Hacia una psicoterapia integradora*. Desclée de Brouwer. Biblioteca de Psicología.
- Programa Marco de Atención Integral a Víctimas en situación o riesgo de trata, prostitución y otras formas de explotación sexual* 2012. Ayuntamiento de Sevilla.
- Romero, I. 2004. *Desvelar la violencia: Una intervención para la prevención y el cambio*. Papeles del Psicólogo. Nº 88:19-25.
- La trata de personas con fines de explotación laboral. Un estudio aproximado a la realidad de España* 2008 Accem.
- Sassen, S. 2003. *Contrageografías de la globalización. Género y ciudadanía en los circuitos transfronterizos*. Editorial traficante de sueños, mapas.
- Trinquart, J. 2012. Entrevista en: <http://accionfeminista26nwordprese.com/2012/03709/entrevista-a-judith-trinquart-metgessa/>.
- Viñar, M. 1993. *Fracturas de la memoria*. Ediciones Trilce.

LA(S) MASCULINIDAD(ES) EN LA COMERCIALIZACIÓN DEL DESEO: LOS TABLE-DANCE

José Antonio T. Aguirre Ríos

Universidad Pablo de Olavide
[jantonio_aguirre@hotmail.com]

1. Introducción

Entramos a aquel sitio donde las mujeres bailan y se desnudan. Dentro podrás encontrarte con otros hombres –alguna mujer puede haber–, conocidos o anónimos, que también fueron como tú a ver el show. Las chicas bailan sobre una pista que habitualmente está en el centro del local –para que podamos verlas–, aunque puede haber otras pistas también. Decorado con luces de neón, a media luz las chicas bailan y desfilan como si estuvieran en una pasarela de moda. Realizan movimientos sensuales y las más “pros” acrobacias gimnásticas de manera erótica. Lo hacen al ritmo de una música que suelen escoger de acuerdo a su atuendo. Cada una evoca una imagen: la femme fatale, la chica dulce, la dominatriz, la exuberante, la lolita, la mujer madura. Emulando una fantasía y ciertos estereotipos, el show se carga de erotismo.

Puedes platicar, reír, o quedarte completamente mudo mientras miras a la bailarina que se quita la ropa. Pedirás una cerveza o alguna copa, si tienes más dinero alguna botella de ron, whisky o tequila. En estos sitios se realizan celebraciones de despedidas de soltero o de mayoría de edad, se hacen acuerdos, se cierran negocios y tratos, se acude a disfrutar de la soltería –o de la ausencia de ella–, se va a “mitigar” problemas del corazón, o simplemente se va por placer: porque se quiere y puede.

Alguna chica te mirará y se sentará contigo. Te pedirá que le invites un trago, si tienes dinero lo harás y se quedará platicando mientras te acaricia y tú juegas a seducirla. Si no lo tienes se irá. Si lo deseas, puedes pedirte un privado en una habitación a solas, con la que más te gusta o la que está disponible. En este espacio te bailará y simulará un acto sexual lo que “dura una canción”, aunque siempre es menos tiempo. Ella se podrá quitar alguna prenda si le apetece, pero tú no.

Si tienes más dinero, y la chica lo decide, puedes pagar por tener sexo dentro del local. Los costos varían de acuerdo al tipo de servicio. Si en el table no te “dejan” tener sexo, pero le caíste bien y confía en ti, se podrán ir a algún motel cercano acordando precio, servicio y tiempo. En un ritual donde hay un cadenero, meseros, meseras, cuidadores, mujeres que bailan y se desnudan y clientes que desean y fantasean, si entramos como hombres, ¿como qué salimos?...

El siguiente capítulo hace referencia a la construcción de las masculinidades en un grupo de varones que se relacionan en espacios donde se comercia con el sexo: los *table-dance*¹. Concretamente en las formas en que se establecen las identidades de género en varones, a partir de contextos específicos de interacción en los que es necesario resaltar “la masculinidad”. La propuesta enfatiza la forma en que los varones hacen uso de sus cuerpos y de los cuerpos de las mujeres en relaciones sexuales pagadas –que puede incluir: mirarlas desnudarse, caricias, tocamientos, o lo que habitualmente se entiende como “sexo”–. Y cómo lo anterior implica adentrarse en la construcción cultural de las masculinidades, así como la forma en que se viven ciertos elementos de la sexualidad masculina en escenarios de servicios sexuales. La información forma parte de un diseño de proyecto de investigación (que lleva el mismo nombre) propuesto para la ciudad de Playa del Carmen, México.

Las concepciones tradicionales sobre el cuerpo y el comercio sexual han “homologado” de manera casi automática los términos de trata de personas, prostitución, trabajo sexual, sexo servicio, etc. bajo una misma categoría. Colocando a las actrices y actores de estas prácticas en una relación de violencia simbólica de un sistema que así les estructura. Así cualquier práctica de comercio del sexo se entiende como forma de violencia de género, de reproducción de discursos patriarcales y de deificación de una *masculinidad hegemónica*. Si bien en los escenarios de prostitución femenina es común encontrar formas de violencia simbólica, física y psicológica de los hombres hacia las mujeres, reducir toda actividad sexual pagada a un acto que obedece a lógicas de dominación y desvalorización de la mujer no contempla los matices que pueden existir. No es lo mismo hablar de la venta de una relación sexual que de la explotación de un cuerpo por terceros. Hablar del comercio sexual como realidad homogénea es complicado.

En esta misma línea, sería riesgoso leer a los clientes bajo una idea universalizante de masculinidad dominadora, violenta y represora. Colocar a los hombres que acuden con mujeres que se dedican al comercio del sexo en una categoría de “victimarios”, implica el riesgo, entre otros, de silenciar las muchas formas de ser –y hacerse– hombre. Así como la significación que dan estos varones a sus discursos y prácticas. Entendiendo que las “realidades clientelares masculinas” pueden ser tan diversas, como lo son las masculinidades.

(1) Por *table-dance* –denominación utilizada en México– se entenderá al tipo de centro nocturno donde bailan las teiboleras sobre una pista mientras realizan espectáculos, bailes y/o acrobacias con contenido erótico (antes existió una variante de estos denominada *cabarets*, donde usualmente se bailaba con las chicas, se bebían copas, platicaba y se podía tener sexo también). A estos espacios acuden principalmente varones –aunque también, pero en menor número, mujeres– a mirar el show. Los tables pueden ser de diversas categorías: baja, media, alta. De ello dependerá el nivel socioeconómico, muchas veces cultural y educativo de los clientes que acudan. En España al *table-dance* se le conoce como *barra americana*.

2. ¿Masculinidad es, o Masculinidades?: Hacerse hombre

El concepto de *identidades* sirve para referirse y aludir a una conceptualización teórica de lo que significa ser hombre, mujer, masculino, femenino: lo que se piensa, se cree y se internaliza. No es una categoría estática, de serlo se corre el riesgo de excluir otros principios dinámicos. Por ello, al hablar de *masculinidad* se puede interpretar de la manera tradicional como un conjunto de cualidades asociadas con la forma de un cuerpo.

Las representaciones sociales se encuentran condicionadas por la idea de que la norma nace de los cuerpos. A partir de estos se construyen los géneros. Si son dos cuerpos, diferentes y complementarios a un tiempo, serán dos géneros y una sexualidad dominante que se sustenta –a su vez– en condicionantes biológicos. Esta visión, termina dictando los principios de la heterorrealidad que ha influido notablemente en el pensamiento científico y ha reproducido un modelo dicotómico (Sabucco & Valcuende, 2003). Sin embargo, el cuerpo nunca está fuera de la historia, ni la historia libre de la presencia del cuerpo. Las dicotomías tradicionales subyacen a los enfoques reduccionistas. Y para lograr liberarlo es necesario reconstruirlas desde un relato más complejo entre aspectos corporales y sociales (Burin, 2000). La masculinidad no es ahistórica o atemporal. Ha variado con los tiempos, el contexto social, las costumbres, la memoria social, la economía y la conveniencia histórica que lo definen dentro de un grupo social determinado. La noción de naturaleza biológica, nos sirve como referente mítico a las construcciones culturales que buscan legitimar las posiciones de hombres con respecto a mujeres.

La masculinidad, que es una de las múltiples formas que adopta el género, permite a la mayoría de varones construirse social y personalmente (Guasch, 2003). Es un discurso impregnado en estructuras sociales, en escenarios y prácticas de interacción social, es decir, en los propios sujetos humanos. En este sentido, se hace necesario hablar de masculinidades, ya que existen muchas formas en las cuales los varones han accedido a la masculinidad en distintas culturas y períodos históricos:

Masculinidad es la parte pública de la persona que demuestra tener genitales fálicos y es denominado y reconocido como patriarca. Una parte pública que encubre la diversidad en una misma época y contexto social, que se manifiesta de forma diversa en otros contextos culturales (Iturra, 2003:46).

La búsqueda de una masculinidad buena, puede ser tan mítica como la tarea de esencializar la identidad masculina. Ambas labores pueden caer en un abismo de paradigmas que busquen constantemente normalizarse o legitimarse como si de dar derechos y obligaciones se tratase, lo que podría ser el resto de un patriarcado lesivo tanto para mujeres como para hombres: “*El nuevo varón no puede ser de un modo, sino de mil modos, como la nueva mujer*” (Marques, 2003: 205). ¿Cómo son los hombres consumidores y clientes del sexo servicio?,

¿son reproductores de discursos de dominación erótica?, ¿son reproductores de una forma de violencia simbólica, o son otra cosa?

La identidad como persona, no la recibimos de manera automática por los imperativos sociales. En la medida en que la “cumplimos”, intentemos hacerlo, o finjamos que lo hacemos, esta identidad de hombre o mujer se va construyendo. El hombre no está obligado biológica o socialmente a ser de una forma en particular. Aun así, el modelo estándar de masculinidad, conlleva eliminar sistemáticamente –o negar– otras formas de ser hombre y de ser mujer. La masculinidad –en su vertiente más estandarizada y normativa– es una simulación, es una ficción que busca colonizar la realidad.

Los sujetos “producidos”, son traducciones imperfectas del modelo ideal. No se puede cumplir estrictamente con una masculinidad prescrita. Esta identidad mítica se institucionaliza a partir de la imagen de un *patriarca*, que tiene propiedad y familia sobre la cual manda –vinculando así poder y masculinidad y los roles que deben cumplirse en ese marco–. A partir de la figura del *pater familias* y el *pater potestas* se reconoce política y jurídicamente la supremacía de los hombres sobre las mujeres en lo referente a la reproducción y la vida sexual, a la familia, el patrimonio y la transferencia de saberes. Asimismo se establece un modelo ideal de familia patriarcal de pareja heterosexual y con hijos² (Iturra, 2003).

Las prácticas encuentran dificultad en la coincidencia con los modelos normativos. La realidad social se desborda de los moldes esperados para esta. La heterogeneidad resulta más real que los ideales. La(s) masculinidad(es) o feminidad(es), los deseos de mujeres, hombres, intersexuales, etc. se juegan desde el género y particularmente desde la subjetividad. Y estos elementos, aunque puedan ser resignificados a lo largo de la vida, son aprendidos durante la infancia. Niña y niño serán reorientados entre lo que es permitido y lo que no. Se le enseñará a desear en correspondencia con una heterosexualidad normativa (o no). Como menciona Burin (2000):

El sentimiento de ser mujer o varón se establece mucho antes de que se configure la representación de la diferencia genital. Lo que Stoller denomina gender core (núcleo de la identidad de género) y Jessica Benjamin prefiere llamar “identificación genérica nominal”, para resaltar el rol estructurante de la denominación asignada, remite a la percepción de los padres o cuidadores, que es una fuerza poderosa para construir la subjetividad sexuada (Burin, 2000:41).

¿Podemos hablar de esencias masculinas o femeninas cuando las ecuaciones se complejizan y van más allá de un hombre deseando a una mujer, una mujer deseando a un hombre, un hombre deseando a otro hombre o una mujer deseando a otra mujer o alguna otra combinatoria? Pertener a un sexo

(2) Un ejemplo de estos modelos ideales, se observa cuando desde la lógica del Derecho se suelen dejar los hijos con la madre, al divorciarse la pareja. A menos que la madre –demostrablemente– no pueda hacerse cargo de ellos, se optará por el padre. Esto continúa naturalizando la labor maternal de las mujeres al cuidado de los hijos.

y desear al mismo ya no implica “dejar de ser” mujer u hombre. Representa una manifestación de las diversas formas de ser mujeres y hombres. Posicionarse como sujeto es más una relación imaginaria que una realidad palpable que implique una determinación incambiable con el tiempo. Hay muchas formas de ser hombres, pero existen imperativos sociales que limitan eso. No obstante, es en la escena subjetiva donde las categorías son construidas, destruidas o restituidas.

Con lo anterior me refiero, por ejemplo, a hombres que se identifican en mayor o menor medida con el modelo de masculinidad estándar. Hombres que se sienten, creen o fantasean como más o menos hombres (en función del modelo y de sus propias creencias). Hombres que pueden desear a una mujer –que se aleja o acerca del modelo estándar de feminidad– que a su vez puede sentirse, creer o fantasear ser más o menos mujer. Hombres que así como pueden desear esa mujer, pueden desear otra completamente distinta. Hombres que desean a otros hombres.

El deseo sexual se conduce así, por la pregunta del *por* y del *para*. Las prácticas sexuales y las combinaciones de historias de vida dotan de significado el dirigir el deseo hacia un cuerpo u otro. El dirigir el deseo sexual (a uno u otro sexo) no me confiere una identidad de género, pues esta es transmutable. Puedo identificarme con un sexo que no corresponda a mi anatomía. Puedo identificarme con un sexo pero no con el modelo de género que le es impuesto socialmente. Puedo tener un cuerpo de hombre, pero sentirme mujer y desear a una mujer. Puedo tener un cuerpo de hombre, sentirme hombre y desear a otro hombre. Puedo tener un cuerpo de hombre, habiendo sido anatómicamente mujer al nacer, y desear una mujer. Puedo tener un cuerpo de hombre, sentirme hombre y desear a una mujer. Al fin y al cabo, todas estas combinaciones son tan... ;válidas?

3. El *table-dance* como escenario de socialización y puesta en escena de identidades de género

En el *table-dance*, se busca “acceder” a los cuerpos de las mujeres, a partir de dispositivos que transitan entre lo público y lo privado. Las “imágenes de mujeres” desfilan para –y por– la sociabilidad de los hombres y su deseo, a cambio de una retribución económica. Para las *teiboleras*³, acceder directamente a sus cuerpos depende de ellas y de diversos intermediarios, que contratan, cuidan o negocian con sus cuerpos: quien les contrata, quienes le cuidan, quienes

(3) Por *teibolera* se entenderá a las bailarinas desnudistas que trabajan en los tables. También conocidas como *strippers* o *estripers*. En gran parte de los casos las mujeres que se inician en esta actividad lo hacen por cuestiones económicas: sostenimiento de sus familias, completar sus estudios. Muchas de las veces suelen emigrar de sus sitios de origen para llevar a cabo su trabajo. Primero porque se les suele estigmatizar socialmente, y segundo porque el nivel de rotación de las chicas en los tables es alta.

ahí laboran y quienes pueden explotarle (padrotes o madrotas⁴, parejas sentimentales, etc.). Los cuerpos desfilan por las pasarelas al ritmo de canciones y luces. Cada *chica* escoge su atuendo y evoca una imagen. Cada una emula una fantasía y una serie de estereotipos eróticos en un show. Por consiguiente no sólo se *acude* a recibir un tipo de servicio sexual de las bailarinas (teiboleras). Son también espacios donde desfilan otras figuras: clientes, meseros, meseras, cadeneros⁵, cuidadoras y cuidadores⁶ DJ's, en su mayoría hombres.

Este espacio matiza la *relación sexual*. El hombre *acude* a mirar a las mujeres, podrá fantasear y desear tener sexo con ellas. En ciertos casos podrá incluso llevar a cabo la cópula. Sin embargo, en estos escenarios la *relación sexual* no se limita al "acto sexual" –oral, anal, vaginal– como fin último. Las prácticas más habituales en estos contextos, que también tienen un cariz sexual, son: caricias, bailes, miradas. Y es precisamente con ello que se comercia. Se oferta y compra un servicio del sexo, que de acuerdo al coste y disposición (así como otros elementos silenciosos: necesidad económica, coerción o explotación) de la *chica en escena*, puede ser un baile en la pista, en tu *mesa* (de ahí el nombre), un *privado* o *sexoservicio*⁷.

El *table-dance* se convierte, ya no sólo en un sitio donde se llega como "consecuencia" del *deseo sexual* de los hombres (¿cuáles?). Sino que se juega una representación de las formas *deseables* de los cuerpos (ideales de feminidad): cuáles son mejores o peores, cuáles son más deseables. Se conjugan discursos de edad, etnia, clase. Así, es necesario analizar cómo el varón se (re) crea a sí mismo a partir de la relación central que se establece en torno a la actuación de unas mujeres –las teiboleras–, y en la que confluyen otros hombres (amigos, conocidos, otros clientes, meseros, etc) y puede haber también otras mujeres (meseras, clientas, amigas, etc.). La práctica social deviene en sujetos, no es-

(4) Los padrotes y las madrotas son personas que –usualmente mediante el ejercicio de violencia física, psicológica o simbólica– tienen el control sobre aspectos principales del trabajo sexual de las chicas: deciden a qué sitios irán, qué tarifa cobrarán, qué servicios llevarán a cabo y con quienes, donde vivirán, etc. Asimismo cobrarán un porcentaje de sus ganancias, manteniéndolas subordinadas a sus decisiones.

(5) Son los porteros de los *tables*. Usualmente vigilan la entrada, revisan que no se ingresen armas o alcohol y deciden quién pasa de acuerdo a ciertos criterios: edad, sexo, género, etnia, clase social. Se les dice así porque, al estar usualmente la entrada restringida por una *cadena*, son los que la quitan para ingresar.

(6) Son figuras dentro del local que venden o cobran los pases para los privados. Vigilan el tiempo, las habitaciones y la seguridad de las chicas. Algunas veces serán los mismos meseros, pero en otras pueden ser figuras distintas.

(7) Por *sexoservicio*, se entiende la actividad de mantener relaciones sexuales a cambio de dinero. Entenderemos el *sexoservicio* como una forma de *trabajo sexual*. Para este trabajo hablar de *sexoservicio* permitirá visibilizar la lógica de la "oferta-demanda" del sexo, la comercialización del cuerpo en una empresa de servicios donde se *sirve para* y se *sirve a*. En ella se pactan ciertos lineamientos: llevarlo a cabo dentro del local, en algún hotel lejano, duración, tipo de relación y cuota.

táticos, puesto que dan significado a sus prácticas, en función de posiciones y situaciones diversas y cambiantes, lo que permite comprender las múltiples identidades de género que construyen al sujeto (Hernández, 2010).

El *trabajo sexual*⁸ implica una forma de vivir la sexualidad. Los escenarios han cambiado, hoy se ve enmarcado en un sistema económico y político que tiende a cosificar los cuerpos. No obstante, esta relación va más allá de una dinámica de *cliente-prestadora de servicios*. Los discursos patriarcales, de género dominantes, de clase, etnia no necesariamente son entes estáticos y homogéneos determinantes de las subjetividades humanas. Son *hombres* –ya de por sí, una categoría de sexuación– que ponen en acción prácticas y creencias, en la interacción con otros seres, mujeres y hombres, también sexuados.

4. Patriarcado y neoliberalismo. Pagar por sexo: ¿explotación, violencia o simplemente sexo?

El comercio se ha establecido como una forma de acceder a bienes y servicios a lo largo de la civilización humana. Algunas actividades comerciales han sido permitidas y otras prohibidas. El principal recurso en venta es el propio cuerpo (en mano de obra, producción de bienes, servicios o sexo). La relación entre sexo y retribución (independiente de la gratificación sexual) no es algo que se haya inventado en el capitalismo o en el neoliberalismo. La relación entre sexo y dinero no es nueva. El sexo servicio no es algo novedoso tampoco. Lo que ha cambiado son las formas en cómo se presenta, en donde las políticas económicas actuales reconfiguran el uso que se le da al cuerpo.

Desde un sistema económico y social el cuerpo adquiere una connotación particular; el cuerpo como mercancía (Carreras, 2007). La persona puede ser un producto más para ser ofertado, ya no como productor de bienes o servicios, sino siendo su cuerpo el bien y el servicio en sí. Esto no necesariamente implica que no pueda recuperar su condición de sujeto, pero sí abre una cuestión, la reducción del cuerpo al mundo de lo inorgánico (léase como objeto de consumo)

(8) Como señalaban Solana & López (2012) el *trabajo sexual*, como muchos otros trabajos: consiste en una actividad corporal física y mental e implica esfuerzo. Su fin es el de obtener una retribución a cambio (lo que no excluye otras motivaciones) y produce algún tipo de bien (producto, servicio), así como la satisfacción de alguna necesidad o demanda (clientes). En el trabajo sexual destaca el papel de los órganos tradicionalmente considerados sexuales (pene y vagina), pero también otras partes del cuerpo (boca, mano, pechos, ano, etc). La trabajadora sexual proporciona un placer relativo al sexo. Así, el trabajo sexual puede implicar acto sexual o no. Desde esta lógica, consideraremos a las *teiboleras* como trabajadoras sexuales.

La prostitución es una forma de trabajo sexual, pero no la única. Sería peligroso homogeneizar, como más adelante se señala, todo trabajo sexual con la prostitución. Con ello, se perderían los matices y significados dados a distintos escenarios, contextos y dinámicas como puede ser el caso de los clientes y las *teiboleras*.

¿puede colocarlo en el límite entre violencia o explotación? Y de ser así, ¿puede esto institucionalizarse imaginariamente, en qué casos?

La lógica tradicional nos lleva a pensar que un hombre que tiene sexo, que somete a la mujer y demuestra su poderío simbólico reafirma su *masculinidad* (hegemónica). Mientras la mujer que lo hace sigue siendo colocada muchas veces en el lugar de la culpable victimizada. Esto genera concepciones políticas de persecución y vigilancia de las “prostitutas ofertantes” del servicio, que no prestan mayor atención a la dinámica del “cliente victimizado” (Volnovich, 2006). La *ideología abolicionista* definía a la prostitución como compra-venta de la persona en sí, al ser su *cuerpo* ofertado. Estos cuerpos –principalmente de mujeres y niñas– eran comprados con fines de explotación sexual; tanto por traficantes como por los clientes. La compra del sexo, de la relación sexual, implicaba entonces comprar el cuerpo de aquella mujer, atentando contra su dignidad humana. La prostitución era así una forma de esclavitud (sexual). Comprendiendo el fenómeno de la prostitución “*como un problema esencialmente de desigualdad de sexo/ género consecuencia del sistema patriarcal predominante en el mundo*” (Solana & López, 2012: 241)

De esta forma se estableció una relación casi absoluta entre prostitución, tráfico y trata de mujeres, con las redes criminales que ejercían la explotación y el comercio sexual. Dificultando romper el vínculo entre prostitución y tráfico de personas. Si la mayoría de casos de trata de mujeres tienen que ver con la explotación sexual y la prostitución, ésta ya no puede ser una opción libre, sino forzada por la situación: desigualdad, pobreza, abusos sexuales en la infancia, malos tratos, etc. Por consiguiente estas mujeres son víctimas de un sistema injusto, no han sido libres, no han tenido otra elección. Lo que implicaría que no hay posibilidades para una *prostitución libre*, incluso si no existiese una red que obligara a prostituirse a dichas mujeres. Si las circunstancias –económicas o de violencia– son las que les obligan a ello, deberíamos hablar de *mujer prostituida* (Solana & López, 2012).

A partir de estos paradigmas se han logrado dos objetivos principalmente. El primero es reducir toda actividad sexual pagada a un acto que, de ser elegido por la mujer, obedecerá a lógicas de dominación y desvalorización de la misma. La venta de la relación sexual –no la explotación por terceros– se convierte en un atentado a la dignidad humana. Por la entrega del cuerpo, el ser se desvaloriza y se mercantiliza. Sería incorrecto considerarlo como una forma de trabajo. Reconocerlo, regularlo o legalizarlo implicaría legitimar la compra-venta de mujeres y legalizar la violencia y el maltrato a estas. El segundo, que los actores –mayormente varones– que compran esta actividad sexual, se encuentran insertos dentro de la maquinaria que domina, desvaloriza, mercantiliza y reduce a la mujer a objeto. Al comprar un servicio sexual, se compra a la persona, y el consumirla podría considerarse una forma de violencia: simbólica, física y psicológica.

Existe inequidad en el acceso al trabajo para la mujer, así como para aquellos grupos (minorías étnicas, sexuales, sociales: mujeres y hombres) que son

colocados en el lugar de la subordinación y que son leídos en *clave femenina*. Existen formas de violencia patriarcales de hombres hacia mujeres, como también a los hombres que no encajan en el modelo estándar. Hay formas de explotación, al establecer “ataduras comerciales” con las teiboleras, que pueden incluso tocar la frontera de la explotación sexual. Sin embargo, no es lo mismo hablar de prostitución forzada o trata de personas con fines sexuales y hablar de sexo servicio o trabajo sexual voluntario. De igual manera que existen diferencias entre clientes que violentan, que compran mujeres para explotarles sexualmente y clientes que compran un servicio sexual del cuerpo de una mujer –que no es lo mismo que expropiar a las mujeres de sus cuerpos y decisiones–, es decir otras formas.

Hablar de lo anterior como realidad homogénea es complicado. Esto no significa que el trabajo sexual sea una situación ideal, exenta de violencia o la mejor opción laboral para estas mujeres. Existen evidentemente aspectos negativos, riesgosos y problemáticos. Como lo pueden ser abusos y agresiones sexuales por parte de los clientes, estigmatización social, jornadas de trabajo extensas, riesgos de contraer infecciones de transmisión sexual, así como la explotación por algunas figuras. El punto que deseo señalar es que no toda forma de interacción sexual mediada por pago, necesariamente es violencia. Incluso, dentro del trabajo reconocido legalmente, existen riesgos y formas de explotación (sutiles o explícitas) y de violencia, dentro de los indeterminados o legalmente ambiguos se corre un mayor riesgo. Así como en otras formas de trabajo ilegal puede presentarse la explotación.

Si existe un escenario sociopolítico y económico que enmarca nuestros cuerpos, pueden existir matices, diferencias, resistencias. Existen diversas formas de llevar a cabo el comercio sexual y el sexo servicio. Esto lo miramos con las múltiples realidades y contextos: las bricheras peruanas, las jineteras cubanas, las estudiantes que obtienen de forma regular ingresos extras, las prostitutas de lujo, las “masajistas”, las prostitutas de calle, las teiboleras y demás mujeres que hacen uso de la venta del sexo como una forma de acceso más al mercado laboral⁹.

En esa misma línea observamos las “realidades clientelares masculinas”: quienes van con amigos, quienes van solos, solteros, casados, viudos, discapacitados, pobres, ricos, homosexuales, heterosexuales, etc. Y demás tintes intermedios que no mencioné por la costumbre enraizada de categorizar dicotómicamente las realidades. Así como tanto se ha criticado el discurso sobre la masculinidad normativa en sus intentos por hacer “hombres de verdad”, se correría el riesgo de caer en la misma trampa que se quiere desarmar: la de los

(9) Es importante señalar que así como se habla de mujeres que llevan a cabo formas de trabajo sexual, existen hombres que también lo hacen. Recordemos que existen también hombres que son bricheros, jineteros, que se prostituyen para terminar la escuela, que son strippers, etc. Es decir, la actividad sexual comercial no se limita a las mujeres.

discursos que homogeinizan la realidad. Sobre todo si homogeneizamos como violencia masculina todo lo que tenga que ver con los clientes del trabajo sexual.

5. Conclusión: aproximación al escenario de investigación

En el escenario mexicano, si bien no es una situación homogénea, todavía resulta una constante la normalización del goce de la vida sexual del varón en contraposición con la de la mujer, de la cual se espera una menor participación. La mujer que transgrede los estereotipos de la madresposa suele ser estigmatizada, mientras el varón continúa en un espacio de “expiación” o de menor culpabilidad (Lagarde, 1990). Una masculinidad hegemónica tradicional continúa teniendo una fuerte presencia dentro del imaginario social y la cultura. Lo que genera que las formas de “alteridad” masculina sean muchas veces silenciadas públicamente, aunque puedan ser vividas en los espacios más íntimos y privados de la propia subjetividad y prácticas sociales. Estos ideales continúan operando bajo ciertas lógicas (cuerpos blancos, heterosexuales, clase alta, por ejemplo) a pesar de la diversidad étnica y cultural que existe en el país.

Como señalan Haywood & Mac An Ghaill (2003) las vidas de los hombres están estrechamente ligadas a las transformaciones sociales y culturales. El concepto de macho mexicano como sinónimo de muy hombre tuvo su apogeo en la reconstrucción de México posterior a la revolución nacional de 1910¹⁰. El ser macho implicaba que no se dudara de la heterosexualidad, despreciar la homosexualidad y la inserción del hombre en tareas consideradas tradicionalmente de mujeres. Resaltar la subordinación de la mujer a actividades del hogar y la crianza. Así como elementos relativos al poder físico, capacidad sexual, galanteo y capacidad de conquista, etc. Las identidades nacionales se asociaron fuertemente con los hombres mexicanos, lo que fue capturado, reproducido y magnificado por la radio, el cine y la televisión, y generó un fuerte nacionalismo cultural. Y que actualmente continúan siendo elementos fuertemente asociados a los ideales de masculinidad.

En el mismo sentido, las relaciones económicas y culturales, las diferencias y similitudes entre México y Estados Unidos siempre han servido para exacerbar los valores identitarios propios y los de la otredad. Así como para catapultar y exaltar el folklore y los modelos que son tanto importados como exportados, en los dos sentidos. Y ya no sólo exclusivo de estos dos países. La política económica que rodea los estándares sobre el cuerpo, los ideales, fantasías, identidades de género implica constantemente la exportación e importación de imá-

(10) Con base en la Revolución Mexicana, es que pueden entenderse buena parte de la identidad nacional y políticas generadas en el país. Aunque el sentimiento nacional se encuentra profundamente arraigado, las identidades regionales (de los estados), suelen ser fuertes también.

genes, estereotipos, que ha contribuido a occidentalizar y globalizar las formas que adquiere el deseo sexual.

Con respecto al comercio sexual, se encuentra que el concepto de *table-dance*, por ejemplo, es relativamente nuevo en el país, encontrándose desde hace poco más de 15 años (Carreras, 2007). Es, por así decirlo, una transformación de los antiguos cabarets¹¹, con elementos más modernos de carácter anglosajón y de la cultura estadounidense (desde el mismo nombre), así como de otros elementos de otras partes del mundo, adecuados a una cultura y “exigencias” locales. Las mujeres que desfilan suelen reproducir los principales estereotipos exponentes de la belleza nacional como las tapatías y regias¹², o como las jarochoas¹³. Pero también desfilan “mujeres internacionales”: checas, brasileñas, venezolanas, asiáticas. Cada una de ellas representando un valor: sensualidad desbordante, exotismo, estereotipos que les son dados por un mainstream cultural colectivo y por los clientes, generando un halo de deseabilidad mayor y un plus económico.

Los *tables-dance* son considerados legalmente clubes nocturnos, usualmente homologados a la categoría de discos y bares. Se marcan ciertas normas en torno a las características físicas del lugar (por ejemplo normativas básicas de seguridad), la zona geográfica donde será ubicado (que no esté cerca de escuelas, de iglesias o de parques). Los *tables-dance* y sus clientes suelen ser pocas veces “molestados” por las autoridades, siempre y cuando se mantengan actualizados en cuotas y pago de impuestos. La legislación no suele permitir el sexo servicio dentro de los locales y prohíbe la explotación sexual de cualquier persona, tipificándola como delito. No obstante, existe un espacio de indeterminación legal con respecto al trabajo sexual en general, cayendo en ambigüedades que suelen tolerarla o generar persecuciones hacia quienes lo ejercen y pocas o nulas hacia los clientes del servicio. En la sociedad la visita a los tables por parte de los varones suele ser más o menos entendida como ejercicio de una masculinidad normalizada (aunque podrá variar de acuerdo a discursos sociales y morales), de espacio compartido con grupo de pares (amistades, colegas) que suele diferenciarse de las demás esferas de la vida. ¿Cómo se construyen las masculinidades allí donde se comercializa el deseo?

(11) Se encuentra que desde la década de los 40's, existían en México, ciertos clubes denominados cabarets: sitios donde uno acudía y bailaba, tomaba alguna copa con alguna chica y con “suerte” podía *enrollarse*. Las chicas que ahí trabajaban eran conocidas muchas veces como *ficheras* puesto que intercambiaban sus fichas ganadas a lo largo de la noche por dinero.

(12) *Tapatías* se les conoce a las mujeres del estado de Jalisco y *regias* a las de Nuevo León. El estereotipo de la mujer tapatía y regia suele ser: tez morena clara o blanca, pelo oscuro/castaño, ojos oscuros. Usualmente asociadas a ideales de belleza valorados.

(13) Las *jarochoas* son las mujeres del estado de Veracruz. El estereotipo suele referirse a mujeres de piel morena, con rasgos mayormente mestizos o negros. Usualmente asociadas a ideas relacionadas con el exotismo y la sensualidad.

La apuesta de este proyecto es la de dar voz a los sujetos inmersos en realidades sociales complejas. Este estudio abarcará las relaciones que establecen hombres con mujeres en escenarios donde se comercia con el sexo: donde habrá trabajadoras sexuales, donde puede haber prostitución y/o sexoservicio. Donde habrá clientes que puedan ser reproductores de discursos patriarcales de dominación erótica, o subordinarse a su propio deseo sexual. Donde habrá hombres que lo vivan como forma “natural” de ser hombres, o quienes se pregunten si el *table-dance* cambia esa visión. Así como donde habrá hombres que se identifiquen en mayor o menor medida con ciertos imperativos de masculinidad(es), que puedan identificarse con cierto grupo étnico, clase social, grupo de edad, etc.

Si el comercio del sexo va más allá de una simple relación clientelar, ¿cómo se juega el poder entre los hombres? ¿Cómo se modifican los modelos de masculinidad en los espacios de socialización con otros hombres en escenarios de comercio sexual? ¿Cómo se establecen y/o modifican las posiciones de unos y otras? ¿Cómo se juegan en el imaginario de hombres y mujeres (clientes y teiboleras) aquellos estereotipos y categorías simbólicas? ¿Cuál es el objetivo principal de acudir a estos espacios: poder económico, político, deseo sexual? ¿Cómo se relacionan las anteriores en la construcción de la(s) masculinidad(es)? ¿Son estos varones “victimarios”, reproductores constantes de discursos dominantes o son algo más? ¿De qué manera “engloban” (o dan sentido global) aquellas mujeres a los discursos de lo que significa *ser hombre*?

Bibliografía

- Abelin Sas, Graciela 1999. La leyenda de Sherezade en la vida cotidiana. En *Género, Psicoanálisis, Subjetividad*. Burin, Mabel & Bleichmar, Emilce (Eds.). Buenos Aires: Paidós, 1era. reimpresión.
- Bourdieu, Pierre 2005. *La dominación masculina*. Barcelona: Ed. Anagrama, 4ª edición.
- Brancato, Sabrina 2000. Masculinidad y etnicidad: las representaciones racistas y el mito del violador negro. En *Nuevas Masculinidades*. Carabí, Angels & Segarra, Marta (Eds.). Barcelona: Icaria.
- Burin, Mabel 2000. *Varones, género y subjetividad masculina*. Buenos Aires: Paidós.
- Carabí, Angels 2000. Construyendo nuevas masculinidades: una introducción. En *Nuevas Masculinidades* de Carabí, Angels & Segarra, Marta (Eds.). Barcelona: Icaria.
- Carreras, Natatxa 2007. La politización contemporánea: feminidad y sexo servicio. En *Bajo el volcán; Revista del posgrado de Sociología*. Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Puebla, Año 7, número 11.
- Carreras, Natatxa 2006. *La irremediable interiorización de la violencia. Homosexuales sexoservidores vestidas: poder, género y resistencia*. Tesis de Maestría

- no publicada, Benemérita Universidad Autónoma de Puebla, Instituto de Ciencias Sociales y Humanidades, Puebla.
- Guasch, Oscar 2006. *Héroes, científicos, heterosexuales y gays: Los varones en perspectiva de género*. Barcelona: Edicions Bellaterra.
- Guasch, Óscar 2003. Ancianos, guerreros, efebos y afeminados: tipos ideales de masculinidad. En *Hombres: La construcción cultural de las masculinidades*. Valcuende, José María & Blanco, Juan (Eds.). Madrid: Talasa.
- Haywood, Chris & Mac An Ghail, Máirtín 2003. *Men and Masculinities*. Great Britain: Open University Press.
- Hernández, Macarena 2010. Decires y haceres de la intervención social. Modelos discursivos y prácticas sociales que componen al Sujeto Social. En *Paradojas y Geometrías en los Procesos de Intervención Social*. Blanco, Juan; Hernández, M.; Ávila, M^a & García, F. (Eds.) (pp: 33-47). Sevilla: Aconcagua Libros.
- Hernández, Óscar Misael 2009. *Descobijando a los hombres: Masculinidades y relaciones de género en Cd. Victoria*. Cd. Victoria, México: Universidad Autónoma de Tamaulipas, Unidad Académica Multidisciplinaria de Ciencias, Educación y Humanidades.
- Iturra, Raúl 2003. La construcción social de la masculinidad. En *Hombres: La construcción cultural de las masculinidades*. Valcuende, José María & Blanco, Juan (Eds.). Madrid: Talasa.
- Ladson-Billings, G. 1995. New Directions in Multicultural Education. Complexities, Boundaries, and Critical Race Theory. En *Handbook of Research on Multicultural Education de Banks*. James & Banks, Ch (Eds.). New York: MacMillan Publishing USA.
- Lagarde, Marcela 1990. *Cautiverios de las Mujeres: Madresposas, monjas, putas presas y locas*. México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamas, Marta 2003. Usos, dificultades y posibilidades de la categoría género. En *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. Lamas, Marta (Ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Lamas, Marta 1993. El fulgor de la noche: Algunos aspectos de la prostitución callejera en la ciudad de México. En *Debate Feminista*, México, 4(8), 103-136.
- Lerner, Gerda 1990. *La creación del patriarcado*. Barcelona: Editorial Crítica.
- Rubin, Gayle 2003. El tráfico de mujeres: notas sobre la economía política del sexo. En *El género: La construcción cultural de la diferencia sexual*. Lamas, Marta (Ed.). México: Universidad Nacional Autónoma de México.
- Sabucco, Assumpta & Valcuende, José Ma. 2003. La homosexualidad como representación hiperbólica de la masculinidad. En *Hombres: La construcción cultural de las masculinidades*. Valcuende, José María & Blanco, Juan (Eds.). Madrid: Talasa.
- Schneider, Monique 2000. *Genealogía de lo masculino*. Buenos Aires: Paidós.
- Segarra, Marta 2000. Modelos de masculinidad y medios de comunicación en *Nuevas Masculinidades*. Carabí, Angels & Segarra, Marta (Eds.). Barcelona: Icaria.

- Solana, José Luis & López Riopedre, José 2012. *Trabajando en la prostitución: doce relatos de vida*. Granada: Edit. Comares.
- Taylor, S.J. & Bogdan, R. 1984. *Introducción a los métodos cualitativos de investigación*. Barcelona: Ed. Paidós
- Valcuende, José María 2003. A modo de introducción: una aproximación a las masculinidades. En *Hombres: La construcción cultural de las masculinidades*. Valcuende, José María & Blanco, Juan (Eds.). Madrid: Talasa.
- Velasco, Honorio & Díaz de Rada, Ángel 1997. *El trabajo de campo: La lógica de la investigación etnográfica. Un modelo de trabajo para etnógrafos de la escuela*. Madrid: Ed. Trotta.
- Volnovich, Juan Carlos 2006. *Ir de putas. Reflexiones acerca de los clientes de la prostitución*. Buenos Aires: Editorial Topía.

ACCIONES EMERGENTES DE PROSELITISMO EN UN CONCURSO DE HIPERMASCULINIDAD

Alberto Ochoa-Zezzatti
Nemesio Castillo
Efraín Rodríguez
Sonia Camarillo

Universidad Autónoma de Ciudad Juárez, Instituto de Ciencias Sociales y Administración (ICSA)
[alberto.ochoa@uacj.mx]

1. Introducción

Es probable que para muchas personas el concepto *hipermasculinidad* resulte novedoso. Incluso el concepto académico *masculinidad*, que suele usarse en plural (Connell, 1995), no siempre es entendido más allá de lo que significa popularmente. También en el mundo académico las resistencias a conceptos nuevos están siempre presentes, a pesar de que llega con frecuencia el momento en que los conceptos conocidos son insuficientes para explicar la realidad:

En un artículo donde responde a las críticas a que dio lugar este concepto, Connell afirma que su característica principal sigue siendo “la combinación de la pluralidad de masculinidades y la jerarquía de las masculinidades” (2005: 846). Pero, en el corazón del concepto se encuentra la idea de que el modelo dominante de masculinidad no es inmutable y que puede ser cuestionado, tanto por las mujeres que resisten al patriarcado como por los hombres portadores de masculinidades alternativas (Labrecque, 2008).

La existencia social requiere una afinidad de género que no sea ambigua (Butler, 1996: 3). Si la construcción del género no debe ser ambigua, menos lo debe ser la construcción de la masculinidad y, sin embargo, no existe una masculinidad sino muchas. Entre todas hay una hegemónica propuesta como una especie de masculinidad modelo:

La definición hegemónica de la virilidad es un hombre en el poder, un hombre con poder, y un hombre de poder. Igualamos la masculinidad con ser fuerte, exitoso, capaz, confiable, y ostentando control. Las propias definiciones de virilidad que hemos desarrollado en nuestra cultura perpetúan el poder que unos hombres tienen sobre otros, y que los hombres tienen sobre las mujeres. (Kimmel, 1994:3).

En las investigaciones realizadas al respecto hay coincidencia al afirmar que la masculinidad es una construcción endeble que se realiza negativamente, es decir, que se construye a partir de lo que no es. Ser masculino es, fundamen-

talmente, no ser femenino. La visión dicotómica tradicional del género provoca un imaginario donde no existen más que dos alternativas distintas y mutuamente excluyentes: se es hombre o se es mujer. Si hombre, heterosexual y masculino; si mujer, heterosexual y femenina. Dos identidades excluyentes y complementarias cuya complementariedad se justifica a partir de la cópula reproductiva. Toda alternativa es condenada a la invisibilidad y a la exclusión. La homofobia, producto también de la masculinidad tradicional a través de la misoginia, es un instrumento de normalización social (Rodríguez, 2010). La masculinidad no es un fenómeno natural, ni uno simple, ni uno estático. Es cambiante de lugar a lugar y de tiempo en tiempo. Cada persona construye de una manera muy particular su propia masculinidad con elementos de su entorno sociocultural, sin que deje de ser un fenómeno social a la vez que personal. Es

[...] un conjunto de significados siempre cambiantes, que construimos a través de nuestras relaciones con nosotros mismos, con los otros, y con nuestro mundo. La virilidad no es ni estática ni atemporal; es histórica; no es la manifestación de una esencia interior; es construida socialmente; no sube a la conciencia desde nuestros componentes biológicos; es creada en la cultura. La virilidad significa cosas diferentes en diferentes épocas para diferentes personas (Kim-mel, 1994:1-2).

Durante 14 semanas (desde agosto 21 a noviembre 20 del 2010), los 12 candidatos a Mister Vaquero de 2010, un concurso de belleza gay basado en hipermasculinidad organizaron tanto estrategias como estratagemas para poder obtener la mayor cantidad de votos y de esta forma asegurar el título y ganar el evento. Cada voto tiene un sentido proporcional, las siete formas de obtener los votos son los siguientes:

- 1) Bailando con el candidato de su elección, la compra de un voto equivalente a una cerveza –2 dólares–, y se puede bailar durante un período de 30 minutos en el transcurso de cada sábado durante el tiempo de proselitismo que cada concursante tiene para ello.
- 2) Participar en un baile colectivo, mediante el pago de 3 votos, el grupo de fans que apoya a un candidato específico puede bailar música country rítmicamente.
- 3) La organización de una fiesta en la piscina para el candidato seleccionado, durante un sábado dentro del período del concurso, permite a los seguidores del candidato poder convivir por medio del costo de cinco votos con él de una forma más relajada.
- 4) Cada vez que compra una cerveza, se obtiene un voto, y este se le puede dar a los candidatos de su elección.
- 5) Cuando se tienen siete votos, se puede tener una conversación privada con el candidato de su elección.
- 6) Un striptease privado puede ser recibido, si se poseen 20 votos para el candidato preferido.
- 7) Un beso sensual en la mejilla se puede recibir por parte del concursante si se tienen 10 votos para dar al candidato de su elección.

Hoy en día, muchos concursos de belleza masculina existen en el mundo, por ejemplo, Manhunt International es un concurso de belleza famoso desde 1993 (durante 15 concursos, 107 países diferentes y 417 concursantes han participado durante este período de tiempo), donde la mayo-

ría de los hombres con altura de 1.80 metros o más y buena presencia se evalúan en diferentes actividades para seleccionar al ganador de dicho Concurso de belleza. La Comunidad relacionada con el Concurso de hipermasculinidad puso en un sitio Web a los concursantes para ser evaluados en un catálogo de fotografías que se puede acceder por vía electrónica tan pronto como se publiquen en la Web. La principal ventaja de un Catálogo es organizar la selección y evaluación de un voto. En este contexto, las Bibliotecas Digitales (DLS) se han convertido en el principal repositorio de documentos digitales, enlaces y los metadatos asociados. El sistema de recomendación consiste en obtener información personalizada. La personalización se relaciona con las formas en que los contenidos y servicios se pueden adaptar para satisfacer las necesidades específicas de las personas relacionadas con una comunidad (Callahan, 2003). La especificación de la demanda centrada en lo humano no es una tarea fácil. Uno experimenta esta dificultad al tratar de encontrar una competencia específica para votar por él en una buena indexación en el sistema. La formulación de la consulta es compleja y el ajuste fino de las necesidades de los usuarios es una tarea que consume tiempo. Pocos usuarios tienen el tiempo suficiente para pasar algún tiempo en busca de nueva información acerca de un competidor. Esta funcionalidad, la especificación de la consulta puede ser alcanzada por el análisis de las actividades de los usuarios, la historia, las demandas de información, en los demás. Este trabajo presenta un sistema de recomendaciones para una comunidad, los candidatos recuperados están asociados con un concurso de belleza. La principal contribución de este trabajo es proporcionar un mecanismo de recomendación basada en el usuario la reducción del esfuerzo humano dedicado a la generación de perfiles. El trabajo se organiza de la siguiente manera. Empezamos dando una visión general de la bibliografía básica y los conceptos, entonces el sistema de recomendación y los detalles de su arquitectura y las técnicas. Finalmente, se presentan algunos experimentos cuantitativos y cualitativos para evaluar y validar el sistema y discutir los resultados y las conclusiones de nuestro trabajo.

2. Antecedentes

Las tecnologías de Web Semántica promover un acceso eficiente e inteligente de los documentos digitales en la Web. Las normas basadas en los metadatos para describir los objetos de información tienen dos ventajas principales: la eficiencia computacional en el proceso de recolección de la información y la interoperabilidad entre las listas de distribución. La primera es una consecuencia de la creciente utilización de Dublin Core (DC) de metadatos estándar, esta última se ha obtenido como resultado de la iniciativa OAI (Open Archive Initiative). El estándar de metadatos DC fue concebido con el objetivo de definir un conjunto de metadatos mínimo que se podría utilizar para describir los recursos disponibles de una lista de lesionados. Esta norma define un conjunto

de 15 metadatos (Dublin Core Metadata Element Set - DCMES). Teniendo en cuenta que un sistema de recomendación se refiere con la personalización de la información, es esencial que se hace frente a perfil de usuario, en este caso los participantes en el concurso de belleza. En nuestro trabajo, el perfil de usuario se obtiene de un repositorio con las redes sociales involucrados en el proselitismo asociado con el concurso de belleza similar a utilizada en (Laustanou, 2007). De acuerdo con Huang (2002), existen tres diferentes metodologías utilizadas en Sistemas de Recomendación para llevar a cabo la recomendación: (i) basados en contenidos, que recomienda productos, personas o acciones clasificadas de acuerdo al perfil de usuario y las opciones de los primeros, (ii) filtrado colaborativo, que se ocupa de las similitudes entre los intereses de los usuarios, y (iii) el enfoque híbrido, que combina los dos para tomar ventaja de sus beneficios. En nuestro trabajo, el enfoque basado en el contenido se utiliza, una vez que la información sobre el usuario se ha tomado de la Comunidad hipermasculinidad participar en este evento. Este proceso de recomendación puede ser percibida como un proceso de recuperación de información, en el que las acciones pertinentes de los usuarios a realizar para obtener los votos deben ser recuperados y se recomienda. Por lo tanto, para llevar a cabo las recomendaciones, que pueden usar los modelos clásicos de recuperación de información, tales como el modelo booleano, el Modelo de Espacio Vectorial (VSM) o el modelo probabilístico de la *Modern Information Retrieval*. En esta investigación, el VSM fue seleccionado ya que proporciona resultados satisfactorios con un esfuerzo computacional conveniente. En este modelo, las acciones a realizar y las consultas están representadas por vectores de términos. Los términos o expresiones son palabras extraídas del depósito de proselitismo y de consultas que pueden ser utilizados para la identificación y el contenido de la representación. Cada término tiene un peso asociado a la misma para proporcionar distinciones entre ellos en función de su importancia. De acuerdo con Salton y Buckley (1998), el peso puede variar de forma continua entre 0 y 1. Los valores cercanos a 1 son más importantes mientras que los valores cercanos a 0 son irrelevantes. El VSM utiliza un espacio n-dimensional para representar los términos, donde n corresponde al número de términos distintos. Para cada acción a realizar o consultar representados los pesos representan las coordenadas del vector en la dimensión correspondiente. El principio de VSM se basa en la correlación inversa entre la distancia (ángulo) entre los vectores de largo plazo en el espacio y la similitud entre los temas que ellos representaban. Para calcular la puntuación de similitud, el coseno (Ecuación 1) se puede utilizar. El valor resultante indica el grado de relevancia entre una consulta (Q) y un documento (descripción del problema) (D), donde w representa los pesos de los términos contenidos en Q y D, y t representa el número de términos (tamaño del vector). Esta ecuación proporciona una salida clasificada de recuperación basado en el orden decreciente de los valores de similitud rango de recuperación (Salton, Buckley, 1988).

$$(1) \quad \text{Similarity}(Q, D) = \frac{\sum_{k=1}^t w_{qk} \cdot w_{dk}}{\sqrt{\sum_{k=1}^t (w_{qk})^2 \cdot \sum_{k=1}^t (w_{dk})^2}}$$

La misma ecuación se utiliza ampliamente para comparar la similitud entre las acciones a realizar, y la similitud, en nuestro caso, Q representa el perfil de usuario y descriptores de los documentos para obtener votos (descripción) que se cosechan en la lista de lesionados (ver Sección 3.2 para detalles). El esquema de ponderación plazo es muy importante para garantizar un proceso de recuperación de efectivo. Los resultados dependen en forma crucial del sistema de ponderación término elegido, además, la selección de términos de la consulta es fundamental para obtener una recomendación de acuerdo a las necesidades del usuario. Nuestra investigación se centra en la selección de términos de consulta y de ponderación. Cualquier participante que necesita seleccionar una acción que se dio cuenta de que la recuperación de proselitismo requerida puede evaluar la complejidad del proceso y la dificultad para encontrar una estrategia adecuada para darse cuenta. La idea central es desarrollar una recuperación automatizada y un sistema de recomendación de que las consecuencias de realizar un proselitismo correcto para cada participante se limita a la presentación de una consulta de las preferencias ya existentes.

3. El sistema de recomendación

Nuestro sistema se centra en la recomendación de un conjunto de acciones para obtener votos relacionados con el perfil de un participante. La fuente de información para realizar recomendaciones es el depósito asociado con la red social asociada a la hipermasculinidad, mientras que el perfil de los participantes se obtiene a partir subconjunto Registro de base de datos de perfil. Sin embargo, cualquier depósito DL proporcionar metadatos DC y apoyar el protocolo OAI-PMH se puede utilizar como una fuente. Una alternativa a cada generación perfil de los participantes se encuentra en desarrollo. Este enfoque alternativo está compuesto por un sistema de recuperación de información para recopilar datos de otra fuente. Un repositorio DL almacena números sueltos o su localización (web o física), y los metadatos respectivos. Un proveedor de datos de DL permite que un agente para la cosecha de metadatos de documentos a través del protocolo OAI-PMH. Nuestro sistema se ocupa de los problemas descritos con XML en DC estándar.

3.1. Arquitectura del sistema de recuperación

En esta sección se presentan los elementos de la arquitectura de nuestro sistema y sus funcionalidades (Fig. 1). Para iniciar el proceso, los participantes deben tener sus preferencias en la versión de XML para el sistema. Cada vez

que un usuario realiza su registro en el sistema y envía a su lista de preferencias (1), el módulo XML Problemas de documentos se activa y la información sobre los intereses de los participantes se almacena en el perfil del participante base de datos local llamado (2). A continuación, el módulo de la recolección de metadatos se activa para actualizar los metadatos de la base de datos local. En este módulo se hace una petición a un proveedor de datos DL para cosechar los metadatos de documentos específicos. Se recibe un documento XML como respuesta (3) y el DC XML local, módulo de base de datos se activa (4). Este módulo extrae los metadatos relevantes para llevar a cabo la recomendación del documento XML y lo almacena en la base de datos local llamado Meta-datos proselitismo (5). Una vez que el perfil de los participantes y las acciones a realizar metadatos están disponibles en la base de datos local, el módulo de Recomendación puede ser activado (6). El objetivo es recuperar los temas de un DL que los mejores partidos del perfil de los participantes describen a través de los perfiles de cada usuario en la red social asociada con la hipermasculinidad.

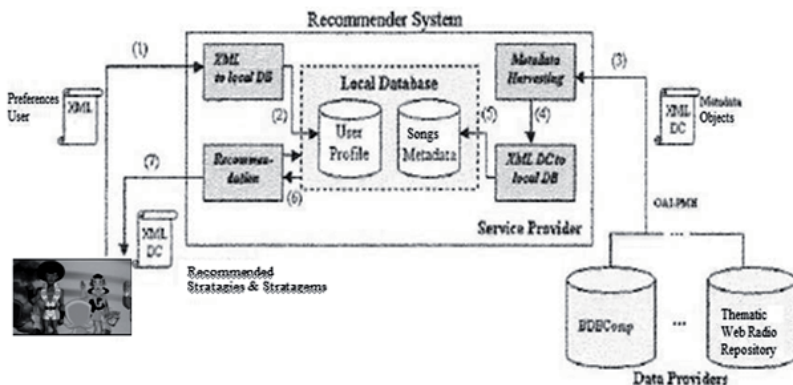


Figura 1. La arquitectura de sistema de recomendación.

3.2. El Modelo de Recomendación

Como se dijo antes, la recomendación se basa en el modelo de VSM. El vector de la consulta se construye con el término analizado a partir de la descripción (altura, color de ojos, color de pelo). El analizador (CLEF and Multilingual information retrieval) ignora ventanillas palabras (una lista de términos comunes o generales que no se utilizan en el proceso de recuperación de información, por ejemplo, preposiciones, conjunciones y artículos). El analizador considera cada término como una sola palabra. Por otro lado, los términos son tomados integralmente, como expresiones individuales. Los términos de consulta vector pesos se acumulan de acuerdo con la Ecuación 2. Esta ecuación se considera el tipo de término (palabra clave o título del evento), la descripción y datos de la imagen. Términos de palabras clave se consideran más importantes que los nombres de los participantes de los eventos y tener más dominio de

la lectura son más valoradas (mayor peso), y los términos obtenidos de redes sociales asociadas a la hípermasculinidad se asignan con más peso importante que los eventos relacionados con el proselitismo.

$$(2) \quad W_t = W_{\text{KeywordOrTitle}} * W_{\text{Language}} * W_{\text{Year}}$$

Los pesos dados a $W_{\text{KeywordOrTitle}}$, W_{Language} , W_{Year} son calculados con la ecuación 3

$$(3) \quad W_i = \left[1 - (i-1) \frac{1 - W_{\min}}{n} \right]$$

En esta ecuación conexión varía según el tipo de peso que queremos calcular. Para ilustrar esto, en la evaluación experimental (Sección 4), por $W_{\text{KeywordOrTitles}}$ W_{\min} fue de 0,95, y es 1 si el nivel de la herramienta es “bueno”, 2 para “razonable” y 3 para “unos pocos”. Para W_{Years} W_{\min} fue de 0,55 y varían de 1 a n , donde n es el intervalo de semanas consideradas, comenzará el 1 de la más alta y más baja del n . En la evaluación experimental se consideró una muestra de las acciones a realizar proselitismo durante 14 semanas. Sin embargo, si el intervalo se omite, se considerará como entre el día de hoy y la semana menos reciente (el más pequeño entre las acciones: en primer lugar y las acciones de emisión: el último número). Si W_{\min} no se informa, el valor por defecto será usado (presentada en la ecuación 4). En la situación, la Ecuación 3 se reduce a la Ecuación 5.

$$(4) \quad W_{\min \text{ default}} = \frac{1}{n}$$

$$(5) \quad W_i = \frac{n - i + 1}{n}$$

Una vez que el vector consulta es construir, los términos vectoriales problemas y los pesos respectivos deben ser definidos. El método adoptado fue (TF * IDF), es decir, el producto de la frecuencia de los términos y la frecuencia documento inversa (Salton, Buckley, 1988) Este enfoque permite la asignación automática de pesos plazo para la recuperación. La frecuencia plazo (TF) corresponde al número de ocurrencias de un término en un documento. La frecuencia de documento inversa (IDF) es un factor que varía inversamente con el número de acciones a las que se le asigna un término en un conjunto de acciones N generalmente computadas como $\log(N/n)$. Las mejores condiciones para la identificación de contenidos son aquellos capaces de distinguir los individuos del resto de la colección (Salton, Buckley, 1988). Por lo tanto, las mejores condiciones corresponden a los que tienen altas frecuencias de plazo (tf) y bajas frecuencias de recolección en general (alta FDI). Para calcular $tf * idf$, el sistema utiliza la corriente continua de metadatos DC: título y dc: [description] para representar a la descripción del problema. Además, como el sistema trata de una red social asociada a la hípermasculinidad, el número total de acciones variará en consecuencia. Después de la construcción de los vectores de la consulta y

emisión, el sistema es capaz de calcular los valores de las similitudes entre los problemas y la consulta de acuerdo con la ecuación 1.

4. Evaluación experimental

Con el fin de evaluar el sistema de recomendación, le hemos pedido a las preferencias de proselitismo en la red social asociada a la hipermasculinidad. Como respuesta, 197 personas nos envían su lista de preferencias para establecer contacto con los participantes, cuyos datos se cargan en los metadatos de las cuestiones relacionadas con el repositorio de proselitismo. La base de datos local de metadatos conteniendo las estratagemas fue cargada en la base de datos de perfil del participante local relacionado con ella. Esta base de datos almacenada hasta noviembre de 2010, totalizando 887 votos de las personas que apoyan el concurso incluyendo siete diferentes eventos. Después de 20 recomendaciones fueron generados por el sistema para cada acción diferente de proselitismo, teniendo en cuenta el perfil individual del participante y sus preferencias. Esta información se obtuvo mediante las personas que apoyan los datos de redes sociales asociados a la hipermasculinidad. Dos evaluaciones se llevaron a cabo. La primera se basó en la hipótesis de que los problemas para describir el perfil de un pueblo deben ser los producidos por ellos. Como teníamos información sobre los eventos de cada participante, podemos coincidir con las estratagemas a las recomendadas. Esta evaluación se llevó a cabo por el retiro y las métricas de precisión que es una estrategia de evaluación estándar para los sistemas de recuperación de información (Salton, Michael, 1983). El retiro del mercado se utiliza para medir el porcentaje de eventos relevantes obtenidos en relación a la cantidad que debería haber sido recuperado. En el caso de categorización eventos, la métrica retirada se utiliza para medir el porcentaje de eventos que son clasificados correctos en relación con el número de eventos que deben ser clasificados. La precisión se utiliza para medir el porcentaje de eventos correctamente recuperados, es decir, el número de eventos correctamente recuperados dividido por el número de eventos recuperada. Como los perfiles se puede ver como las clases y estratagemas como elementos a ser clasificados en estos perfiles, se puede verificar la cantidad de eventos de los participantes que se han identificado correctamente (es decir, clasificadas) por el perfil de las personas. Como tenemos muchas personas en la red social (es decir, muchas clases), es necesario combinar los resultados por esta razón se utilizó un instrumento de información similar en el Apéndice A. El macroaverage presentado en la ecuación 6 fue diseñado por D. Lewis (1991) para realizar esta combinación específica (“la media ponderada de la eficacia en todas las categorías”), y fue aplicado por él en la evaluación de algoritmos de clasificación y técnicas.

$$(6) \text{ macroaverage} = \frac{\sum_{i=1}^n X_i}{n}$$

En esta fórmula, X_i es el retiro del mercado o de precisión, en función de la métrica que queremos evaluar, de cada clase individual (el usuario en nuestro caso) y n es el número de clases (los usuarios). Por lo tanto, la retirada macroaverage es la media aritmética de los retiros obtenidos para cada individuo, y la precisión macroaverage es la media aritmética de las precisiones obtenidas para cada individuo. Teniendo en cuenta que las personas admitida a un participante no está interesado en sus propios eventos preferidos como las recomendaciones, se realizó otra evaluación que toma en cuenta sólo los hechos de otras personas admitidas en el resto de participantes. A continuación, 15 recomendaciones fueron presentadas a cada individuo clasificado en el grado relativo de relevancia generada por el sistema. En este rango, el tipo de eventos con el más alto grado de similitud con el perfil de los participantes se fijaron como relevante el 100% y los demás se ajustaron a un valor relativo a la misma. En este caso, cada participante se le pidió que evaluar las recomendaciones generadas para la asignación de uno de los siguientes conceptos (siguiendo el trastorno bipolar escala de cinco puntos Lickert), “insuficiente”, “Malo”, “Medio”, “Bueno”, y “Excelente”, y también se les pidió comentar los resultados. Las siguientes secciones presentan los resultados obtenidos.

5. Análisis de experimentos

El primer experimento fue diseñado para evaluar la capacidad del sistema para identificar correctamente el perfil de los participantes (es decir, para representar a sus preferencias), ya que creemos que las mejores estrategias para describir el perfil de los participantes son los seleccionados por ellos mismos, como se dijo antes. Para llevar a cabo dicha evaluación, se identificaron los eventos propuestos por otros participantes. Después de eso, hemos empleado la retirada métrica para evaluar el número de estrategias recuperadas para cada participante y se combinan después con la ecuación microaverage explicado antes. Hemos encontrado un retiro macroaverage del 43,25%. Es importante señalar que cada pueblo recibió 20 recomendaciones. Este es un valor aceptable, como la construcción de consultas se realizó de forma automática sin intervención humana. Le pasó a ser inferior al que debería ser si se ha utilizado más estrategias, pero el problema es que los eventos limitados a realizar durante el Concurso. Otra consideración importante es que el ranking de la recomendación se ha generado con un grado de depreciación que depende de la semana, como se explica en la sección anterior. A medida que el tiempo de corte considera corresponde al periodo almacenada en la base de datos relacionada con la red social asociada a la hipermasculinidad, no todas las estrategias son buenas recomendaciones a partir de los cambios de preferencias a lo largo del tiempo, de forma similar a proponer en *Musical Recommendation on Thematic Web Radio*.

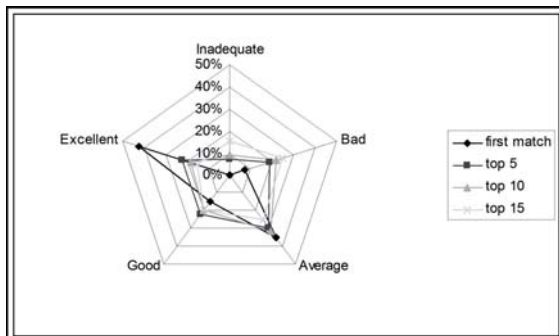


Figura 2. Evaluaciones de los usuarios de las recomendaciones.

La figura 2 presenta los resultados del segundo experimento, que se basa en la evaluación cualitativa de los usuarios de los temas recomendados. En este experimento, cada usuario recibió 15 recomendaciones y los evaluaron de acuerdo a uno de los siguientes conceptos: “insuficiente”, “malo”, “media”, “bueno” y “excelente”. Los resultados se agruparon en las categorías “primer partido”, “top 5”, “top 10”, y “top 15”, y se presentan en la Figura 2. El análisis de los tres resultados, es posible observar que, si sólo tenemos en cuenta la cuestión recomendó por primera vez (el “primer partido”), el número de elementos calificados como “excelente” en el mayor de los otros (es decir, 42,86%) y ninguno de ellas fueron clasificadas como “insuficiente”. Esto fortalece la capacidad del sistema en la realización de las recomendaciones ajustadas a las preferencias del usuario actual del género de los intereses. También hemos agrupado los conceptos de “bueno” y “excelente” en una categoría denominada “recomendación positiva” y los conceptos de “malos” y “inadecuada” en una “recomendación negativa” del grupo, por lo que podría obtener una mejor visualización y comprensión de la Resultados (Fig. 3).

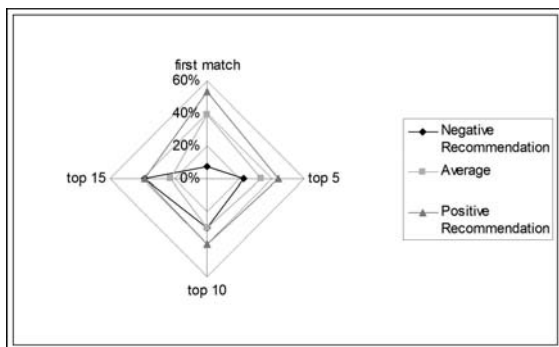


Figura 3. Agrupados de evaluación de los usuarios.

Podemos percibir que las recomendaciones positivas, teniendo en cuenta sólo el “primer partido”, son superiores (57,14%) en relación con los negativos (7,14%). El mismo comportamiento se puede percibir en las categorías “top 5” y “top 10”, las recomendaciones que le hizo una evaluación negativa en el “top 15” de categoría, y que probablemente sucedió debido a que el número de recomendaciones que crece, el número de respuestas correctas recomendaciones cae. Es

claro que el procedimiento automatizado aquí adoptada es adecuado para un sistema de recomendación de alerta. Nuestra propuesta consiste en añadir a la red social asociada a la hípermasculinidad un sistema automatizado de alerta que envía periódicamente al usuario una lista de las estratagemas más relevantes recientemente de aplicación durante siete o más semanas. Además, en nuestras pruebas a los usuarios que han cambiado su búsqueda en las últimas tres semanas han calificado negativamente a las recomendaciones. En los próximos experimentos de un umbral de tiempo variable y los valores distintos de amortización serán empleadas y la componente temporal se analizará de manera exhaustiva.

6. Conclusiones

En este trabajo se presenta un sistema de recomendación basado en el Sistema Multiagentes relacionado con una muestra de acciones de apoyo a una red social basada en hípermasculinidad (Ver Figura 4). En la actualidad, en el que la recuperación de la información digital relevante en la Web es una tarea compleja, estos sistemas son de gran valor para reducir al mínimo los problemas asociados a los fenómenos de sobrecarga de información, lo que minimiza el tiempo empleado para acceder a la información correcta.

La principal aportación de esta investigación consiste en la utilización de la pesada de la Recomendación automatizado, y en el uso de una Biblioteca Digital (BD) de metadatos para crear las recomendaciones. El sistema fue evaluado con BDBComp, pero está diseñado para trabajar el ingenio de la biblioteca digital abierta protocolo OAI-PMH, entonces puede ser fácilmente extendido para trabajar con cualquier DL que apoya este mecanismo. Lo mismo ocurre con el formato de descripción relacionada con la estratagema, pero puede ser extendida para soportar otros formatos o para analizar la información sobre el participante. Alternativamente prototipo operativo ofrece



Figura 4. Los seis concursantes finalistas en la semifinal.

la posibilidad de que el participante para cargar las imágenes a través de un formulario electrónico.

El sistema desarrollado se tiene muchas aplicaciones. Una de ellas es la recomendación de otros eventos relacionados con otras estrategias, como obtener una victoria política. De este modo, el usuario puede iniciar sesión en una temática específica y recibir recomendaciones de estrategias que contienen material relevante actualizada para complementar su actual número de acciones para obtener mejores resultados en un concurso.

Bibliografía

- Butler, J. 1996. *Variaciones sobre sexo y género: Beauvoir, Wittig y Foucault en el género: la construcción cultural de la diferencia sexual*. México: Miguel Ángel Porrúa.
- BDBComp Biblioteca Digital Brasileira de Computação, Disponible desde internet: <http://www.lbd.dcc.ufmg.br/bdbcomp/> [Con acceso en noviembre 2006].
- Callahan, Jamie et al 2003. *Personalization and Recommender Systems in Digital Libraries*. Joint NSF-EU DELOS Working Group Report, May.
- Connell, R.W 1995. *Masculinities*. Berkeley and Los Angeles, California: University of California Press.
- Dublin Core Metadata Initiative. Disponible desde internet <http://dublincore.org/>, [Con acceso en Septiembre 2005].
- Huang, Z. et al. 2002. *A Graph-based Recommender System for Digital Library*. In JCDL'02 Portland, Oregon.
- Kimmel, M. S. 1994. *Homofobia, temor, vergüenza y silencio en la identidad masculina*. Disponible desde internet: <http://www.caladona.org/grups/uploads/2008/01/homofobia-temor-vergüenza-y-silencio-en-la-identidad-masculina-michael-s-kimmel.pdf> [Con acceso el 16 de mayo de 2012].
- Laustanou, K. 2007. *MySpace Music*.
- Labrecque, M. F. 2008. "Migración y globalización: presentación. La Manzana". Vol. III, Num. 5, julio-septiembre. *Globalización y migración*. <http://www.estudiosmasculinidades.buap.mx/num5/> Accedido el 16 de mayo de 2012.
- Lewis, D.D. 1991. "Evaluating text categorization. In Proceedings of Speech and Natural Language Workshop." *Defense Advanced Research Projects Agency*, Morgan Kaufmann.(1991) 312-318.
- Ochoa, A et al. 2009. *Musical Recommendation on Thematic Web Radio*. In *Journal of Computers*, Oulu, Finland.
- Rodríguez, E. 2010. *Crímenes de odio por homofobia. Los otros asesinatos de Ciudad Juárez*. México: Universidad Autónoma Metropolitana.
- Salton, Gerard; Buckley, Christopher 1998. "Term-Weighting Approaches in Automatic Text Retrieval", *Information Processing and Management an International Journal*, v. 24, Issue 5, 513-523.
- Salton, Gerard; Macgill, Michael J. 1983. *Introduction to Modern Information Retrieval*. New York. McGraw-Hill. 448 p.

LOS FAVORES SEXUALES EN LAS UNIVERSIDADES MEXICANAS

Flor de María Gamboa Solís
María Lucero Escobar Nieto
Alejandra Rentería Cárdenas
Melyda Oralía Rodríguez Orozco
María del Carmen Carmona Chávez
Daniela Pacifuentes Resendiz

Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo
[florgamboa@yahoo.com]

1. Introducción

Los procesos de evaluación y el logro académico de las estudiantes mujeres en las universidades públicas de México están con mucha frecuencia definidos por favores sexuales. Se trata de un tipo de violencia de género que ha sido largamente ignorada y enormemente naturalizada, particularmente en una sociedad donde el fenómeno del machismo forma una condición muy importante en la configuración de las relaciones entre hombres y mujeres así como de las identidades profesionales y la cultura académica universitaria.

Este trabajo se remite al significado y valor de los favores sexuales en el desarrollo de las carreras profesionales de las mujeres en México. Entiende los favores sexuales en el contexto del abuso de las autoridades profesionales y universitarias, como un elemento de acoso sexual y por ello, como una práctica estructurada en torno a relaciones de poder, jerarquías y categorías generizadas diferenciales que reproducen patrones culturales patriarcales los cuales afectan la vida académica de las mujeres en la universidad (Palomar, 2004).

Este trabajo examina los resultados de una investigación empírica que se realizó en una universidad pública mexicana, la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (UMSNH), una de las más grandes y la más importante del estado de Michoacán en el occidente de México, con el propósito de analizar la situación de hombres y mujeres en varios planos, pero principalmente en el plano del acoso sexual. La estrategia investigativa consistió en un análisis interpretativo de las quejas, demandas y sugerencias que fueron expresadas por las estudiantes en torno a esta situación de violencia de género, y problematiza la noción de 'favor sexual' en su interrelación con el concepto de cuerpo femenino, para finalizar con una lectura psicoanalítico-feminista de la subjetividad femenina que se pone en juego en este espacio público-institucional.

2. La investigación: descripción del instrumento, contexto y datos

En el 2011 la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo se compromete a la elaboración de un diagnóstico con enfoque de género de la situación actual de hombres y mujeres, en el marco del proyecto institucional PIFI (Programa Integral de Fortalecimiento Institucional) 2010-2011 para el “Fortalecimiento de un Sistema de Gestión de Equidad de Género en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo”. Un equipo de trabajo –donde estuvimos incluidas– organizó y condujo la investigación en este tema que resultó en un proyecto que combinó elementos cualitativos y cuantitativos desde una perspectiva de género. Elegimos la metodología que tanto la Universidad Nacional Autónoma de México (UNAM) (Buquet, Corleto, Cooper, 2006) como otras universidades mexicanas emplearon en sus propias investigaciones. Esto consistió en una radiografía con corte hasta octubre de 2011 en dos dimensiones: como punto de arranque, se obtuvo información cuantitativa acerca del número de estudiantes registradas/os así como del personal académico y administrativo empleado por la universidad y como segunda dimensión, la aplicación, entre Octubre y Diciembre del 2011, de una encuesta a estudiantes a partir de una muestra proporcional por sexo: mitad hombres y mitad mujeres, la cual se conformó aleatoriamente de acuerdo al listado de la población de cada una de las instituciones que integran la UMSNH, considerando los niveles educativos de preparatorias, nivel técnico, licenciaturas y posgrados.

La encuesta consistió en una parte A, integrada por una serie de preguntas cerradas con casillas de verificación acerca de actitudes y experiencias relacionadas con acoso sexual, además de otros apartados de carácter más general –datos generales, aspectos escolares, ámbito familiar– que no resultan relevantes para nuestro tema. Y un apartado de enfoque cualitativo, B, donde las y los estudiantes expresaban de manera personal inquietudes, anécdotas, demandas, quejas y/o sugerencias en torno a la situación de hombres y mujeres en la universidad. Las encuestas fueron anónimas, sin identificación de nombres. Algunas de las observaciones y comentarios de la parte B junto con algunos resultados de la parte A representan el material empírico que será analizado y discutido en este capítulo.

A continuación se exponen algunos de los datos estadísticos obtenidos de los ítems más relevantes respecto al acoso sexual en el ámbito escolar, aunque solo servirán para enmarcar el análisis de los resultados cualitativos.

“La presencia de carteles, calendarios, pantallas de computadora u otras imágenes de naturaleza sexual que le incomoden”. Los resultados indican que el 8% de la muestra ha vivido esta situación; del cual el 6.5% pertenece a las mujeres y solo el 1.5% pertenece a los hombres.

“Frecuentes piropos no deseados acerca de su apariencia”. Se encontró que 20.1% han sido destinatarias, en contraste con 6.5% de los hombres.

“Miradas morbosas o gestos que le molesten”. El 26.3% de las y los encuestados responden haber sido destinatarios de esta situación, el 20.4% refiere a mujeres, mientras que 5.9% indica a hombres.

“Presión para aceptar invitaciones no deseadas fuera de la escuela”. El 9.4% de las y los encuestados expresaron que sí ha vivido esta situación, de este porcentaje el 5.9% pertenece a las mujeres y 3.5% a hombres, siendo los agresores un 41.4% estudiantes hombres y 17.2% maestros.

“Cambio de grupo o dar de baja una materia por acoso sexual”. El resultado de la encuesta reportó que el 1.2% de las y los encuestados ha solicitado cambio de grupo o dar de baja una materia por acoso sexual, dicho acoso por parte de un maestro hombre hacia mujeres estudiantes.

3. Universidad, violencia de género y patriarcado

Las instituciones de Educación Superior son espacios sociales emblemáticos ya que representan altos niveles de progreso y civilidad. Además la mayoría de estas instituciones donde se construye saber están sembradas sobre valores éticos y humanistas. Este es de una manera particularmente llamativa el caso de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo (de aquí en adelante UMSNH), por su gran valor simbólico en la memoria histórica colectiva por haber formado en su interior a grandes personajes de la vida nacional de México, especialmente del movimiento de Independencia¹.

No obstante, la UMSNH es una institución de Educación Superior que produce y reproduce violencia, es una institución que violenta de múltiples maneras a los agentes que integran su comunidad, como lo reveló el diagnóstico inspirador de este capítulo. Nos interesa específicamente la violencia de género.

Las razones de esta violencia que pone un contrapeso a la civilidad que la universidad intenta sembrar y sostener habremos de buscarlas en la cultura y sus mecanismos estructurantes y estructurales que operan en distintos niveles. Uno de dichos mecanismos es el discursivo, que prescribe las razones de ser de la institución a través de la creación de diversas normatividades que rigen su funcionamiento, como el caso de la Ley Orgánica. Inscrito en esa Ley está el compromiso de la UMSNH con la proyección de una vida democrática y una distribución equitativa de los bienes materiales y culturales. Un compromiso que desde la redacción de sus elementos constitutivos está imposibilitado en su sostenimiento. Si se lee el citado documento con detenimiento y desde la perspectiva de género, se puede de inmediato reaccionar frente a su abundante lenguaje sexista. Valga un simple ejemplo:

(1) Entre los más destacados: Miguel Hidalgo y Costilla, José Ma. Morelos y José Sixto Verduzco.

Derecho estudiantil a la información. Los estudiantes que ingresan y permanecen en la Universidad, como sector básico de la comunidad universitaria, tienen el natural derecho a conocer la normatividad general de la institución (Ley Orgánica 299,1986).

¿Acaso ‘las’ estudiantes no son parte del sector básico de la comunidad universitaria cuando llanamente, en términos cuantitativos, superan al sector de estudiantes varones? 20.109 mujeres y 19.855 hombres, según el estudio conducido por Gamboa y González (2012:21). No se trata entonces de un simple artículo gramatical sino de una gramática que busca simplificar la complejidad inherente al reconocimiento de la diferencia entre hombres y mujeres. ¿A qué se debe esta presencia simbólica invisibilizadora de las mujeres en el discurso de la Ley Universitaria?

Un análisis más profundo nos permite ver que las Universidades no son producto de la generación espontánea, sino que han respondido desde su creación a resolver necesidades específicas que han sido puestas sobre la mesa desde la perspectiva de ciertos grupos sociales o de personas particulares. Es imposible separar el nacimiento de las instituciones de su contexto social e histórico.

En este sentido podemos hablar del carácter patriarcal que históricamente ha persistido de múltiples y complejas formas como ya ha sido evidenciado ampliamente en los trabajos de feministas como Kate Millet (2010), Gerda Lerner (1986), Marcela Lagarde (2006), entre otras. Si bien es cierto que históricamente ha habido una separación entre la vida pública y la vida privada y que estas dos dimensiones han sido espacios que se consideran propiamente masculinos y femeninos respectivamente, lo cierto es que como bien señala Marta Lamas (1994), tal separación entre estos dos espacios más que natural ha sido impuesta, tal como que las desigualdades entre los hombres y las mujeres son producto de un modelo social hegemónico y androcéntrico de organización social que sobrevalora lo masculino en detrimento de lo femenino generando así, violencia. Una violencia silenciosa que en el campo de la Universidad (como en cualquier otro tipo de instituciones) está estructurada en la cultura institucional, para mejor denominarla “cultura institucional de género en la universidad” (Palomar, 2011:2). Se trata de una violencia silenciosa precisamente porque no es visible y por lo tanto reconocida entre quienes la padecen, generalmente las mujeres, y entre quienes la ejercen, generalmente los hombres.

Entre los principales mecanismos que obstaculizan el reconocimiento de la violencia de género en las Instituciones de Educación Superior, se encuentran la invisibilización como señalan Corsi y Peyrú (2003), que es aquel que impide que la violencia sea visible apoyándose para su efectividad en la lógica del pensamiento cartesiano. Según este pensamiento, para que un fenómeno resulte visible requiere de dos condiciones: que el objeto o fenómeno en cuestión tenga inscripciones materiales y que el observador tenga las herramientas necesarias que lo hagan perceptible. Desde esta lógica podemos entender por qué la dificultad para reconocer la violencia sexual (que no se reduce a la penetración for-

zada de un pene en la vagina de una mujer) en la institución, ya que las formas en las que se ejerce, en su mayoría, tiene impacto en la subjetividad. Además de que tanto quien la ejerce como quien la recibe, está socializado en esa lógica de dominación, lo que se asocia al segundo mecanismo: la naturalización, que se define como “el conjunto de operaciones permisivas que llevan a aceptar los comportamientos violentos como algo natural, legítimo y pertinente en la vida cotidiana” (Corsi y Peyrú, 2003:50).

En los siguientes comentarios recuperados de las entrevistas hechas a estudiantes de la UMSNH se puede dar cuenta de lo anterior.

“Cuando las maestras o maestros hacen bromas es una forma de interactuar; pero no lo hacen con el afán de ofender” (Estudiante hombre de 20 años; Facultad de Arquitectura). “Algo que cabe mencionar no sería el acoso sino simplemente una calificación extra de maestros hacia alumnas por su físico que tienen sin llegar al acoso” (Estudiante hombre de 21 años; Facultad de Arquitectura).

Se podría decir que las víctimas comparten los criterios sociales con los victimarios/as, ya que han sido socializados/as en una sociedad androcéntrica y patriarcal que les ha prescrito cuál es su lugar en el mundo como hombres y cuál como mujeres, luego entonces, el acoso, la violencia sexual, parece natural, y todo acto relacionado con ello es minimizado hasta el grado tal de hacerlo inexistente.

El desconocimiento sobre los casos de acoso sexual en las universidades públicas es casi siempre voluntario. Las pocas denuncias que llegan a realizarse generalmente son resueltas en lo privado y no pocas veces producen lo que la psicoanalista Susana Velázquez (2003) denomina “revictimización”.

La mujer es culpabilizada por la violencia que se ejerce contra ella, de maneras simbólicas a veces muy sutiles:

[...] pensar que la mujer exagera es aliviar la responsabilidad social, buscar racionalizaciones que des-responsabilicen al victimario [...] las intenciones del agresor “no son tan malas” lo convierte en víctima de su víctima y, por lo tanto, la culpable es la mujer. Si ella es la culpable, el hecho de violencia desaparece como tal y se configura de esta manera el pasaje –que hace inexistente la violencia de género– desde “no fue para tanto” hasta “la violación no existió” (Velázquez, 2003: 326-27).

Ante la pregunta por las medidas que podrían tomarse para combatir el acoso sexual en la universidad, un joven estudiante del tercer año de la licenciatura en Derecho, responde: “Implementar el uso de uniformes para que a las mujeres no las hostiguen los profesores cuando vienen (a la escuela) muy provocativas (Estudiante hombre de 20 años; Facultad de derecho)”. ¿Querría decir entonces que la uniformidad de la mujeres, que implica una forma de encubrimiento, es la garantía de su derecho a que sus formas corporales sean respetadas (por los hombres)?

Nos parece que este tipo de expresiones dan cuenta cabal de lo que constituye la afinidad siniestra entre el sistema patriarcal, los mecanismos de naturalización e invisibilización y la violencia de género en la Universidad.

4. Vida universitaria y género: el precio de los favores sexuales

Como se planteó en el apartado anterior, la Universidad al igual que otras instituciones está permeada por las corruptelas y las jerarquías impuestas por la práctica evanescente, arbitraria, y visiblemente ciega del “nadie sabe” (se sabe y no se dice). Es un secreto a voces que para laborar en la Universidad hay que “empezar de abajo, picar piedra”, que mujeres inteligentes realizan gran parte del trabajo de los profesores con quienes colaboran, según lo muestran estudios como el de las feministas mexicanas Prisca Romo y Dalinda Sandoval (2012) “Panorama de las mujeres académicas de la Universidad Autónoma de Nayarit: cuatro estudios de caso”. La consigna general es trabajar bien y rápido a cambio de aprender e introducirse en el mundo académico y profesional de la materia que les ocupa. Sin embargo, en el caso de algunas mujeres, esta especie de méritos –dedicación, disciplina, flexibilidad, creatividad– (Fernández, 2006) no es suficiente y se encuentran en la disyuntiva de elegir entre comenzar de nuevo, en otro lugar (quizá dedicándose a otra actividad) o sostener una ‘buena’ relación con su profesor, con un jefe de departamento, de laboratorio, etc., donde lo que se le requiere, no pocas veces, son favores sexuales.

Considerando algunos de los resultados de la encuesta, encontramos varios comentarios de estudiantes mujeres y hombres, a propósito de lo que se oye, aludiendo a lo que ‘se sabe pero no se dice’: ‘se rumora entre pasillos o sólo han escuchado en comentarios’; “se escuchan algunos comentarios de acoso de algunos maestros a compañeras, que se les solicita algo para que puedan pasar una materia o aprobar un curso; los profesores acuerdan citas en sus cubículos y las invitan a salir” (Estudiante hombre de 19 años; Preparatoria 4).

Dos aspectos de estos comentarios queremos resaltar: su carácter especulativo –‘se rumora’, ‘se escucha’, ‘se dice’– y lo ‘amable’ de sus términos –se les ‘solicita’, los profesores ‘acuerdan’, se las ‘invita’–. Si la práctica de los favores sexuales es mera especulación, no completamente ‘cierta’, ¿por qué afecta negativamente la experiencia de las mujeres en la universidad? El hecho de que estas prácticas sean reportadas como especulación, como una noticia vaga que circula entre la gente no significa que no opere como una referencia imaginaria para explicar y entender el logro académico y las relaciones entre profesores y estudiantes mujeres. Respecto a la apariencia lingüística del requerimiento sexual, el hecho de que el favor sexual sea planteado así, como un favor, como una demanda amable y cordial de parte de una autoridad masculina, nos hace pensar hasta qué punto se concede por estar inscrito en la esfera en donde las mujeres le dan sentido a su sexualidad, esto es, la esfera de la pasividad, típica de la sexualidad femenina, y luego, el favor sexual estaría amagado por la idea que la mujer tiene de su propia sexualidad como ‘adecuada’, ‘buena’ cuando la significa como pasiva. La subjetividad femenina esculpida con la idea de que las mujeres son seres para el otro, para complacer a otros, sea como el objeto que causa el deseo del hombre (Bourband, 2009) o como las “almas bellas” (Lacan,

1951:204-5) que ordenan y cuidan al mundo con la ley del corazón, no parece remover esos sus fundamentos patriarcales ni aun en el corazón de la universidad.

En algunos casos es explícita la petición de los profesores, directivos o de quienes se encuentran en puestos o cargos de mayor autoridad. A diferencia de la 'mayoría', estos altos directivos y autoridades se saben con cierto poder de persuasión, al poder ofrecer ascensos, privilegios y/o mayores ingresos económicos a mujeres que accedan a concederles favores sexuales. Esta situación ha sido detectada con niveles de violencia más trascendentes en el caso del personal femenino administrativo que labora en las universidades, siendo un ejemplo de ello las supuestas reuniones de trabajo de funcionarios a las que son 'invitadas' algunas de las secretarías para que con su sola presencia los 'distrigan' o 'amenicen', fuera completamente de la jornada laboral a la que están comprometidas y, obviamente, de las funciones a las que les obliga su contrato de trabajo (Palomar, 2011).

Sin embargo, en ocasiones, cuando la petición no es explícita, no significa que no tenga la fuerza suficiente de un deber ser que empuja a las mujeres a acceder a aquello que sin ser dicho, se dice. El carácter velado de la petición masculina está revelado en ciertas formas de relación tan sutilmente preñadas de la densidad de lo imaginario que es prácticamente imposible escapar a su gestación, como se ha referido anteriormente. Es el caso de las risas forzadas y tensas de una mujer/secretaria/estudiante ante una 'gracia' o chiste contado por el jefe/profesor/funcionario. Las mujeres 'le tienen que reír la gracia' a los hombres para evitar cualquier des-gracia que ellas imaginan, como sería perder el empleo, reprobar una materia o no acceder a algún beneficio o privilegio institucional. Otro caso es el de los chiflidos o piropos no deseados que cunden de testosterona supuestamente indomeñable los espacios de las aulas, los pasillos entre edificios, las oficinas administrativas, los espacios públicos verdes.

Las mujeres van siendo imbuidas por un imaginario que les exige cierta manera de ser, de sentir y desenvolverse dentro de la universidad y dentro de los parámetros marcados por las estructuras generizadas que organizan la vida cotidiana en ese espacio. Se normaliza por las mujeres el hecho de escuchar piropos y chiflidos (no deseados) y por los hombres el hecho de emitirlos.

Aún y cuando Jean Baudrillard (1990), el filósofo francés, no se caracteriza por ser precisamente respetuoso con el discurso feminista, no deja de ser interesante lo que dice sobre la seducción femenina y las aristas que surgen en su discurso sobre la concepción de las mujeres y la oposición masculino/femenino.

Hay una alternativa al sexo y al poder que el psicoanálisis no puede conocer porque su axioma es sexual, y es, sin duda, del orden de lo femenino, entendido fuera de la oposición masculino/femenino –siendo ésta masculina en lo esencial, sexual en su empleo, y no pudiendo ser trastornada sin cesar propiamente de existir. Esta fuerza de lo femenino es la de la seducción– (Baudrillard, 1990: 14-5).

Colocando estas palabras en lo que aquí nos ocupa, podría decirse que la sola idea de que se va a obtener un favor sexual en el futuro, a cambio de un cargo académico, administrativo, una calificación u otras prerrogativas en el presente, permite que se establezca una especie de juego o de jaloneo. Un juego en el cual se presente a manera de anticipación lograda el intercambio de favores sexuales, mientras se acuerdan los beneficios que se han de obtener de una y de la otra parte (profesor o directivo en un lado, y alumna, colega o empleada, del otro), así como lo que se está dispuesto/a dar a cambio.

Este escenario nos recuerda a uno de los fundamentos del sistema capitalista que consiste en que los beneficios o prerrogativas tienen siempre un precio (Hamilton, 1978). En el caso del sistema de la universidad, el precio muchas de las veces se entiende en el plano sexual, con lo cual se podría afirmar que tanto para hombres como para mujeres habría siempre un intercambio sexual en potencia a la mano, para utilizar y para ser utilizado, para 'echarle la mano' o para que 'te echen la mano'².

El acceso al favor no es exclusivo de un sexo, pues tanto hombres como mujeres pueden dar y recibir favores, lo interesante es, no obstante, la desigualdad con la que se inscribe subjetivamente esa aparente igualdad, dependiendo de qué sexo supuestamente lo da y qué sexo supuestamente lo recibe. Si es un hombre quien, tras un efecto de acoso, lo recibe de una mujer, la reacción no es escandalosa, ni de parte del hombre, de la mujer que concede, o del personal que llega a 'enterarse'. Prueba de ello es que no existen denuncias formales ante las autoridades universitarias, según se mostró en los resultados de nuestra encuesta. Y si, en cambio, es una mujer quien 'se ofrece' acosadoramente a un hombre, la situación es ridiculizada. Pues, en efecto, culturalmente en razón del género, lo que se normaliza en el pedir y dar de los hombres se desnormaliza en el pedir y dar de las mujeres, al considerárselos desmedidos. Las mujeres desde la perspectiva de la cultura dominante son desmedidas, entendiéndolo por ello, a veces, que no se satisfacen con nada, que nada las hace felices o las complace, o en el otro extremo, que no tienen medida cuando entregan su amor, siendo el paradigma de esa desmedida amorosa, el amor que dan a las hijas/os. Para Lacan (1972-1973) también las mujeres son desmedidas pues el goce característico de su sexualidad es aquel del que nadie sabe nada ni puede saber nada, pues es desmedido. Y es desmedido al no estar ceñido a la costura del órgano fálico que le da medida a todas las cosas. Recordemos el dicho popular mexicano: "a las mujeres, ni todo el poder ni todo dinero", con lo cual se alude a que darles poder y dinero a las mujeres es inadecuado o indebido y que hay que dárselos con medida, de poco en poco.

(2) En México, la expresión 'echar la mano a alguien' tiene dos sentidos. Uno, de ayuda o de favor, precisamente, de hacerle un favor a alguien. Dos, de tocar sexualmente a alguien; literalmente ponerle las manos encima aunque prevalece el sentido erótico de la frase cuando se trata de un hombre que toca sexualmente a una mujer y no viceversa.

Comentarios como “para qué te haces tonta estudiando, si bien sabes que le cierras el ojo al maestro y pasas el examen” o “la que quiere azul celeste que se acueste” son escuchados en los pasillos y en las esquinas de las aulas de clase. Hay facultades donde ya saben qué profesores piden “favores” a las estudiantes y una botella de licor a los estudiantes. (Estudiante hombre de 19 años y estudiante mujer de 24 años; Preparatoria 4: Estudiante hombre de 23 años; Facultad de derecho). Las situaciones existen, sin embargo, también su negación por las mismas estudiantes que las padecen. Al cuestionarlas sobre las situaciones que se dan al interior de sus escuelas y facultades responden que sí conocen casos, pero no en su sección (grupo) o no en su facultad, y comentan el ejemplo refiriendo a alguna otra (sección o facultad). Nos parece que ello tendría la lógica de no descalificar su posible futuro dentro de la institución, bien como estudiante, bien como profesora, empleada administrativa, etc. Sabe que el decir una palabra ‘fuera de lugar’ puede limitar su credibilidad o su prestigio, tanto de ella como de la institución a la que pertenece, por lo que opta por decir nada, que nada pasa y que por lo tanto, no es necesario promover ningún tipo de acción para la igualdad de oportunidades de hombres y mujeres en la universidad. “No hay necesidad de un trato igualitario. No he visto nada de desigualdad; eso depende de los profesores y las chicas que les responden” (Estudiantes mujeres de 22 años; Facultad de Derecho y Administración) comentan un estudiantes (refiriéndose a las propuestas sexuales que les hacen los profesores).

Parecería pues como si la inequidad de género fuera algo que debiera verse para entonces ganar acceso a su reconocimiento y existencia, lo cual no resulta un enfoque raro. Como se avanzó en la primera sección de este capítulo, es un enfoque que se funda en los paradigmas dominantes (occidentales) de la producción de conocimiento, donde la falta de visibilidad de algo, niega automáticamente su existencia. Tanto la filosofía aristotélica como la platónica avanzan a partir de la hegemonía del ojo.

Surge una imagen óptica del mundo creada a base de las impresiones de la vista, tan concretamente objetivada como sólo el sentido de la vista puede hacerlo, y las experiencias de los demás sentidos se intercalan luego [...] También el mundo de Platón es un mundo de los ojos, un mundo de las figuras contempladas (Pacheco-Ladrón de Guevara, 2010:157).

Retomando el intercambio de ‘favores’ en el ámbito universitario, resulta que ello no es nuevo, ni reciente. En el *Seminario 16 De un Otro al otro*, Lacan (1968-1969) menciona del *Banquete* escrito por Platón:

La relación sexual con el muchacho exige pues, por parte de cada uno de los miembros de la pareja, conductas particulares... será preciso también que para consentir, si a fin de cuentas lo hace, ponga condiciones respecto de aquel ante quien cede (su valor, su posición, su virtud) y del beneficio que pueda obtener, beneficio más bien vergonzoso si sólo se trata de dinero, pero honroso si se trata del aprendizaje del oficio de hombre o de apoyos sociales para el futuro o de una amistad duradera (Lacan, 1968-1969:206-07).

Desde la antigüedad entonces, el varón ha sido considerado y tratado con “salvedades”, mientras que la condena a las mujeres de ocupar un segundo plano, antagónico en la vida sociopolítica de la sociedad, ha sido sistemática y sistematizada. No es de extrañar entonces que su inclusión en las políticas públicas se viera reducida a considerar como su “aporte” más valioso la maternidad; el proporcionar nuevos y potenciales gobernantes, políticos, soldados o súbditos, esa era su función y obligación. ¿Es qué esto realmente ha cambiado? ¿Con qué armas cuentan las mujeres para iniciarse e introducirse en el mundo académico, político, profesional? Una de ellas es, indiscutiblemente, la seducción, porque citando de nuevo a Baudrillard (1990):

La seducción es más inteligente [...] Sabe, es su secreto, que no hay anatomía, que no hay psicología, que todos los signos son reversibles. Nada le pertenece, excepto las apariencias – todos los poderes le escapan, pero hace reversible todos los signos (Baudrillard, 1990:17).

Un número considerable de mujeres en estos ámbitos (profesional y universitario) han optado por esta alternativa. Algunas sin saberlo o aceptarlo para sí mismas, otras, muy conscientes del intercambio, y algunas otras lo hacen porque al parecer es la única alternativa. Con independencia del porqué utilizan la seducción como arma en este mundo masculinizado, hay que poner el acento en ¿por qué se han naturalizado estas prácticas y por qué los hombres tienen en su abanico de posibilidades la oportunidad de hacer uso de su jerarquía sacando provecho de ello?

Una vez dentro de las Universidades, quienes han llegado a las academias, direcciones y cátedras (haya sido o no a través de favores sexuales) tienen derechos y responsabilidades inherentes al puesto/cargo que ocupen, pero la responsabilidad social que ello implica y la deuda que tienen con el feminismo es algo que no todas las mujeres quieren asumir. ¿Por qué las mujeres no se solidarizan con otras mujeres y hombres a su alrededor apostando por relaciones más respetuosas y por la equidad de género?

Ser feminista no sólo debiera remitir a hablar de ello, debiera implicar también saberse actrices sociales, y coadyuvar a la transformación de los imaginarios que siguen tan vigentes en las Universidades, no separando la praxis profesional del legado feminista, más bien ayudando a construir relaciones más equitativas, desde esos puestos o cargos en los que se encuentran. Se trata como lo plantea la psicóloga crítica y feminista británica Erica Burman (2004:157) de “destacar cómo el trabajo feminista desarrolla las discusiones referentes al poder, la subjetividad y el compromiso político en la investigación”.

5. Cuerpo femenino y discurso universitario

El fenómeno de los favores sexuales en las instancias universitarias no puede entenderse al margen de una consideración crítica del cuerpo femenino, sus

valores y atribuciones culturales, y las representaciones que el orden simbólico le ha conferido en el discurso universitario.

Como toda institución y sistema, la universidad reproduce estereotipos de género debido a que

el género está inscrito en la mente y en el cuerpo de los sujetos de una manera difícil de leerse con claridad, ya que los actores permanecen insertos en las redes de la lógica de género dominante a través del mecanismo de la violencia simbólica que no requiere de ninguna labor de persuasión (Palomar, 2011:59).

En este sentido, aunque es un espacio de formación y educación de las y los actores sociales, también contribuye a la violencia simbólica que opera contra las mujeres en otros ámbitos (escolares, familiares, sociales, políticos), pues lo que se aprecia más en la universidad es lo que históricamente se ha menospreciado o despreciado más en las mujeres, esto es, el intelecto y la racionalidad (Pacheco- Ladrón de Guevara, 2010). Y si la universidad contribuye a la violencia simbólica que inscribe este menosprecio al intelecto y la racionalidad de las mujeres es, entre otras cosas, porque reproduce el mito de que hay profesiones 'más adecuadas' para mujeres, como enfermería y psicología, en donde las exigencias intelectuales son menores o son reducidas a funciones de cuidado o de atención emocional. No es de extrañar el efecto de ese mito cuando la realidad de muchas universidades mexicanas (como en la que se refiere el estudio) revela que la matrícula predominante en este tipo de carreras hasta la actualidad, es la de mujeres.

Al dicotomizar los haceres profesionalizantes o académicos de los hombres y las mujeres queda como secuela la minimización de los logros académicos de las mujeres, pues de acuerdo con el pensamiento capitalista, lo que sirve bien al sistema son los productos objetivables, que son resultado del progreso de las ciencias exactas como las ingenierías.

Así, los logros intelectuales de los hombres son considerados como coherentes con su género, mientras que cuando una mujer accede a los mismos logros, éstos tienden a ser minados, despojados o negados. Bajo las premisas del discurso viril que prevalecen inscritas en el discurso universitario, es inconcebible que el alcance académico, intelectual o cultural obtenido por una mujer haya sido a través de un esfuerzo mental. Tuvo que haberlo logrado de otro modo, no habiendo otro más que el del cuerpo. El cuerpo femenino adquiere así la representación de medio para conseguir lo que intelectualmente no es posible para las mujeres, el cuerpo se comercializa invirtiéndose en un ritual de iniciación y logro académico que lo anuda al discurso viril, despojándolo de sus capacidades de creación intelectual.

Se recurre a los favores sexuales que son pedidos por los maestros a las alumnas como recompensa o intercambio pero también, como lo refieren algunos/as estudiantes, por "gusto": "en la universidad a veces se ha comentado de que algunos doctores acosan a las alumnas [...] ya sea para pasar la materia, o solo por gusto de ellos terminan reprobándolas si no aceptan su propuesta"

(estudiantes hombre de 20 años; Facultad de odontología) ¿A qué nos remite esa voluntad masculina impuesta como un capricho sobre el cuerpo femenino? ¿Es que los maestros reprueban a las estudiantes que no aprueban la propuesta acosadora?, ¿A las que no les ceden el cuerpo por puro gusto?

Como ya se aludió en la introducción de este capítulo, a lo que nos remite es a la certidumbre de que el cuerpo de la mujer es puesto y está expuesto a los mismos tratamientos que recibe una mercancía (compra, venta, intercambio, cambalache). Tal como lo menciona una alumna: “un profesor que acosaba a las alumnas más lindas, las mandó hasta al adicional y lo mencionó en clase: –yo las repruebo nada más para seguir las viendo–” (Estudiante hombre de 23 años; Facultad de contaduría y Ciencias Administrativas).

Con ello se muestran dos situaciones entreveradas: una, que el profesor reconoce algo en la alumna, su belleza (que es asociada a la feminidad), y la otra, que aunque reprueben, seguirán siendo reconocidas por él, pues son lindas. Aunque reprueben, las estudiantes ‘lindas’ no pierden aquello por lo que son reconocidas en la mirada del profesor, esto es, su belleza. Las estudiantes lindas no dejan de ser femeninas pues han reprobado, probando con ello que son mujeres. En este tipo de estructuras relacionales, entonces, se despliega esa particularidad subjetiva de algunas mujeres de posicionarse como objeto, tal como lo describe la psicoanalista Colette Soler (2008). A falta de poder ser ‘La mujer’³, queda la posibilidad de ser una mujer elegida por un hombre (en este caso profesor): “Ella toma prestado el “uno” al Otro, para asegurarse de no ser un sujeto cualquiera, que es lo que es desde el momento en que es un ser hablante sujeto al falicismo, sino por ser, además, identificada como una mujer elegida” (Soler, 2008: 82). Podría considerarse una aseveración burda, pero es una realidad simbólica presente en los espacios universitarios, donde algunas mujeres representan su ser mujer a través del reconocimiento del cuerpo, su feminidad en términos del deseo del otro.

Una estudiante de la Facultad de Derecho asevera: “el maestro les faltaba al respeto en mayor medida a las mujeres, haciendo comentarios como que al exponer podrían subirse un poco más la falda.” (Estudiante hombre de 20 años; Facultad de Derecho). Queda claro, pues, que no se le da importancia a lo que salga de la boca de las mujeres, no es de interés sino lo que se vea de su cuerpo, lo que se deja ver de su cuerpo, como si por momentos el espacio académico dejara de serlo, para convertirse en un show privado, una pasarela, en el que la mujer hace una demostración de lo que tiene a disposición. En dado caso que se requiera un pequeño empujón a finales del año o del semestre las mujeres ya sabe qué deben mostrar y por donde pasar. Con ello se muestra que en las relaciones de poder ellas se llevan la peor parte; “un maestro se la pasaba en cla-

(3) Fórmula polémica de la autoría de Lacan para explicar que la mujer no existe como categoría universalizante; es un no-universal que no admite ninguna excepción. Para profundizar véase Lacan (1972-3).

ses diciéndome piropos y poemas hacia mi persona, como no cedí me reprobo mandándome al extra.” (Estudiante mujer de 23 años; Facultad de Lenguas y Literaturas Hispanoamericanas). Se instauran en el inconsciente de la mujer leyes, normas y reglas de los hombres, por tanto su cuerpo, su feminidad quedan al servicio, al pago de éstos.

6. Conclusiones

A partir del análisis que hemos realizado, consideramos las siguientes implicaciones de los favores sexuales como una práctica de violencia de género en el proceso de convertirse en una mujer profesional: 1) la incorporación de aspectos no éticos en la práctica de la profesión, 2) la perpetuación de los opuestos binarios en la comprensión y significación de la experiencia académica en la universidad. Hombre/mente/razón vs. Mujer/cuerpo/emoción, 3) una seria limitación del potencial de las mujeres para transformar la práctica misma de la profesión y su propia experiencia de logro académico en la universidad, 4) la naturalización y normalización del abuso y la violencia de género, 5) la promoción de una conspiración para mantener en secreto el abuso sexual hacia la mujer que es encausada por las autoridades masculinas.

Los favores sexuales como una práctica de acoso sexual en la universidad no es un fenómeno nuevo. Sin embargo, no ha sido sino hasta hace muy poco tiempo que el gobierno en México ha destinado atención y dinero para avanzar investigaciones en ese sentido. La comprensión del tema desde una perspectiva psicoanalítico-feminista y de género posibilita develar las complicaciones inherentes a los estudios sobre la sexualidad y de manera más crítica los que excavan en sus expresiones y manifestaciones violentas. Nos permite construir un argumento político tanto como subjetivo para explicar que la regularidad de los favores sexuales como medidas de logro académico para las mujeres en la universidad está dictaminada por la estructura patriarcal y la cultura de la indiferencia sexual (Irigaray, 2009). Estructura y cultura que es necesario transformar.

Las complicaciones no se deben convertir en obstáculos. Lo que es claro como el cristal es que hay una necesidad de implementar en la universidad (así como en otras instituciones) sistemas de gestión de equidad de género que avancen el proyecto de una comunidad en solidaridad con igualdad de oportunidades para el logro académico ético de hombres y mujeres, y donde lo femenino sea representado y pueda así existir sin que las mujeres tengan forzosamente que vestir faldas por arriba de sus rodillas.

Bibliografía

Baudrillard, Jean 1990. *De la Seducción*. México: Red Editorial Iberoamericana, pp. 14-17.

- Bourband, Luisina 2009. "Encrucijadas y Mitologías Actuales de la Femenidad en José Miguel Marinas y Sonia Arribas, eds. *Mujer es querer. Sobre la ética de las identidades de género*. Madrid: Minerva.
- Buquet, Ana; Cooper, Jennifer; Loredó, Hilda 2006. *Presencia de Hombres y Mujeres en la UNAM. Una Radiografía*. México: Programa de Estudios de Género/UNAM.
- Cárdenas Cuauhtémoc 1986. "Ley Orgánica de la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo" número 299. H. Congreso del Estado de Michoacán: Periódico Oficial. (http://posgrado.fiq.umich.mx/~fiqumsnh/Legislacion_archivos/LeyOrganica.html, con acceso 25 de septiembre de 2012).
- Corsi, Jorge; Peyrú Duchein, Graciela 2003. *Violencias Sociales*. Madrid: Ariel
- Fernández, Ana María 2006. *La Mujer de la Ilusión*. Buenos Aires: Paidós.
- Gamboa Solís, Flor; Gonzáles Butrón María Arcelia 2012. *Presencia de Hombres y Mujeres en la Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Una Radiografía*. Morelia: Morevallado.
- Hamilton, Roberta 1978. *La Liberación de la Mujer. Patriarcado y Capitalismo*. Trad. Pablo di Masso. Barcelona: Península.
- Irigaray Luce 2009. *Ese Sexo que no es Uno*. Madrid: Akal.
- Lacan, Jacques 1951. *El Seminario 10. La Angustia*. Buenos Aires: Paidós.
- 1971. *El Seminario 7. La Ética del Psicoanálisis*. Buenos Aires: Paidós.
- 1972-73. *El Seminario. Libro 20. Aun*. Buenos Aires: Paidós.
- Lagarde y de los Ríos, Marcela 2006. *Los cautiverios de las mujeres. Madresposas, monjas, putas, presas y locas*. México: UNAM.
- Lamas Encabo, Martha 1994. "Cuerpo: Diferencia Sexual y de Género" en *Debate Feminista*. 5(10):25-34.
- Millet, Kate 2010. *Política Sexual*. Madrid: Cátedra.
- Legislación Universitaria II. Reglamentos Generales* 2004 Universidad Michoacana de San Nicolás de Hidalgo. Morelia, Michoacán, México. Secretaría General de la UMSNH.
- Pacheco-Ladrón de Guevara, Lourdes 2010. *El Sexo de la Ciencia*. Tepic: Juan Pablos Editor.
- Palomar Vereá, Cristina 2004. "La Política de Género en la Educación Superior". *La Ventana* 2.
- Palomar Vereá, Cristina 2011. *La Cultura Institucional de Género en la Universidad de Guadalajara*. México, DF: Biblioteca de la Educación Superior.
- Romo González, Prisca; Sandoval Acosta, Dalinda; Gamboa Solís, Flor; Gonzáles Butrón, María Arcelia; Pérez Padilla, María de la Luz; Pacheco Ladrón de Guevara, Lourdes; Rivera Heredia María Helena; Jalil Hernández Ana Laura 2012 *Mujer y Poder*. Morelia: Morevallado.
- Soler, Colette 2006. *Lo que Lacan Dijo de las Mujeres*. Buenos Aires: Paidós.
- Velázquez, Susana 2003. *Violencias Cotidianas, Violencia de Género. Escuchar, Comprender, Ayudar*. México: Paidós.

ENTRE EL CAMUFLAJE Y EL AUTOCONTROL. ACCIONES DE DISCRIMINACIÓN EN ESPACIOS LABORALES HACIA LA POBLACIÓN LGTB EN LAS CIUDADES DE BOGOTÁ, MEDELLÍN Y CARTAGENA (COLOMBIA)

Alexander Pérez Álvarez

Grupo de Investigación Cultura, Ciudadanía y Poder en
Contextos Locales Universidad de Cartagena (Colombia)
[alex.perezalvarez@gmail.com]

1. Introducción

En este texto se presentan algunos hallazgos de una investigación cualitativa de corte fenomenológico realizada entre las ONG's: Caribe Afirmativo y Escuela Nacional Sindical, con el apoyo y acompañamiento del Grupo de Investigación Cultura, ciudadanía y poder en contextos locales de la Universidad de Cartagena; para reconocer las acciones de discriminación y exclusión laboral hacia lesbianas, gays y trans en las Ciudades de Bogotá, Medellín y Cartagena (Colombia) en el año 2011. Estas prácticas operan como dispositivos de control y disciplinamiento de los cuerpos y vulneran derechos, pero por sus características sutiles y soterradas terminan casi siempre en el silencio y naturalizándose socialmente. Las concepciones entre ser lesbiana, gay o trans en el mundo del trabajo están atravesadas por un contexto patriarcal y de prejuicios históricos que siguen asociando la diversidad sexual a patología, peligrosidad y contagio.

2. Aproximaciones metodológicas y conceptuales

Las acciones de discriminación y exclusión hacia personas que construyen una orientación sexual e identidad de género por fuera de la norma heteronormativa, se inscriben en un plano de intersubjetividades, la persona quien las vivencia, difícilmente puede demostrarlas en el plano jurídico, porque se expresan de manera soterrada, sutil y simbólica y en la reproducción de un discurso binario y naturalizado de la sexualidad terminan asumiéndose como un asunto del orden de la vida, por ello muchos sujetos no las reflexionan como un asunto problemático, aunque deje huellas en sus cuerpos y en sus construcciones identitarias.

Para adentrarse a este complejo universo, en el plano de lo metodológico se eligió una perspectiva cualitativa en la que el dialogo cara a cara, la recuperación de la memoria y la percepción de la experiencia vivida se convierte en

una carta de navegación para problematizar y desnaturalizar dichas acciones. Apoyados en los planteamientos de Merlau Ponty (1997) en un enfoque fenomenológico, donde la realidad es concebida no sólo como una construcción subjetiva e individual del investigador, sino también como un producto social vinculado a un sistema de signos cambiantes que hace posible configurar un sentido interrogativo y experiencial; donde las vivencias cobran significado en los relatos, en la medida que reflejan el mundo interno de los sujetos.

Las técnicas de recolección implementadas en las tres ciudades fueron: entrevistas a profundidad con personas que se auto reconocen como lesbianas, gays y trans; también se realizaron entrevistas a empleadores y líderes de organizaciones sociales y sindicales para conocer sus percepciones desde la otra orilla. Estas entrevistas estuvieron acompañadas de grupos de discusión con las personas e integrantes de algunas de las organizaciones sociales LGBT que existen en cada ciudad.

Con relación a lo teórico y conceptual, cabe señalar que la sociedad occidental está determinada según Nancy Fraser (1997:22-25) por unos esquemas simbólicos que reproducen en instancias como la familia una estructura patriarcal y heterosexista que se expresa en primer lugar, en un orden fundamentado en una cultura patriarcal, en un patrón institutucionalizado que privilegia lo masculino al tiempo que devalúa aquello codificado a la mujer y a lo femenino y en segundo lugar, en el establecimiento en la sociedad de un heterosexismo sustentado en unas normas culturales autoritarias que promueven exclusivamente la heterosexualidad como algo naturalizado e inviolable.

Para Fraser (1997) la sociedad a través de sus instituciones, reproduce una injusticia simbólica que se materializa en un NO reconocimiento pleno del sujeto a nivel familiar, jurídico, político y social. Estas injusticias simbólicas que afrontan a diario las personas que transgreden la normatividad impuesta se revelan en *violencia simbólica*, noción acuñada por Bourdieu (2000) para referirse a acciones de negación, sumisión, desvalorización o invisibilización hacia un otro que esta por fuera de una sociedad androcentrista y estructurada en una dominación masculina¹.

Sumado a los planteamientos anteriores y retomando a Judith Butler (1993) puede afirmarse que la discriminación y exclusión hacia las personas LGBT se debe fundamentalmente a que la sociedad además del patriarcado, el androcentrismo y una estructura de dominación masculina, también ha configurado unos discursos hegemónicos sobre cómo debe asumirse la sexualidad y para ello acude a una figura que denomina *la matriz discursiva de heterosexualidad*

(1) Según Bourdieu (2000) la dominación masculina presupone que las actividades y actitudes tanto de mujeres como de hombres, están marcadamente diferenciadas por su género; la división sexual es un principio básico de la violencia simbólica en este tipo de estructura. Este principio de diferenciación sexual es adoptado y reproducido desde la base de lo familiar, mediante disposiciones que se hacen pasar como naturales, al ser incorporadas y programadas en el juego simbólico del lenguaje, del sentido común, o de lo dado por descontado.

obligatoria, donde la sociedad espera una coherencia entre el sexo anatómico y el género y quien rompa con esa coherencia es un ser que no se entiende, que produce extrañeza, un abyecto, alguien humillable que produce el rechazo y el repudio porque subvierte la norma sexual “natural”.

Patriarcado, androcentrismo, dominación masculina y heterosexualidad obligatoria hacen parte de un capital cultural que a manera de discursos se reproducen y naturalizan socialmente y para este caso en concreto, en espacios laborales, en éstos se reproducen en las dinámicas institucionales, acciones de abyección, discriminación y exclusión² hacia aquellas personas que irrumpen con roles preestablecidos y que por ese motivo se consideran desde la hegemonía heterosexual masculina que deberían estar en la periferia.

3. Discursos, prácticas y acciones de discriminación y exclusión hacia gays, lesbianas y trans en espacios laborales

El acceso al empleo y el trato justo y equitativo en el trabajo hacia la población LGBT está condicionado por una serie de prácticas y acciones de disciplinamiento que operan como mecanismos de vigilancia y control sobre los cuerpos y su expresión de género, generando discriminación y exclusión. Apoyados en los planeamientos de Foucault (2000) en su interés por comprender los efectos del poder sobre los cuerpos y cómo el ser humano es el centro del escenario, es posible plantear que el empleo y el trabajo en general, se configuran como un escenario sustancial de un entramado institucional moderno que opera como disciplina y dispositivo para ejercer control sobre las personas y sus cuerpos, desde allí se determinan unos símbolos y unas conductas que de manera lineal definen comportamientos y legitiman acciones.

Para muchas personas gays, lesbianas y transgeneristas sus cuerpos están condenados³, no pueden ser regulados; su construcción de género transgrede el orden regular y disciplinar que define la corporalidad desde una lógica binaria de lo masculino y lo femenino; en este sentido, en los lugares de trabajo como en otros espacios de la sociedad la población LGBT, ante la imposibilidad de tener un cuerpo dócil, se encuentra y tiene que afrontar una serie de acciones de discriminación y exclusión.

- (2) Gómez (2008) establece en el plano de las sexualidades diversas en los estudios de la jurisprudencia latinoamericana una diferenciación entre las nociones de discriminación y exclusión; la primera, como cualquier práctica que pretenda jerarquizar y/o establecer identidades, actos o acciones como superiores frente a otras que serían reconocidas como inferiores y la segunda; como una acción que descarta, rechaza o niega la posibilidad de alguna cosa, puesto que considera que dos cosas juntas son incompatibles.
- (3) Foucault (2000) ubica la noción del cuerpo de *los condenados* y de *los cuerpos dóciles*; en la primera, se refiere a un cuerpo inmerso en el campo político donde las relaciones de poder que operan sobre él, le obligan a efectuar ceremonias y le exigen ciertos signos y en la segunda, señala que es dócil un cuerpo que puede ser sometido, utilizado, transformado y perfeccionado.

La discriminación en los espacios laborales es un tema complejo por las dificultades que se tiene para demostrar una situación discriminatoria, puesto que generalmente responden a condiciones culturales y prácticas sociales históricamente legitimadas y validadas; lo que lleva a que en muchas ocasiones, quienes participan de ella no la comprendan, asuman o ignoren.

Los actos discriminatorios en espacios laborales hacia la población LGBT, son actitudes o conductas que tienen como intención anular, dominar o ignorar a la persona por su orientación sexual o expresión de género y que está sustentado en prejuicios sociales y sexuales⁴ que traen como resultado la violación de derechos fundamentales al trabajador.

Para no ser víctimas de estas acciones discriminatorias los hombres gay y mujeres lesbianas acuden a estrategias como el ocultamiento y el autocontrol; mantener en silencio su orientación sexual; “yo me lo guardo, me lo oculto”, pareciera ser una premisa que permite no perder el “privilegio” de al menos tener un trabajo formal.

Frente a las acciones de exclusión en el mundo laboral, se encuentra que estas están dirigidas fundamentalmente hacia aquellas personas cuya feminidad o masculinidad choca con el orden mimetizado, por la construcción binaria del género en la que lo masculino es asociado exclusivamente al hombre y lo femenino a la mujer. Estos cuerpos rebeldes que transgreden la disciplina y por ello, receptores de exclusión son las personas transgeneristas, hombres gays femeninos y mujeres lesbianas masculinas; quienes por romper ese molde regulador del cuerpo quedan por fuera de la lógica formal de la economía.

Las acciones de discriminación y exclusión encontradas son diversas y operan de manera interdependiente, es decir sumado a la burla, se presenta presión, acoso u otras acciones; sin embargo, en términos metodológicos pueden clasificarse temáticamente de la siguiente manera:

Acciones de Discriminación	Acciones de exclusión
Uso de Lenguaje denigratorio y prejuicioso	Autoexclusión de espacios laborales
Roles sociales estereotipados	Eliminación en el proceso de selección
Detrimiento en condiciones laborales:	Aplazamiento de la de-construcción de género
Hostilidad en el ambiente laboral	Autoempleo forzado
Trabajar más horas de las estipuladas en el contrato y aplazamiento de vacaciones	
Imposibilidades de ascenso y movilidad laboral	La calle como forma de rebusque y prostitución
Éxito auto-forzado	

(4) Por prejuicio sexual Gregory Herek (Gómez, 2006) afirma que este tipo de prejuicio se configura en sociedades con un régimen sexual de heteronormatividad obligatoria y se refiere a toda actitud negativa inspirado en la orientación sexual y dirigida a personas que se perciben como homosexuales, bisexuales o heterosexuales.

3.1. Acciones de Discriminación

Uso del lenguaje. El uso de palabras o conceptos para designar o nombrar al otro, en ocasiones se plantea con un sentido denigratorio, enmarcado en ideas erróneas y prejuicios sociales y sexuales que se han instaurado en la cultura y que la sociedad emplea para otorgar un sentido despectivo y calificativo. El chiste, la burla, “*el que se me trate como la marica, la machorra*”, escuchar comentarios como que los gays son pervertidos, a las lesbianas les hace falta macho o que las personas trans son peligrosas y un mal ejemplo para la sociedad; son acciones discursivas que a diario vivencia las personas entrevistadas en sus lugares de trabajo. En ocasiones se utilizan refranes que asocian ser “marica” con ser tonto; como un dicho en Cartagena que se refiere a “*marica el ultimo*”, o la expresión “*ni que yo fuera un marica*” utilizada con frecuencia en Bogotá y Medellín. Adicionalmente cabe señalar que muchos gays y lesbianas perciben dichos comentarios como algo natural y no como una actitud discriminatoria, lo que conduce a que la misma población termine en ocasiones legitimando dichas prácticas e incluso las reproduzca para evitar que se les asocie con dicha población.

Roles sociales estereotipados. Los roles sociales actúan como patrón de ordenamiento en las relaciones laborales, se configuran como escenarios propicios para promover y legitimar actitudes de discriminación hacia la población LGBT, puesto que operan como pautas de conducta que fuerzan a las personas a aceptar ciertos espacios y negarles la posibilidad de acceder a otros horizontes, en este sentido se tiene la idea que las personas gay o lesbianas son buenas para ciertos oficios pero no para otros.

“En mi empresa no hay problema con los gay siempre y cuando se comporten bien en el trabajo, yo trato de ubicarlos en puestos en los que no tengan mucho contacto con los usuarios y con la psicóloga, evitamos contratar personas amaneradas, para evitar la burla pública y la mala imagen de la empresa” (Gerente empresa de salud, Cartagena, julio de 2011).

Los prejuicios socialmente construidos hacia las personas LGBT han generado una serie de creencias que llevan a definir actividades, profesiones y prácticas para hombres gay, mujeres lesbianas y personas trans; un asunto homogenizante y a la vez excluyente y cosificante. Si bien, podría ser anacrónico creer que existan empleos u oficios para personas LGBT y que las capacidades y responsabilidades en el tema laboral estén asociadas a la orientación sexual o a la identidad de género en la cotidianidad es común asociar a los gays a actividades vinculadas con las artes plásticas, la decoración o la moda; y por ello también, se han generado espacios laborales en los que las personas gays no son reconocidas o rechazadas como las fuerzas militares y el sector educativo.

En el caso de las mujeres lesbianas se les asocia con oficios rudos en la informalidad como la venta de productos y a nivel profesional en la ingeniería o carreras afines, sin embargo siguen siendo más invisibilizadas laboralmente

que los hombres gay; el caso en el que persiste mayor estereotipación es para las personas trans a quienes la sociedad sigue ubicando en espacios vinculados a la prostitución y a las peluquerías.

Detrimiento en condiciones laborales, expresada en Hostilidad en el ambiente laboral, trabajar más horas de las estipuladas en el contrato, Imposibilidades de ascenso y movilidad laboral y éxito auto-forzado; como puede verse en los siguientes relatos:

“Es muy fuerte el acoso laboral hacia mujeres lesbianas e incluso el hecho de que exista un gran temor a ser visible la orientación sexual, se debe a que además del acoso laboral que se pueda dar, este pueda ser sexual, o sea que pueda haber como presión sexual por el asunto, porque además está ligado con una práctica que sucede y no está muy bien documentada y es la violación correctiva, entonces esta cosa de que si eres lesbiana lo que necesitas es un buen macho y alguien que te enseñe cómo es que se disfruta de la vida... Eso es como un miedo muy fuerte entre las mujeres lesbianas” (Activista lesbiana, Bogotá, Julio 21 de 2011).

“Para llegar hacer lo que hoy soy en mi profesión, le he tenido que demostrar a los demás que soy inteligente, organizado, y disciplinado; generalmente soy el que primero que llega a la oficina y estoy dispuesto a responder a las exigencias que la empresa nos haga, por mi condición de hombre gay no puedo darme el lujo de relajarme como lo hacen los otros pues quiero ser tan respetado en mi profesión como cualquier persona que no sea gay” (Hombre gay Bogotá, Gerente de una Empresa, Julio 02 de 2011).

3.2. Formas de exclusión de espacios laborales

La noción de exclusión de los espacios laborales hacia la población LGBT no puede mirarse exclusivamente como un asunto de marginación o de falta de integración como lo han planteado los teóricos de la sociología funcionalista; puesto que muchos de ellos y ellas pueden estar integrados a la sociedad pero son invisibles para los sistemas funcionales porque no cuentan con las condiciones exigidas para ser tenidos en cuenta (Luhmann, 1995).

En esta investigación la exclusión laboral hacia la población LGBT se entiende desde la perspectiva de Nancy Frazer (1997) y Le Blanc (2007), como un dispositivo de una acción estructural que expresa dos formas de injusticia: una de orden socioeconómico y la otra cultural- simbólica. En la primera se adopta una forma de explotación y marginalidad y en la segunda, una negativa de reconocimiento del otro a quien por prejuicios sociales más allá de excluirse se le despoja del sí mismo y se le mantiene a flote; desposesión que culmina con la privación de su voz y de su rostro.

Interpretar la exclusión laboral en esta línea, plantea una reflexión frente a como la sociedad desde sus estructuras de poder, configura y determina formas de vida precarias para ciertos grupos sociales, cuya experiencia se construye en la precariedad. Ser precarizado en palabras de Le Blanc, *“es asistir al espectáculo de la descalificación de uno por parte del otro, aun cuando esa descalificación sur-*

ja en una relación social aparentemente anónima como la relación del trabajo”. (Le Blanc, 2007:16)

Pensar la exclusión laboral hacia la población LGBT como una forma de precariedad significa plantear una crítica a las diferentes formas y relaciones de poder que como lo plantea Foucault (2000) establecieron figuras de sometimiento disciplinario y de control de los cuerpos; pero también permite descubrir figuras de resistencia y deserción como el caso de las personas transgeneristas que para reconocerse en su identidad transgresora construyen formas de sobrevivencia por fuera del orden formal.

El hecho de estar excluidos de lo laboral, de ser tratado de manera precaria no significa estar por fuera de la sociedad, pero si expresa un modo de vida cada vez más fantasmático, lo excluye de las relaciones de poder y priva al sujeto de unas bases potenciales para poder vivir. Ser precario es ser además, ser concebido como un inútil, como un peligro social y por ello la sociedad los oculta recurriendo a mitos y prejuicios sociales.

Los hombres gay con una expresión de género femenina, las mujeres lesbianas con una expresión de género masculina y las personas que se auto reconocen como transgenero hacen parte de esas acciones de precarización en el mundo del trabajo, su identidad de género los excluye de los ámbitos formales de la economía y la sociedad argumenta dicha exclusión en supuestos morales e imaginarios dominantes propios de una sociedad heterosexista y patriarcal.

Las formas de exclusión que reconoce la población participante de esta investigación, expresa una trama compleja de dispositivos, actitudes, acciones y consecuencias directas e indirectas en las que por el prejuicio sexual se desconoce las habilidades, parcialidades y competencias de la persona; estas pueden clasificarse temáticamente en: autoexclusión, eliminación en el proceso de selección, aplazamiento de la deconstrucción de género, autoempleo forzado, la calle como forma de rebusque y prostitución.

Autoexclusión de espacios laborales. Se entiende por autoexclusión el renunciar a incluirse a un campo laboral en el que en principio la persona podría participar porque cuenta con las habilidades para ello, pero que prefiere renunciar porque lo asocia con vivencias de eliminación, excepción y supresión; o porque ha interiorizado creencias y actitudes de rechazo de la sociedad lo que desemboca en sentimientos de auto-estigmatización que termina en conductas de auto-exclusión

Una sociedad excluyente con las personas que construyen su cuerpo e identidad de género por fuera de la normativa heterosexista lleva a que la vida de esta población se desarrolle en una esfera periférica y de exclusión constante. Los bajos niveles educativos que presenta este grupo poblacional, debido a que la Escuela también es un lugar excluyente, el hecho de que muchos de ellos y ellas a temprana edad sean expulsados de la protección de sus familias, lleva a que sólo encuentren en el ámbito del rebusque y la prostitución desde temprana edad, las posibilidades para la subsistencia.

Para Judith Butler (2006) la marginación de las personas LGBT de ciertos escenarios sociales, en este caso el laboral, es producto de la exclusión social que se sustenta en un discurso hegemónico sobre la sexualidad circundante en la sexualidad reproducida socialmente y denominada por ella como *matriz de heterosexualidad obligatoria*. Por ello se establece una abyección de estas personas puesto que son ininteligibles para un común denominador de la sociedad que espera que exista una coherencia entre el sexo y el género (hombre- masculino, mujer- femenino) y la orientación sexual (heterosexual). Por esta razón estas personas que no se entienden, no se consideran posibles, naturales, producen extrañeza e incomprensión y ello genera rechazo y repudio porque al subvertir la norma sexual están retando o controvirtiendo la legitimidad del orden hegemónico de la heterosexualidad.

Este precepto dominante no sólo excluye sino que obliga a muchos y muchas a renunciar a sus derechos porque de igual manera se sienten abyectos y prefieren evitar la humillación manteniéndose en el borde. Los cuerpos transgresores, aquellos que no pueden mimetizarse u ocultarse se ubican entonces en ciertos espacios y roles que la sociedad considera propios para alguien amenazante, extraño e incomprensible.

Para las mujeres y hombres trans en lo laboral existe un asunto de mayor vulnerabilidad frente a sus derechos porque su construcción de género, está marcando unas claridades que no son negociables con el autocontrol ni con la censura. Sumado a que la gran mayoría, no cuentan con el apoyo de sus familiares para su desarrollo económico y no han accedido al sistema educativo, que les permita ejercer un rol profesional.

Los procesos de construcción permanente de identidad de género que viven las personas hombres y mujeres trans es un asunto que la sociedad colombiana aun desconoce, se sigue asociando a una patología y a una disforia de género; lo que ha conducido a construir una imagen errónea, excluyente y transfóbica del transgenerismo.

Eliminación en el proceso de selección. Frente a la eliminación de los procesos de selección se encuentra en esta investigación que son las personas trans y las mujeres lesbianas quienes de manera significativa se enfrentan a este proceso de exclusión. Ello argumentado en estereotipos de género que determinan para el caso de las mujeres unos esquemas de estética, maquillaje y feminidad que determinan una “buena presentación” a la hora de asistir a una entrevista. Las mujeres expresan que en los espacios laborales los dispositivos hacia el cuerpo de las mujeres son mucho más excluyentes que hacia el de los hombres.

En el caso de las personas transgeneristas uno de los tantos problemas que enfrentan en el país, está asociado al asunto de su identificación personal, puesto que a pesar de las múltiples campañas que se han venido desarrollando (principalmente en Bogotá y Medellín) frente al reconocimiento de la diversidad sexual e identidades de género se siguen presentando barreras que de entrada generan exclusión del espacio educativo y laboral.

A los hombres trans por ejemplo, se les exige libreta militar para acceder a cualquier empleo, con las implicaciones que trae para un hombre trans explicar que antes de construirse como hombre había nacido en un cuerpo de mujer y lo mismo, sucede con las mujeres trans; situación que obliga a que existan requerimientos específicos para la contratación laboral de mujeres y hombres trans.

Esta es una de las principales razones que lleva a que las personas trans terminen trabajando en escenarios vinculados a la informalidad y a la subsistencia, en lugares en los que no tiene que “enfrentar ese mal momento”. Muchas mujeres trans a pesar de tener formación, no tienen otros escenarios de trabajo, que los que históricamente se han construido para ellas como peluquerías y prostitución y talleres de mecánica, o ventas informales para los trans masculinos.

Frente al acceso al trabajo en procesos de selección las mujeres entrevistadas afirman que el tema de exclusión está asociado no sólo a concepciones homofóbicas o lesbofóbicas, sino también a de los estereotipos de género, “tan asentados y engrandados en la sociedad”, donde las mujeres tienen que ser y comportarse femeninamente y quien se salga de ese marco, sencillamente no es contratada o no pasa el proceso de selección: frente a ello, la ausencia de información sistematizada se convierte en un obstáculo puesto que no se puede demostrar que “fui descartada” por mi expresión de género o mi orientación sexual; en ese aspecto termina siendo un tema que se comenta sólo entre amigas, que permanece en el silencio o que en ultimas, no se reconoce como una problemática porque la ausencia de pruebas estadísticas, invisibiliza la experiencia vivida y las construcciones intersubjetivas de estereotipación en el mundo laboral.

En los espacios laborales el maquillaje y el vestuario estandarizado por la moda como femenino (jean ajustado, falda, zapatos de tacón, cabello largo) operan como una norma social que prima sobre las actitudes y capacidades de las mujeres, en trabajos históricamente asociados a ellas, como secretaria, recepcionistas, atención al público, entre otros, la presión frente a ello es mucho más fuerte; las mujeres expresan que en las entrevistas de trabajo es lo primero que se mira y si no se cumple con esos patrones, es excluida con cualquier pretexto, incluyendo afirmaciones como “mala presentación”; de esta manera para el caso de las mujeres que independientemente de su orientación sexual se vean como muy masculinas, “machorras”, son excluidas de esos oficios pensados como femeninos y se piensan en oficios y trabajos que requieren rudeza o fuerza física. En el país está muy marcada la segmentación de oficios para las mujeres masculinizadas en espacios como la vigilancia privada, recolectoras de basura u oficios más informatizados asociados con la carga y transporte.

“Yo estuve postulada para trabajar en Transcaribe (empresa de transporte masivo) y conmigo habían otras cinco mujeres más, algo masculinas, sin maquillaje y de contextura gruesa, así como la mía y fue muy particular porque a nosotras nos dijeron que aplicáramos para trabajos en campo, para ponernos a sostener las pa-

letas para indicar el flujo vehicular; en mi caso ni siquiera miraron que yo tenía un nivel de formación profesional, pues eso ahí no interesaba... Obviamente me sentí excluida y nada... en este momento estoy desempleada y sé que para un próximo trabajo tengo que ir como toda una "gallinita" para que al menos se fijen en mi hoja de vida." (Mujer lesbiana, Cartagena, julio 24 de 2011)

Aplazamiento de la de-construcción de género. El aplazamiento en la construcción de género, pareciera ser una única posibilidad identificada por las mujeres y hombres trans para poder lograr metas educativas y laborales en la vida, es decir es preferible asistir a la universidad y tener un primer trabajo pareciendo un chico gay o mujer lesbiana que mostrarse públicamente como trans, puesto que según las personas entrevistadas existe menos prejuicios sociales sobre la orientación sexual que sobre la transgresión del género, en alguna medida porque la primera puede ser más camuflada que la segunda.

Es común encontrar que las pocas mujeres u hombres trans que han logrado estudiar y tener cargos profesionales o empleos en sus profesiones, se debe a que aplazaron su tránsito al género deseado hasta el momento de sentir que tenían o habían logrado ganar reconocimiento y credibilidad frente a su profesión

Al momento de tener una profesión y un reconocimiento en el trabajo asumen su condición de transgenerista, socializar como gay para aprovechar desde lo académico, lo artístico, lo profesional, para cuando tengan su condición de transgenerista, tengan la posibilidad de afrontar las vulneraciones a las que puede ser sometida

Autoempleo forzado. En esta investigación se entiende por autoempleo forzado para la población LGBT, como la única forma de integrarse en el mercado laboral trabajando en ciertos sectores en los que considera adecuados, no tanto por su formación o por las expectativas de negocio que se prevean; sino porque es ahí donde puede reconocerse y medianamente ser respetados por su orientación sexual o identidades de género. Si bien, en la mayoría de los contextos el autoempleo es potencializador de autonomía y un importante elemento dinamizador del mercado laboral a partir de la creación de puestos propios de trabajo; en el contexto de la población LGBT entrevistada, se convierte en muchos casos en un asunto forzado, producto en la mayoría de las ocasiones, de las exclusiones y discriminaciones a las que son sometidos en los ambientes laborales en los que dependería de un contrato y un empleador.

En este proceso de investigación se encuentra que de la población LGBT son los hombres gays de estratos pobres y mujeres lesbianas masculinas, quienes de forma significativa reconocen que su única salida en el medio laboral es generar sus propias condiciones de trabajo. Los primeros argumentan un temor de hacer visible su orientación sexual puesto que en los sectores en los que habitan se expresan prácticas abiertamente pre juiciosas y homofóbicas hacia los homosexuales y en el caso de las mujeres por un asunto de estética y feminidad que ha estereotipado a la mujer en los lugares de trabajo

Para el caso de los hombres gays pertenecientes a los estratos uno, dos y tres; se encuentra que antes que tener que hacer visible su orientación sexual en los lugares de trabajo y por las dificultades que expresan para conseguir un empleo formal, muchos de ellos y ellas optan por elegir formas de auto empleabilidad, y actividades en la economía informal.

Muchos de estos procesos productivos los inician con beneficios que otorga el Estado, representados en apoyos a emprendimientos productivos; sin embargo, presentan múltiples dificultades, debido a que básicamente no cuentan con los requisitos o no tienen las condiciones básicas exigidas por la normatividad para acceder a éstos: no presentan certificados de capacitación para el trabajo, incluso tienen una gran dificultad para presentar soportes económicos y respaldo en codeudores que les permita aplicar a créditos que les faciliten la puesta en marcha de esas iniciativas.

En el caso de las mujeres lesbianas, a demás del nivel educativo, el estrato socioeconómico entre otras, existe una exigencia social que se han instaurado en el imaginario colectivo, que de entrada excluye a muchas de ellas y tiene que ver con el asunto de la feminidad, del estar “bien presentadas”, lo que ha llevado a que muchas se vean obligadas a generar, según su nivel socioeconómico, espacios de rebusque, economía informal o montar empresa.

“Mi compañera es una mujer masculina, es una mujer preparada, es contadora y ahora le toca trabajar como independiente..., ella trató de presentarse a trabajar y la misma condición de ella no le ha dado, no es que ella haya ido, sino que no se acomodaba a la ropa femenina, ella mandaba una hoja de vida y ya desde la foto se veía masculina porque se cogía acá atrás con un moño y todo eso, nada de maquillaje, muy robusta, facciones muy bruscas, igual la llamaban y ahí era el *complicke*, *que para ponerse una blusita de mujer, usted sabe que hay que colocarse sostén, ella no se hallaba con el sostén, que no se acomodaba, que no era capaz, que no era esto, que no era lo otro*” (Mujer lesbiana, Medellín, Junio 30 de 2011).

La calle como forma de rebusque y prostitución. Para la población trans es común encontrarse una serie de discursos y prácticas de exclusión en diferentes ámbitos de la vida humana y el acceso al trabajo no escapa de ello, en ese sentido, expresan, que se va configurando un sentimiento de minusvalía frente a los otros y frente a sí mismo; el rechazo en la familia, la escuela y en el mundo del trabajo les deja como única opción, en muchos de los casos, la prostitución callejera y el mercado de la informalidad. Sumado a ello, quienes logran prepararse académicamente para poder trabajar en su profesión u oficio tienen que esconder su identidad de género y para quienes esa construcción no puede o quiere esconderse, la misma sociedad lo único que ofrece es la calle, la informalidad o la prostitución.

Es claro que en país aún no existen muchos espacios laborales donde puedan estar las mujeres trans, salvo la peluquería o prostitución. Los imaginarios y prejuicios que la sociedad tiene frente al transgenerismo, lleva a que cada vez se cierren más las puertas; el asociarlas a prácticas de delincuencia ha conducido a

resistencias incluso para contratarlas en peluquerías; ello ha obligado a muchas asumir la prostitución como única salida, aparte “*muchas se ven forzadas a robar a sus clientes porque no tienen para comer*”.

La calle es un escenario de vulneración de derechos, de re victimización y se ha convertido en uno de los pocos espacios donde las mujeres y hombres trans pueden autoreconocerse y vivir en y desde su identidad de género. Sin embargo, trae consigo unas discriminaciones adicionales, vinculadas a connotaciones estéticas y de hiperfeminización que hacen a unas las mujeres trans en los ejercicios de la prostitución, más vulnerables y vulneradas que a otras.

4. Consideraciones finales

Es importante señalar que el tema de desempleo no es un tema de política social sino un problema de la política económica, de política industriales que transformen un valor agregado y que vincule de manera más significativa la creatividad de la mente humana y frente al caso de la discriminación y exclusión para personas gays, lesbianas, y trans en el mundo de trabajo es necesario no sólo la generación de empleos sino que se hace fundamental que en el ámbito de las empresas y organizaciones el tema de la diversidad sexual sea un asunto de la agenda y de los ambientes laborales y que la vulneración a los derechos se convierta en una acción que sea castigada y que trascienda del orden natural y de impunidad en la que el país ha incurrido frente a estos hechos, por ello es necesario la generación de observatorios y el seguimiento a prácticas homofóbicas y transfóbicas en los lugares de trabajo, la escuela y la sociedad en general.

En el país es necesario un estatuto anti disciplinario mas integral en lo referido a derechos laborales puesto que por ejemplo, lo que plantea la Ley frente a un despido sin justa causa cuando se puede probar que a una persona la despidieron por ser gay o lesbiana, lo que plantea, es el reintegro y ello, es un asunto limitado y complejo, cuando lo último que quiere una persona que vivió dicha discriminación es volver a trabajar donde la vulneraron. Adicional que no existe un seguimiento riguroso frente a estas denuncias y las respuestas casi nunca son efectivas por lo que en pocas ocasiones, se logra restablecer el derecho; cabría señalar que al interpretar el reintegro a un lugar de trabajo no necesariamente es una ley de restablecimiento.

Frente al tema de las personas trans cabe señalar que siguen asociadas a una categoría psiquiátrica que las vincula un trastorno y como tal, dicha patologización repercute en la dignidad y el acceso de estas personas al mundo del trabajo, a la educación y a la salud. Sumado a ello, el hecho que a las mujeres y hombres trans, se le siga pidiendo libreta militar o se les niegue ser llamadas o llamados por el nombre que socialmente ellas y ellos legitiman, reproduce discriminación a pesar que existen en Colombia discursos y acciones de la Corte, que promueven una igualdad de oportunidades para esta población.

Los protocolos para la atención en salud para los procesos de re-asignación de género están condicionados por una lógica patologizante que en ocasiones, reduce la construcción del género sólo en el cuerpo desconociendo que ello va más allá de transitar hacia un cuerpo femenino o masculino.

Bibliografía

- Bourdieu Pierre 2000. *La dominación Masculina*. Buenos Aires, Anagrama.
- Butler Judith 1993. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del «sexo»*. Paidós, Buenos Aires.
- Butler Judith 2006. *Deshacer el género*. Paidós, Barcelona.
- Gómez María Mercedes 2008. “Violencia por prejuicio sexual”. En: *La Mirada de los jueces: Sexualidades diversas en la jurisprudencia latinoamericana*. Tomo II. Siglo del hombre, Bogotá.
- Foucault Michel 2000. *Los anormales*. Fondo de Cultura económica, Buenos Aires.
- Frazer Nancy 1997. *Iustitia interrupta. Reflexiones críticas desde la posición poscolonialista*. Siglo Editores, Bogotá.
- Merlau Ponty 1997. *Fenomenología de la percepción*. Fondo de Cultura Económica, México.
- Le Blanc Guillaume 2007. *Vidas Ordinarias, vidas precarias*. Nueva Visión, Barcelona
- Luhmann Niklas 1995. *Poder*. Antrophos, Barcelona.

EL PROCESO DE COMING OUT EN EL CONTEXTO LABORAL ESPAÑOL

Donatella Di Marco
Alicia Arenas
Lourdes Munduate

Universidad de Sevilla
[ddimarco@us.es]

Helge Hoel

The University of Manchester

1. Introducción

En los últimos años, el debate sobre las consecuencias adversas de la discriminación por orientación sexual ha ocupado la escena social y política a nivel internacional. A pesar de los numerosos avances, la última Encuesta Europea sobre Discriminación (*Eurobarometer*, European Commission, 2009) ha revelado que el 44% de los españoles considera que la discriminación por orientación sexual está extendida en España. Aunque España se sitúa levemente por debajo de la media europea (47%) y se aleja de los porcentajes encontrados en otros países mediterráneos como Grecia, Italia y Francia (64%, 61% y 61%, respectivamente), los resultados de la Comisión Europea son relevantes.

En España, la transición a la democracia representa el punto de partida para la construcción y la difusión de un nuevo discurso social, permitiendo numerosos avances en el ámbito legislativo con el fin de reducir la distancia existente entre el contexto normativo y la realidad social (Martínez y Dodge, 2010; Soley-Beltran y Coll-Planas, 2011). En línea con este objetivo, el Parlamento Español en 2005 reguló el matrimonio entre personas del mismo sexo y reconoció a las parejas homosexuales el derecho de adoptar niños/as (Ley 13/2005, de 1 de julio). Además, a partir del 2007 las personas transexuales pueden pedir la rectificación del sexo en el Registro Civil antes de someterse a la intervención quirúrgica para la reasignación de su identidad sexual (Ley 3/2007, de 15 de marzo). Hasta el día de hoy, las investigaciones llevadas a cabo en España se han centrado en las consecuencias sociales promovidas por los cambios legales (Pichardo, 2011; Soley-Beltran et al., 2011) y en los prejuicios contra las personas homosexuales (Quiles del Castillo, Betancor, Rodríguez, Rodríguez y Coello, 2003), mientras que son escasos los estudios que intentan analizar las consecuencias que la discriminación de LG genera en los contextos laborales.

En esta línea, los estudios desarrollados en otros países revelan que la discriminación por orientación sexual en el trabajo genera consecuencias negativas tanto a nivel personal como organizacional. Ser víctima de discriminación por orientación sexual se traduce en un empeoramiento del clima organizacional y de las relaciones con los compañeros/as de trabajo; los niveles de satisfacción, de percepción de justicia, de compromiso con la organización, disminuyen de forma importante, mientras aumenta la posibilidad de padecer depresión y estrés (ver la revisión de Ragins, 2004).

En este sentido, investigaciones llevadas a cabo en otros países han revelado que entre el 25% y el 66% de LG experimentan alguna forma de discriminación en el trabajo (Croteau, 1996); entre el 22% y el 48% de los/as trabajadores/as LG son víctimas de acoso (ACAS, 2007).

Dada la relevancia de los datos antes mencionados, el objetivo principal de este estudio es arrojar luz sobre las condiciones laborales de las personas LG en España, confeccionando una imagen de todos aquellos elementos responsables de la discriminación en el trabajo y de cómo dichos factores interactúan dando lugar a dinámicas perjudiciales para el colectivo homosexual. A través de esta investigación se podrán identificar los principales aspectos que caracterizan la experiencia diaria de las personas LG en el trabajo, evidenciando cómo las situaciones discriminatorias repercuten a nivel personal y organizacional.

En línea con investigaciones anteriores (Croteau, Anderson y VanderWal, 2008; Ragins, 2004), a través de una serie de entrevistas en profundidad con LG que actualmente trabajan en España, se evidenciarán aquellas dimensiones que se consideran básicas a la hora de modelar la experiencia laboral del colectivo homosexual.

En concreto, este estudio se centrará sobre el proceso de *coming out*. Hasta el día de hoy ningún estudio ha analizado en España este momento crucial en la vida laboral de LG. Se denomina *coming out* al proceso a través del cual las personas LG revelan su orientación sexual.

Estudios realizados en otros países han puesto de manifiesto que el *coming out* está asociado con estrés, baja autoestima, mayor ambigüedad y conflicto de rol o baja satisfacción con el trabajo (Ragins, 2004). A pesar de que algunos/as expertos/as consideran que el *coming out* es un proceso dicotómico (“estar fuera o dentro del armario”), investigaciones previas han revelado que se puede llevar a cabo de múltiples formas y grados. Por ello, es muy difícil identificar rasgos comunes, aunque existen similitudes según el entorno social analizado, las variables sociodemográficas, los valores predominantes en un determinado contexto y otros factores, como por ejemplo el caso de las personas en las que la orientación sexual se cruza con otras identidades estigmatizadas, como el sexo o la etnia (Croteau et al., 2008). Según el modelo que Griffin elaboró en el 1992 (Croteau, et al., 2008) las personas LG implementan diferentes estrategias con el objetivo de revelar o ocultar su orientación sexual. Griffin identifica cuatro estrategias:

- *Passing*: las personas no revelan su verdadera orientación sexual y crean una vida heterosexual ficticia para no despertar ninguna duda en los/as demás.
- *Covering*: las personas no mienten con respecto a su orientación sexual, pero intentan evitar todas aquellas situaciones donde podría ser necesario dar explicaciones o detalles sobre su vida personal. Aquellos/as que adoptan esta estrategia suelen no tomar parte en los eventos sociales donde sea necesario dar información que va más allá de la tarea desarrollada.
- *Implicitly out*: las personas comunican información significativa a través de la cual los/as demás pueden deducir su orientación sexual.
- *Explicitly out*: las personas revelan abierta y directamente su orientación sexual.

El objetivo de este estudio será reproducir una imagen real de cómo las personas LG manejan las fronteras entre las personas que conocen su orientación sexual y aquellas que no, y cómo este proceso produce consecuencias a nivel personal y organizacional.

2. Método

Dada la sensibilidad de la temática tratada, los datos se recogieron a través de entrevistas en profundidad. Esta técnica está dirigida a la comprensión de las ideas y de las perspectivas de las personas entrevistadas, con el fin de reconstruir el discurso social dominante sobre el tema analizado. En total se llevaron a cabo 32 entrevistas en profundidad, en diferentes ciudades de España¹ para reflejar las experiencias vividas según la zona geográfica de proveniencia.

Debido a la dificultad de reclutar participantes que investigaciones llevadas a cabo en otros países han encontrado, se utilizó el método de la bola de nieve (*Snowballing Approach*, Miles y Huberman, 1994), que permite captar participantes a través de la activación de redes sociales existentes. Este método resulta efectivo cuando la población que se quiere estudiar está 'oculta' o cuando se requiere un cierto grado de confianza hacia el investigador antes de participar. En línea con este objetivo, las investigadoras entraron en contacto con la Federación Nacional de Lesbianas, Gays, Transexuales y Bisexuales (Felgtb) que difundió, a través de su página web, el estudio entre sus afiliados/as.

Una vez que se contactó con los primeros participantes, se les pidió que difundieran el estudio entre sus conocidos/as, activando, de esta forma, las redes sociales existentes y aumentando el tamaño de la muestra.

Características de los/as participantes. Para seleccionar los/as participantes se utilizó el siguiente criterio: podían tomar parte en el estudio LG que trabaja-

(1) Las entrevistas se llevaron a cabo en Alicante, Almería, Jerez de la Frontera, Madrid, Murcia, Sevilla, Talavera de la Reina, Toledo y Valencia en el primer trimestre de 2012.

ban o habían estado trabajando en los últimos 6 meses en España. En total participaron 32 personas, 19 L y 13 G con una edad media de 36,5 años. Aunque la metodología usada no pretendía alcanzar la representatividad de la población analizada, en cada momento se intentó representar las diferencias existentes dentro del contexto español, teniendo en cuenta variables como la edad, las condiciones sociales y el sector de actividad.

Este estudio no muestra los datos provenientes de algunas partes de España, como el Norte de la Península y las islas. Además, el nivel de activismo en asociaciones LGTB podría haber condicionado el discurso que se ha intentado reconstruir. A pesar de que el método de la bola de nieve pueda haber reducido los sesgos producidos por esta razón, consideramos conveniente tener en cuenta esta limitación.

2.1. Desarrollo de la entrevista en profundidad

Tras manifestar su voluntad de tomar parte en el estudio, a través de los canales que estaban a su disposición (contacto email y telefónico), las investigadoras contactaban el/la participante para concertar la entrevista. Dada la sensibilidad del tema tratado y la dificultad que conlleva captar participantes y con el objetivo de anular los costes económicos para las personas entrevistadas, la entrevistadora se desplazó al lugar de residencia de cada uno/a de los/as participantes.

La entrevista en profundidad se componía de dos apartados fundamentales: el primero, que recogía informaciones sobre el contexto laboral y que tenía el objetivo de romper el hielo y de crear una relación de confidencialidad entre los actores involucrados; el segundo, que recogía datos sobre las experiencias de LG en los entornos laborales. Cada entrevista duró aproximadamente entre 60 y 90 minutos.

2.2. Análisis

Las entrevistas fueron grabadas y transcritas literalmente. En la fase de transcripción se utilizó la tabla de signos convencionales para la transcripción conversacional (D'Agostino, 2007), con el fin de reproducir todos aquellos aspectos de la comunicación que un texto escrito no es capaz de reflejar (interrupciones de palabras, entonación, pausas, etc.).

El análisis temático se realizó a través del software Atlas.ti 6.2, que permite organizar el texto en categorías, a las que se asocian fragmentos significativos de la conversación. A su vez, las categorías pueden ser organizadas en temas y macrotemas. El enfoque que se utilizó a la hora de identificar los temas fue al mismo tiempo deductivo e inductivo. Por un lado, se buscaron en el texto las categorías temáticas definidas por los/as investigadores/as antes de empezar las

entrevistas y, por otro lado, se subrayaron todos aquellos elementos que no habían sido previstos con anterioridad y que resultaron importantes a la hora de entender el discurso general de los/as participantes sobre la experiencia laboral con respecto a su orientación sexual.

A continuación, se presentan los resultados de las primeras 10 entrevistas analizadas.

3. Resultados

Dentro del macrotema *coming out*, fue posible identificar distintos temas. A continuación, se van a explorar los temas asociados a las principales estrategias de *coming out* utilizadas dentro del contexto de trabajo, los factores que facilitan o impiden revelar la orientación sexual y las consecuencias a nivel personal y organizacional de este proceso (o de su ausencia).

3.1. Estrategias de *coming out*

Una de las experiencias que se intentó reconstruir a través de las entrevistas fue el momento del *coming out* en el contexto laboral. Siguiendo las estrategias identificadas por Griffin (Croteau et al., 2008), es posible afirmar que entre las personas que no revelan su orientación sexual en el trabajo, la estrategia que se prefiere utilizar es la de *Covering*. Esto se traduce en evitar todas aquellas situaciones sociales (conversaciones, eventos extralaborales, etc.) donde es posible que surjan preguntas sobre la vida personal del/la trabajador/a. La gente que suele utilizar esta estrategia intenta crear barreras, no estrechando relaciones que vayan más allá del ámbito profesional. En las situaciones donde es necesario dar información sobre la vida privada (para contestar a una pregunta directa, por ejemplo) las personas suelen hablar de su pareja de forma neutral, es decir, sin especificar su sexo.

En una minoría de los casos, las personas cubren su orientación sexual sintiéndose obligadas a inventar una vida paralela heterosexual. Algunos/as participantes hablan de la dificultad en manejar situaciones donde se les requiere hablar de su vida personal, como por ejemplo, el momento del desayuno con los/as compañeros/as donde los temas típicos giran en torno la vida privada de cada uno/a. También en este caso el resultado es una menor profundización de las relaciones en el trabajo, intentando mantener totalmente separadas la vida personal y la vida laboral.

Las personas que suelen revelar su orientación sexual en el lugar de trabajo, lo hacen implícitamente, hablando con naturalidad de su vida personal y vehiculando toda aquella información significativa, gracias a la cual los/as compañeros/as de trabajo pueden deducir su orientación sexual.

Son raros los casos de personas que revelan de ser lesbiana o gay explícitamente. La elección de una estrategia similar depende del grado de cercanía y de confianza alcanzado con el/la compañero/a de trabajo.

Es necesario subrayar que casi todos/as los/as participantes utilizan más de una estrategia, dependiendo de la persona con la que se relacionan y el grado de confianza alcanzado.

3.2. Factores que impiden o justifican la elección de las estrategias de *Covering* o *Passing*

Sobre todo a la hora de explicar el porqué de la elección de las estrategias de *Covering* y de *Passing*, los/as participantes identifican algunos factores que justifican por qué esconder o crear una orientación sexual ficticia.

El miedo a ser rechazados/as o aislados/as por parte de los/as compañeros/as de trabajo es una de las razones que lleva las personas LG a esconder su orientación sexual, así como algunas características del sector en el que trabajan. Un sector tradicional, como las bancas, la medicina, o masculino, como los cuerpos de seguridad, impiden llevar a cabo el *coming out*. En general, trabajar con personas mayores y con un nivel formativo más bajo es también un factor que obstaculiza el proceso de revelación de la orientación sexual.

3.3. Consecuencias personales y organizacionales

En línea con lo observado en estudios anteriores (Ragins, 2004), el no revelar la orientación sexual produce consecuencias tanto a nivel personal como organizacional. Entre las consecuencias personales, las relaciones en el trabajo son las más afectadas, por la imposibilidad de compartir información sobre el ámbito personal. El nivel de motivación, la percepción de justicia y el bienestar se reducen, dando lugar a estados de ánimo negativos, como tristeza, insatisfacción y, en algunos casos, de depresión. Todas las personas entrevistadas concuerdan en afirmar que revelar la orientación sexual en la fase de selección perjudicaría su resultado. Es decir, si tuvieran que competir con otros/as candidatos/as con el mismo bagaje de conocimientos, habilidades, formación, pero heterosexuales, saldrían perdiendo en el proceso de selección. Parte de los/as entrevistados/as, percibe que también el resultado de una competición para una promoción interna se vería perjudicado de dar a conocer su orientación sexual.

Entre las consecuencias organizacionales, la calidad del trabajo y el trabajo en equipo son los factores más afectados. Según las personas entrevistadas, trabajar en un entorno de trabajo no discriminatorio, donde no es necesario esconder ningún tipo de información, ayuda a centrarse en el trabajo desarrollado y fomenta la cooperación y los resultados del trabajo en equipo.

4. Conclusiones

A pesar de los numerosos avances que se han alcanzado en los últimos años a nivel social y legislativo, las personas lesbianas y gays no siempre confían en su entorno de trabajo a la hora de revelar su orientación sexual. Parte de las personas entrevistadas decide no revelar su orientación sexual en el trabajo, evitando todas aquellas situaciones que puedan dar lugar a preguntas sobre aspectos de su vida privada o creando una vida heterosexual ficticia. El modelo de Griffin (Croteau et al., 2008) resulta ser demasiado forzoso si consideramos que las personas suelen utilizar más de una estrategia a la vez, negociando su grado de visibilidad según las personas con las que se relacionan. Cómo es posible manejar distintas estrategias a la vez y las consecuencias que esto conlleva podría ser objeto de futuras investigaciones. Se ha observado que existen elementos en el contexto laboral que pueden facilitar u obstaculizar (como el sector o las características de los compañeros/as) el proceso de *coming out*. El gran reto es entender cómo es posible incentivar el proceso de *coming out*, dados los efectos positivos que esto supone en un entorno libre de discriminación, en aquellos contextos donde hay más factores que juegan en su contra y limitar las consecuencias negativas. ¿Cuál es el papel que juegan las organizaciones? ¿A qué nivel organizacional se puede y se debe intervenir para crear un contexto de trabajo libre de prejuicios? ¿Qué estrategias implementar a nivel organizacional y cómo medir su efectividad? Además, hay que preguntarse qué se puede hacer a nivel grupal y qué responsabilidad juega el colectivo heterosexual a la hora de facilitar el proceso de *coming out*. ¿Es el proceso de *coming out* un proceso unilateral del que se hace responsable únicamente la persona que revela su orientación sexual o es una responsabilidad compartida? Es necesario reflexionar sobre estas cuestiones y empezar un proceso de búsqueda de soluciones a través de futuras investigaciones.

Bibliografía

- Acas 2007. *Sexual orientation and religion or belief discrimination in the workplace*. http://www.acas.org.uk/media/pdf/d/j/SORB_summaries_1.pdf [con acceso 24 de Abril de 2012].
- Croteau, James M. 1996. "Research on the work experiences of lesbian, gay, and bisexual people: An integrative review of methodology and findings". *Journal of Vocational Behavior*, 48, pp. 145-209.
- Croteau, James M., Anderson, Mary Z. y VanderWal, Bonnie L. 2008. "Models of Workplace Sexual Identity Disclosure and Management: Reviewing and Extending Concepts". *Group & Organization Management*, 33: 5, pp. 532-565.
- D'Agostino, Mari 2007. *Sociolinguistica dell'Italia contemporanea*. Bologna: Il Mulino.

- European Commission 2009. Special Eurobarometer 317. Discrimination in the UE. 2009.http://ec.europa.eu/public_opinion/archives/ebs/ebs_317_sum_en.pdf [con acceso 24 de Octubre de 2011].
- Martínez, Omar y Dodge, Brian 2010. El barrio de La Chueca of Madrid, Spain: An Emerging Epicenter of the Global LGB Civil Rights Movement. *Journal of Homosexuality*, 57: 2, pp. 226-248.
- Miles, Matthew B. y Huberman, A. Michael 1994. *Qualitative Data Analysis – An Expanded Sourcebook*. Second edition, Thousand Oaks, CA: Sage Publications.
- Pichardo, José Ignacio 2011. “We are family (or not): Social and legal recognition of same-sex relationships and lesbian and gay families in Spain”. *Sexualities*, 14: 5, pp. 544–561.
- Quiles del Castillo, M. Nieves, Betancor, Verónica., Rodríguez, Ramón, Rodríguez, Armando y Coello, Efrén 2003. “La medida de la homofobia manifiesta y sutil”. *Psicothema*, 15: 2, pp. 197-204.
- Ragins, Belle Rose 2004. “Sexual Orientation in the Workplace: The Unique Work and Career Experiences of Gay, Lesbian and Bisexual Workers”. *Research in Personnel and Human Resources Management*, 23, pp. 35–120.
- Soley-Beltran, Patricia y Coll-Planas, Gerard 2011. “Having words for everything. Institutionalizing gender migration in Spain (1998-2008)”. *Sexualities*, 14: 3, pp. 334–353.

*Estudios sobre diversidad sexual en
Iberoamérica*

CAPÍTULO III

ENTRE LA INSTITUCIONALIZACIÓN Y LA RESISTENCIA

ESTUDIOS DE GÉNERO Y SEXUALIDAD EN CUBA: AVANCES Y RETOS DESDE EL COMPROMISO

Giselle Ivette Guerra Guerra

Centro Nacional de Educación Sexual. Cuba
[giguerra@infomed.sld.cu]

Dayma Echevarría León

Universidad de la Habana

Yenisei Bombino Companioni

Centro Nacional de Educación Social, La Habana, Cuba

1. Introducción

El mundo asiste a profundas y veloces transformaciones en los más diversos espacios de la realidad social¹. La relación entre lo habitualmente denominado sexo, sexualidad y nuestras posiciones como hembras y varones, se tornan cada vez más complejas; los límites y las fronteras tradicionales se bifurcan y extienden. Lo que con anterioridad parecían ser problemáticas íntimas, individuales y como máximo, de pareja, hoy se reconocen como públicas, sociales y compartidas por una gran colectividad.

Las nuevas generaciones intentan superar el modelo lineal entre sexo anatómico, roles e identidad de género, orientación sexo-erótica y un estereotipo social único de hombre, mujer, pareja, matrimonio y familia, determinado por el sistema sexo-género patriarcal y heterosexista. La sustitución en el análisis de lo sexual por la sexualidad y un sistema patriarcal de género hace emerger y torna protagónico el complejo proceso de socialización de los modelos sexuales y de género que para los individuos aparecen hoy como válidos.

Resulta visible la legitimidad social de este tipo de problemáticas al incluirse en las agendas de numerosos países de Occidente, desarrollados y en desarrollo, discusiones sobre políticas sociales con vistas a otorgar mayor reconocimiento y apoyo a grupos cuyas prácticas sexo-eróticas e identidades y roles de género los ponen en situación de desventaja social y los hacen objeto de actitudes discriminatorias y excluyentes en sus respectivos contextos sociales.

(1) Este capítulo se enmarca parcialmente en la líneas del Proyecto I+D FEM2011-27295, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Muchos Estados y organismos internacionales reconocen y luchan contra la pobreza, las injusticias, la desigualdad y la inseguridad como males curables de nuestros tiempos. Hoy sabemos que género y sexualidad son también categorías que producen discriminación y no se logra entender bien los procesos sociales si no son asociadas directamente a otros ordenadores sociales como la raza y la clase social. Al parecer, si no se asocian al menos estas dos categorías difícilmente se pueda entender las inequidades y desigualdades de nuestras sociedades modernas y complejas.

El desarrollo de las teorías de género ha ayudado a desnaturalizar y contextualizar los comportamientos asociados a ser hombre o mujer y visibilizar cómo la formas en que nos comportamos y relacionamos según patrones culturales y estereotipos asignados en función del sexo biológico, legados de un largo proceso de socialización, culturalización y lucha de poderes enmascarado en una falsa naturaleza y biología eterna.

Han contribuido a otorgarle mayor relevancia social a las investigaciones dedicadas a los estudios del género y la sexualidad también razones más específicas como: el fracaso de programas de control de natalidad dirigidos a hombres en países subdesarrollados, las dificultades para incorporar pautas de autocuidado para evitar el VIH/sida, los insuficientes marcos teóricos explicativos del comportamiento de los varones, mayor visibilidad del derecho de las mujeres, y la resistencia de los varones a modificar ideología patriarcal.

En Cuba, el cambio político de 1959 revolucionó el ámbito social y económico de manera particular. La Revolución abrió y promovió la participación de las mujeres en el escenario socio-político y económico. Los años que prosiguieron el triunfo revolucionario se caracterizaron por un gran apoyo popular al nuevo proyecto social y económico.

El nuevo proyecto social traía inscrito en la médula la erradicación de la miseria y la insalubridad, situaciones en las cuales las mujeres y los niños tenían mayor presencia. Las primerísimas medidas revolucionarias privilegiaban el logro de la igualdad y el acceso universal a los servicios sociales como la salud, la educación, el empleo, la asistencia y la seguridad social.

A lo largo del proceso revolucionario cubano, las mujeres no solo se convirtieron en eje de diferentes políticas sociales por la situación de precariedad de la que provenían sino en protagonistas y motor impulsor de los más importantes cambios sociales. Muchos autores han mencionado la situación de las mujeres en Cuba como una revolución dentro de la Revolución.

Sin embargo, aún hoy persisten inequidades de género que se reflejan en la participación diferenciada de las mujeres en diferentes espacios sociales y la sostenida sobrecarga doméstica. Problemas como el embarazo en la adolescencia, la sostenida proliferación de enfermedades de transmisión sexual así como el incremento de los hombres que tienen sexo con otros hombres como principales portadores de VIH han sido algunos comportamientos sociales que mantienen los estudios de sexualidad y sus formas de educación en la mira de un

grupo nada despreciable de profesionales cubanos. En nuestro contexto cubano se han desarrollado de forma paralela los estudios sobre sexualidad y género en el ámbito académico, asistencial y terapéutico.

El trabajo sistematiza el análisis de los contenidos reflejados en las publicaciones de dos importantes eventos científicos del Centro Nacional de Educación de la Sexualidad (CENESEX): los Congresos Internacionales desarrollados en Cuba sobre sexualidad y las tesis defendidas de la 7ma edición de la Maestría en Sexualidad; así como en su revista de divulgación científica *Sexología y Sociedad*. La ponencia recoge un análisis de cómo se han comportado los estudios de género y sexualidad en Cuba, en relación con las influencias de los modelos históricos sociales y los procesos de socialización específicos que han enmarcado el desarrollo de estas disciplinas por caminos paralelos, que aunque cercanos pocas veces se cruzan. Para ello nos propusimos los siguientes objetivos específicos:

Describir el contexto socio histórico en el que emergen los estudios de sexualidad y género en Cuba.

Analizar la evolución de las investigaciones y publicaciones sobre género y sexualidad realizadas en Cuba en los últimos años a través de las fuentes descritas.

Sistematizar y evaluar la información disponible sobre las principales realidades y problemáticas estudiadas que se encuentran en la intersección entre sexualidad y género.

Se utilizó una metodología fundamentalmente cualitativa, a través de análisis de documentos y análisis de contenido. Los documentos revisados y que constituyen la muestra en la que se basa este análisis son: *Revistas Sexología y Sociedad* (Números entre 1994-2011), los Congresos Nacionales –aunque con participación internacional– de Educación, Orientación y Terapia Sexual (2008, 2010, 2012) y las Tesis de Maestría en Sexualidad 6ta (2004-2006) y 7ma Edición (2009-2011).

2. ¿En qué contexto se han desarrollado los estudios de sexualidad y género?

Con el nuevo gobierno revolucionario, el movimiento popular casi masivo y el proceso de institucionalización de la década del 60 en Cuba se crea como primera organización de masas la Federación de Mujeres Cubanas (FMC) el 23 de agosto de 1960. De esta manera quedaban asistidas de manera prioritaria las necesidades de las mujeres en primer lugar, las familias y sus descendencias.

Si bien la FMC unió sus esfuerzos con el Ministerio de Salud Pública para desarrollar numerosas acciones educativas y asistenciales que luego derivaron en programas nacionales, como es el Programa Nacional de Educación Sexual –ProNES– en 1972 y el Programa Materno Infantil –PAMI– en 1980 (Castro

Espín, 2011), estas fueron acciones marcadas por una visión asistencialista y biomédica para enfrentar los temas relacionados a la sexualidad y de atención a las problemáticas y las necesidades de las mujeres, fundamentalmente.

Al analizar las etapas de institucionalización de la educación sexual (Castro Espín, 2011) y la periodización de los estudios de género (Echevarría, 2008) se encuentran numerosos puntos comunes tales como el parte aguas que significó la revolución cubana para la visibilización de los aportes de las mujeres a la construcción social así como el llamado de atención sobre las problemáticas de salud reproductiva de estas y otros temas relacionados. Cabe destacar que en esta primera etapa, el incremento de la fecundidad resultó una importante variable que comenzó a definir el comportamiento demográfico de Cuba.

A principios de la década de los años 70, la FMC creó el Grupo Nacional de Trabajo de Educación Sexual (GNTES), dirigido por el Dr. Celestino Álvarez Lajonchere, reconocido médico, que se encargó de coordinar el diseño e instrumentación del Programa Nacional de Educación Sexual (ProNES). El reconocimiento de la necesidad de la educación sexual se vio reflejado en las políticas aprobadas por el Primer Congreso del Partido Comunista de Cuba en 1975 (Castro, 2011), sin embargo la búsqueda de la igualdad social de las mujeres invisibilizaba las resistentes formas de discriminación de género, que también a nivel político, quedaban aparentemente “resueltas” con la eliminación de las clases sociales.

El Decenio de la Mujer (1975-1985), proclamado por la ONU, favoreció el auge de las investigaciones desde la academia sobre este tema, impulsadas en primer lugar por la Federación de Mujeres Cubanas. También aumentó la influencia de estudios académicos en otros países y la formación de institutos y programas de estudio de la mujer en diferentes universidades así como las producciones científicas que de ella se derivaron.

A partir de este momento, en Cuba se celebraron de forma periódica seminarios nacionales de evaluación de las acciones que se generan de las Conferencias Mundiales sobre la Mujer, en la que participan los diferentes Organismos de la Administración Central del Estado. El primer seminario que se realizó en noviembre de 1988, estuvo precedido por una etapa preparatoria en la que se realizaron importantes investigaciones sociales, cuyos resultados, junto con la información estadística, contribuyó a un diagnóstico actualizado y a la adopción de un grupo de recomendaciones (Ferrer, 2002:10).

A nivel social, a partir de la segunda mitad de la década de los años 80 las mujeres representaban el 37.7% de las ocupadas y el 56% de la fuerza profesional y técnica del país (Comité Estatal de Estadísticas, 1984:199) por lo que su visibilidad pública ya resultaba innegable. La creación y puesta en práctica de las Cátedras de la Mujer en todo el país durante la década de los años 90, y la fuerte crisis económica que se vivió luego de la caída del bloque socialista fueron algunos factores contextuales que potenciaron, primero los estudios sobre la mujer, luego mujeres y más tarde de género (Vasallo, 1995; Álvarez, 1995; Bengelsdorf, 1997; Vasallo, 2008).

Por su parte, las Universidades Pedagógicas, junto a las Universidades Médicas así como el Programa Nacional de Educación Sexual también recibieron estas corrientes de pensamiento y comenzaron a utilizar esta categoría, principalmente en las Cátedras de Sexología y Sociedad que se crearon en las Universidades Médicas y en las Cátedras de Promoción de Salud, que se crearon en las Universidades Pedagógicas. Estas Cátedras dieron un impulso institucionalizado a las investigaciones que tenían a la mujer y sus relaciones como objeto de estudio y promovieron la incorporación de otros investigadores al tema y la inclusión de la variable género. En las áreas médicas y pedagógicas, este enfoque permitió ampliar los marcos valorativos y de análisis a los problemas relativos a la sexualidad.

A mediados de la década de los años 90, luego del llamado de la ONU para preparar estrategias y planes de acción nacionales para mejorar la situación de la mujer, se celebró en Cuba, en 1996, el Seminario Nacional “Las Cubanas de Beijing al 2000”. Como resultado se elaboró el Plan de Acción Nacional de Seguimiento a la Conferencia de Beijing.

Este Plan significó un cambio cualitativo dentro de los programas nacionales de desarrollo socioeconómico, ya que se integraron en un solo documento programático de carácter legal todas las políticas gubernamentales y propuestas de acciones sectoriales a favor de la eliminación de todas las formas de discriminación contra la mujer y la implementación de objetivos estratégicos para lograr el ejercicio de la igualdad de derechos, oportunidades y posibilidades (Ferrer, 2002: 11).

Este plan, por primera vez incorpora la perspectiva de género (al menos en sus postulados) al comprender que la equidad de la mujer no sólo se logra con la toma de conciencia por su parte de las relaciones de subordinación a las que está sometida, sino que incluye el trabajo con todas las esferas y actores sociales para buscar las causas de esa subordinación. Aunque la sexualidad se aborda en este Plan, por lo general como problema de salud y por la necesidad de educar en el tema, no se logra una visión integral ni la incorporación de la perspectiva de género a su tratamiento. Sin embargo, se debe destacar que resultó un marco para promover las investigaciones con perspectiva de género desde cualquier arista, en la que los estudios de sexualidad también se vieron atravesados.

Esta situación favoreció el incremento de los estudios sobre el tema fuera de los marcos de la propia academia. Se promovieron espacios para el intercambio y el debate de estas cuestiones en muchos sectores, que al tener que analizar periódicamente la situación de la mujer en su ámbito de desempeño, utilizaban la información que estos espacios le proporcionaban para profundizar en el tema, tal es el caso de la Sociedad Cubana Multidisciplinaria de Estudios de la Sexualidad (SOCUMES) creada en 1985 con el interés de favorecer la investigación y el intercambio científico, así como en 1989 la creación del Centro Nacional de Educación Sexual (CENESEX), institución especializada

y presupuestada del Estado, adscrita al Ministerio de Salud Pública (Castro, 2011).

En la actualidad, en Cuba, al igual que en otros países del mundo, desde la academia, las/los investigadoras dedicadas/os a los estudios de sexualidad y género proceden de las más variadas ramas de las ciencias. La multiplicidad de miradas a esta variable transversal ha enriquecido sin lugar a dudas los enfoques metodológicos y epistémicos de las autoras.

Entre los principales temas tratados en estos años (Álvarez, M., 1995:78-79) (Núñez, M., 2001:6), ya sea por su frecuencia o por la profundidad de sus análisis, se encuentran los relacionados con la identidad femenina, la fecundidad, la mujer en la historia, la violencia contra la mujer, mujer y raza, la mujer en el medio rural, mujer, empleo y poder y salud reproductiva. Como se observa, se mantiene el tratamiento a la sexualidad como problema de salud.

Al analizar las instituciones que producen estudios, investigaciones y programas educativos sobre sexualidad y género se observa que por lo general se han desarrollado de forma paralela. Los estudios de género se han situado desde su aparición en universidades humanísticas, en Cátedras de la Mujer y en las Redes y Cátedras de Masculinidades. Los estudios sobre sexualidad se han desarrollado en lo fundamental en universidades médicas, en las Cátedras de Sexología y Sociedad y en Universidades Pedagógicas, especialmente en las Cátedras de Promoción de Salud y Educación Sexual, especialmente en los Institutos Superiores Pedagógicos “Enrique José Varona”, en el “Félix Varela” de Villa Clara, así como en los de Ciego de Ávila y Holguín. Además, en la Sociedad Cubana de Desarrollo de la Familia (SOCUDEP) y en la Sociedad Cubana Multidisciplinaria para el Estudio de la Sexualidad (SOCUMES) se ha promovido este tipo de investigaciones y debates. Este paralelismo de los estudios ha marcado los resultados de investigaciones y ensayos que se pueden definir como estudios de género y sexualidad, ya sea porque utilizan estas palabras en sus títulos, en sus objetivos o lo declaran como una intensión del estudio.

En 2003 se celebra en Cuba el 16 Congreso Mundial de Sexología “Sexualidad y desarrollo humano: del discurso a la acción” evento que marca un nuevo período para los estudios de sexualidad ya que se comienza a incluir el tema de la diversidad sexual, como enfoque de los derechos humanos. En esta misma etapa, los estudios de género en el país comienzan a caracterizarse por el reconocimiento de la categoría género en su perspectiva relacional y como muestra del poder, que reforzado por otras categorías “ordenadoras sociales” genera múltiples desigualdades. Estas categorías multiplican la exclusión, la desventaja para quienes están del otro lado de la “norma”.

A continuación se presentan los resultados de la sistematización de un grupo de publicaciones que se encuentran situadas en el Centro Nacional de Educación Sexual al que tuvimos acceso.

3. ¿Qué características tienen las tesis defendidas en la última edición de la Maestría en Sexualidad, los artículos publicados en la *Revista de Sexología y Sociedad* y las ponencias presentadas en los Congresos de Sexualidad?

3.1 Congresos de Sexología

Con la creación de CENESEX como rector del Programa Cubano de Educación Sexual (ProNES) y la Sociedad Cubana sobre Estudios de Sexualidad (SOCUMES) como miembro de la Federación Latinoamericana de Sociedades de Sexología (FLASES) desde 1987 y de la Asociación Mundial de Sexología (WAS) desde 1991 se fortalece el lanzamiento de los estudios sobre la sexualidad y la forma de educarla a nivel nacional y se establecen vínculos a nivel internacional. De esta forma, se celebra en La Habana en 1994 el VII Congreso Latinoamericano de Sexualidad y el I Congreso Cubano de Educación Sexual.

Con el decursar de los años los congresos cubanos de educación sexual incluyeron en su nominación la orientación y terapia sexual señalando aristas relevantes y diferenciadas en el campo de la sexualidad. A partir de la celebración en la Habana del congreso mundial de sexología con el lema “Sexualidad y desarrollo humano: del discurso a la acción”, se incluyó en la convocatoria de los congresos cubanos un lema: “Por el derecho a la libre orientación sexual e identidad de género” (2008), “Sexualidad, educación y salud. Derechos para un mundo mejor” (2010) y “La Educación sexual en los procesos de transformación social” (2012) lema que convoca y en dirige la mira hacia la perspectiva que se estudia y explora desde CENESEX como institución líder en el programa nacional de Educación sexual.

Al interior de la cita también se han incluido reuniones con temas específicos como: I Simposio la Transexualidad en Cuba y I Simposio de Sexología clínica, I Simposio Salud sexual, vulnerabilidades y Vih/sida lo que apunta a señalar la mirada hacia problemáticas específicas de atención y política social.

Los congresos cubanos de educación, orientación y terapia sexual se han mantenido como iniciativa para facilitar el diálogo y la sistematización de experiencias prácticas y teóricas, incluyendo en lo posible, la participación extranjera como medio de intercambio y preparación para los profesionales cubanos. Además resulta una vía para la articulación de alianzas académicas entre instituciones y grupos de la sociedad civil, regionales e internacionales, que contribuyen a la elaboración e implementación de estrategias y políticas públicas en torno a la sexualidad y la salud sexual, integradas a los procesos de transformación social.

Desde 1994 hasta la actualidad se han realizado en La Habana seis congresos nacionales (1994, 1998, 2001, 2008, 2010, 2012) y un congreso de la asociación mundial de sexología en 2003. Este evento funcionó también como

reunión de los profesionales cubanos en el campo de la sexología y como catalizador y punto de inflexión en la política social cubana sobre sexualidad como señala (Castro, 2011:10).

Los Congresos se nutren de reuniones de las comisiones provinciales de educación sexual donde se realiza una preselección de los trabajos más significativos y de mayor calidad del territorio.

Para este estudio se analizaron un total de 39 ponencias presentadas y recogidas en los CD room de los Congresos de 2008, 2010 y 2012. El criterio de selección para los eventos fue el de contar con los Cd room donde se pueden consultar las ponencias. De las ponencias encontradas se seleccionaron aquellas que en su título incluían el análisis de la perspectiva de género para tratar cualquiera de las problemáticas de la sexualidad.

Del total de ponencias recogidas en cada uno de los eventos señalados, los trabajos que tributaron a nuestra perspectiva de análisis representaron en 2008 el 12,5% del total de ponencias, en 2010 el 8,5% y en 2012 el 8,6%. Este notable auge en 2008 pudiera estar asociado a la convocatoria de ese congreso pues en ese se redondeaba el tema de la libre elección de la identidad de género como un tema de derecho y de política pública.

Al revisar los trabajos se puede observar que por lo general quienes producen los materiales científicos que se presentan y debaten en los Congresos y que se plantean la relación sexualidad y género son Pedagogos o Psicopedagogos (38,7%), Médicos (entre ellos Psiquiatras)(31,8%), Psicólogos (22,5%), en menor medida los Sociólogos. Cabe destacar que gran parte de los autores tienen grado científico de máster y doctores en ciencias, probablemente porque los temas más específicos de la disciplina sexológica y las problemáticas del género, en el caso cubano, solo se estudian en maestrías y diplomados. Además, aún hoy, la sexualidad y desde lo académico, no resulta especialidad propia de ninguna disciplina científica y en la mayoría de las carreras humanísticas –sociología, filosofía, historia, comunicación social, psicología, derecho, entre otras– no aparece en el currículo propio, aunque ocurre de manera diferente en la carrera de medicina y pedagogía donde se abordan desde los estudios de pregrado los temas de sexualidad y en menor medida los del género.

Los ponentes están divididos en un 75,7% mujeres y 24,3% hombres. Los objetivos que se proponen en sus trabajos por lo general se dirigen a analizar diagnosticar, describir, el comportamiento de problemáticas en primer lugar identificadas como sexuales desde una perspectiva psicosalubristas y educativas, atravesadas y asociados como en segundo plano a la categoría género. Haciendo una clasificación de los trabajos revisados desde las categorías que convoca el evento (educación, orientación y terapia sexual) podemos decir que la mayor cantidad de trabajos que analizan el género y la sexualidad están enmarcados en el área de la educación, derechos, estrategias educativas y el segundo grupo a la orientación con prioridad de la temática de las transidentidades o la disconformidad con las identidades de género. En tercer lugar quedarían

relegadas todas las problemáticas directamente asociadas a la salud. En muchos casos se proponen programas educativos sobre sexualidad que insertan la categoría género como diferenciador de especial relevancia.

Se observa como tendencia que privilegian las técnicas cuantitativas, aunque en años recientes es notable un incremento de las cualitativas y métodos de análisis cualitativo. Los sujetos muestra de análisis para los estudios son muy diversos: hombres y mujeres de diferentes grupos étnicos y sociales como adolescentes, ancianos; estudiantes de diferentes grados y características especiales; madres, víctimas de violencia.

No siempre dejan definidos los conceptos de sexualidad o género que utilizan, aunque se observa una tendencia hacia la utilización de las categorías de *identidad y los roles de género* como variable explicativa –descriptiva– analítica de las problemáticas. El concepto de género generalmente se subordina al de sexualidad y no es descrito en su interpretación más compleja y amplia, valorizando y apoyando de forma marcada en la identidad y los roles de género. En ocasiones se observa formas de medicalización de la sexualidad, con un desconocimiento de los componentes culturales y las funciones de los agentes socializadores que (re) producen esa cultura.

3.2. Revistas de Sexología

Sexología y Sociedad es una publicación científica² del CENESEX dedicada a divulgar los resultados de investigaciones y reflexiones sobre diversos temas de la sexualidad. Tuvo su publicación No. 0 en 1994, en el contexto del VII Congreso Latinoamericano de Sexología y Educación Sexual y el I Congreso Cubano de Educación, Orientación y Terapia Sexual. Desde esa fecha ha mantenido su edición de forma gratuita –financiada por el Fondo de Población de las Naciones Unidas (UNFPA)– e ininterrumpida, con una frecuencia cuatrimestral. La revista responde a la necesidad de profesionales, pedagogos, terapeutas e investigadores, vinculados a los temas de la sexualidad humana, de socializar aportes teóricos, resultados de investigaciones científicas (estudios empíricos y contribuciones metodológicas), revisiones bibliográficas y experiencias sistematizadas en las áreas: educación de la sexualidad, orientación y terapia sexual, salud sexual y reproductiva, intervención comunitaria, política sociales, violencia de género, comunicación social y derechos sexuales y otros.

En los 18 años de editada la revista ha contado con la contribución de 320 autores, 267 nacionales y 53 extranjeros (*Revista Sexología y Sociedad*, 2009:58), de diferentes profesiones: Psicólogos, Pedagogos, Sociólogos, Psiquiatras, Periodistas, Trabajadores Sociales, Sexólogos, Médicos Generales Integrales y Ginecobstetras, entre otros.

(2) Su ISSN (1025-6912) se visualizó en las páginas de la publicación desde el volumen 1, número 3, de diciembre 1995.

Al analizar los temas y el contenido de los artículos publicados en 39 números de la revista y 180 artículos desde noviembre de 1994 hasta abril de 2012, se aprecia que el análisis de género ha acompañado la publicación y, por ende, la reflexión sobre sexualidad humana. En los primeros años de la revista algunos autores lo tienen como propósito consciente y lo hacen explícito, a partir del 16 Congreso Mundial de Sexología se aprecia una maduración teórica expresada en un trascender en el análisis bio-médico de la sexualidad hacia un enfoque integrador y sistémico y de una análisis de necesidades y problemáticas de mujeres y hombres hacia una perspectiva relacional. Además, se constata un mayor compromiso de educar la sexualidad basado en el respeto a la libre orientación sexual e identidad de género, como principio de equidad y de justicia social.

Desde las primeras publicaciones fue explícita la intención de difundir los resultados de las investigaciones científicas sobre los embarazos en la adolescencia: “*nos proponíamos ayudar a nuestras(os) adolescentes a evitar los embarazos no deseados y el aborto*” (Castro, 2004:3). Además, incorporó temas relacionados con la lucha contra el VIH/Sida y las infecciones de transmisión sexual, la violencia de género en particular en las relaciones de parejas, disfunción sexual de mujeres y hombres, sexualidad en la tercera edad, climaterio y menopausia. En los últimos 10 años se incorporaron las temáticas sobre diversidad sexual y derechos sexuales.

A continuación se describe cómo ha evolucionado el análisis de las temáticas mencionadas.

La mujer, sus necesidades de salud y sociales así como sus derechos reproductivos, constituyen tema recurrente desde los primeros 20 números de la revista. Los principales contenidos abordados están relacionados con la fecundidad: anticoncepción, embarazo y aborto; muchos análisis están dedicados al período de la adolescencia. Se aprecia una elevada preocupación por la salud sexual femenina asociada a su capacidad reproductiva, como respuesta a uno de los objetivos de su creación, así como varios abordan la salud física y psíquica y el comportamiento sexual de la mujer durante la menopausia o etapa no reproductiva.

La disfunción sexual masculina: eyaculación precoz y disfunción eréctil, es el tema sobre el que más artículos se publican relacionados con la salud sexual de los hombres. La mayoría dedicados a reflexionar sobre los factores de riesgos.

La construcción de la virilidad o masculinidad fue un tema presentado por la DraC. Patricia Arés, en dos artículos publicados en la revista en 1996 (año 2, No. 4 y No. 5). La autora provoca un replanteo del costo socio-psico-afectivo y las expropiaciones que genera en los hombres el cumplimiento de los roles y comportamientos culturalmente asignados. Durante las siguientes ediciones de la revista, este tema ha transitado hacia una problematización y re conceptualización de las masculinidades hegemónicas. La revista No. 48, año 18 de 2012 está dedicada a las masculinidades.

En 1997, la revista No. 7 publica el primer artículo sobre homosexualidad masculina: *Homosexualidad ego-distónica*. Dr. Artidoro Cáceres, peruano. En 2002, en la revista No. 20 se publica el artículo *Prevención del VIH entre hombres que tienen sexo con otros hombres (HSH)*. El autor Leonardo Chacón, cubano, reflexiona sobre el estigma social sobre la homosexualidad masculina y defiende el uso del término HSH para la prevención ante las ITS con hombres que no se identifican en el estereotipo social del homosexual o del gay. A partir de esa fecha se han mantenido las publicaciones sobre masculinidades y expresiones-orientaciones de la sexualidad no hegemónicas.

En 2002, se publicó el primer artículo sobre transexualidad: *Experiencia quirúrgica en transexualismo en psiquis femenina*. Guillermo Mac, Yunge Ducáu, chilenos (año 8, No. 18). Los autores definen "El transexualismo no es un capricho ni una manera de ser, no es una psicosis ni una perversión: es una anomalía de la identidad sexual, no de la conducta sexual". En la revista No. 20 aparece el artículo *La reasignación del sexo al nacer*, Milton Diamond y Keith Sigmundson, Hawaii.

A partir de 2007 se incrementan las publicaciones sobre transexualidad y su atención integral en Cuba. En 2011, revista No. 47, año 16 se publica la *Declaración de la SOCUMES sobre despatologización de la transexualidad*, presentado en el V Congreso cubano de Educación, Orientación y Terapia Sexual. La Declaración reafirma que la transexualidad y otras expresiones transgéneros son manifestaciones de la diversidad sexual y se les deben reconocer sus derechos sexuales, así como la necesidad de que las necesidades de atención de las personas transexuales sean incluidas de forma amplia en las políticas sociales del estado y el Gobierno cubanos.

De forma general, las publicaciones que abordan la prevención y educación de las Infecciones de Transmisión Sexual (ITS), se caracterizan por dirigir los mensajes a las personas (en especial a los adolescentes) de ambos sexos: "El uso del condón no debe dejarse solo a la iniciativa de los hombres, sino que las mujeres deben reclamar su uso (...). Las mujeres con frecuencia, tienen poca capacidad de negociación en las relaciones sexuales, incluyendo el uso del condón...". (*Un enfoque preventivo. Enfermedades de Infección de Transmisión Sexual*. Mónica Alvares, Caridad Almanza, *Addis Abbad*, Año 2, No. 5, 1996).

Resulta significativo que los artículos dedicados a la sexualidad en la tercera edad, incluyen a ancianos y ancianas, y muestran una tendencia a 1) reconocer la posibilidad de tener relaciones sexo-eróticas, manifestadas en prácticas no coitales, 2) abordar los determinantes psico-sociales y orgánico-funcionales (fisiológicos) que inciden en la disminución y deterioro de la sexualidad en esta etapa y 3) muy vinculado a los anteriormente expuesto y como se expresó, el análisis se realiza de manera conjunta para hombres y mujeres, a diferencia del análisis de la sexualidad en otras etapas del ciclo de vida donde se abordan problemáticas diferentes para cada sexo.

La violencia intrafamiliar ha sido un tema ampliamente abordado en la revista, en particular la violencia de género. La revista ha promovido el reconocimiento de que la violencia de género es un problema social, resultado de las desiguales posiciones de poder, así como su administración y distribución, entre mujeres y hombres. Ha sido un espacio para la denuncia de la violencia como problema social y de salud.

Los artículos relacionados con la educación de la sexualidad y los programas educativos en sexualidad, proyectan posicionamientos anclados en la equidad de género: *“en el tratamiento metodológico (...) sean abordadas desde una perspectiva no discriminatoria por razones de sexo, de respeto a la individualidad en toda la vida escolar y no solo en el marco de las asignaturas”* (La educación en población desde la educación de la sexualidad en la escuela cubana, María Mederos, Vol 0, año 1994)

También se publican resultados investigativos sobre la reproducción de prácticas sexistas en la educación de la sexualidad, en instituciones escolares y en la familia.

A modo de resumen se observa que con el de cursar de la revista se aprecia una madurez en la inclusión de la perspectiva de género en los estudios de la sexualidad. En los primeros números de la revista, los artículos fundamentan el estudio en los temas de la sexualidad de mujeres y hombres como problemas de salud. Progresivamente, trascienden hacia concepciones de derecho, diversidad de expresiones sexuales y hacia aspectos que incluyen otras manifestaciones de las desiguales de género: masculinidades, violencia de género, transgenerismo, homofobia y expresiones homosexuales (lesbianas y gay).

Sobre este proceso Mariela Castro, directora del CENESEX, expresó: *“La lucha por la igualdad de los derechos de la mujer constituyó el punto de partida para avanzar hacia una visión más profunda y abarcadora de la sexualidad, desde diferentes aportes científicos y aprendizajes de la práctica social (...) el CENESEX ha desarrollado otras batallas no menos enaltecidas..., como la educación...por el respeto a la libre y responsable orientación sexual e identidad de género”* (Castro, 2009:3).

Algunos autores, la mayoría especialistas del CENESEX, sustentan sus reflexiones en la construcción de las identidades de género e identidades sexuales, y todas las mediaciones que se producen en el continuo sexo-género-sexualidad.

3.3. Tesis de Maestría

El CENESEX decidió a finales de la década de los años 90 abrir una maestría en sexualidad debido a la demanda que sobre estos temas tenían, en primer lugar, profesionales de la salud, quienes en diferentes espacios, debía tratar disímiles problemáticas sexuales y para los cuales la información obtenida en sus disciplinas de origen, no era suficiente. La convocatoria luego también se fue

ampliando a profesores y otros profesionales que por diferentes vías se fueron incorporando como maestrantes.

El claustro se ha caracterizado por ser, principalmente de psicólogos clínicos y médicos, quienes abordan en sus prácticas diarias los malestares asociados a la sexualidad.

En ediciones recientes se ha ido incorporando la perspectiva de género pero al revisar los programas de la 6ta y la 7ma edición solo se diferencian en que en la última se declaran líneas de investigación para proponer tesis de maestría como:

- Violencia, sexualidad y género (Coordinadora Dra. Ada de la Caridad Alfonso, médico psiquiatra).
- Comunicación social. Programas y productos educativos (Coordinadora MsC. Maité Díaz, psicóloga).
- Diversidad Sexual (Coordinadora MsC. Rosa Mayra Rodríguez, psicóloga).
- Terapia Sexual (Coordinadora Msc. Ana María Cano, psicóloga).
- Formación de Recursos Humanos, programas educativos. Adolescentes, HSH, Futuros Médicos. (Coordinadora MsC. Rosa Mayra Rodríguez, psicóloga).

Si bien se observa una intención explícita de abordar la sexualidad desde una concepción más amplia, como ordenador social, muy atravesada por las relaciones de género que imperan, aún se mantiene un enfoque, tanto en la composición del claustro como en las tesis defendidas que prioriza su visión desde la perspectiva de salud y malestares sexuales.

Se revisaron las tesis de maestría defendidas que pertenecen a la 7ma edición de la Maestría en Sexualidad y que están en el Centro de Información del CENESEX. De las siete tesis, cuatro fueron escritas por hombres y el resto por mujeres.

Predominan los psicólogos clínicos como autores, seguidos por médicos (psiquiatras y urólogos). Por lo general utilizan pacientes que acuden a consultas por diferentes problemas o malestares relacionados con la sexualidad, aunque utilizan predominantemente la metodología cualitativa (en cinco casos) con entrevistas, grupos de discusión, el tipo de acercamiento tiene un carácter predominantemente prescriptivo típico de las relaciones médico paciente. Sus resultados reflejan una concepción de sexualidad principalmente relacionada con la biología y la salud aunque se aprecia en algunos estudios la tendencia a problematizar las cuestiones relativas a la sexualidad con una comprensión más amplia, asociada al sistema de género y sus funciones como ordenador social.

4. Conclusiones: avances y retos

Los estudios de sexualidad y género en el momento que describimos necesitan de la comprensión e incorporación de la categoría género como sistema de relaciones de poder para crecer y avanzar hacia la comprensión de la sexualidad

como construcción social e histórica presente a lo largo de toda la vida de las personas y abarca el sexo, entendido como las características biológicas que definen a los seres humanos en hembras o varones, las identidades y roles de género, la orientación sexual, el erotismo, el placer, la intimidad y la reproducción (WAS, 2008:162), que trascienda el accionar de los individuos y las acciones terapéuticas sobre ellos. Al analizar la producción científica cubana en el marco de las publicaciones señaladas se debe destacar el incremento paulatino hacia el reconocimiento de una perspectiva holística (socio-psico-bio) para el estudio de la sexualidad muy favorecida por la inclusión de la “diversidad” como categoría que caracteriza la sexualidad, aunque continua prevaleciendo la visión biomédica de la sexualidad. También se observa un incremento de trabajos que reconocen la importancia del contexto social para comprender los sistemas de relaciones que generan diversidades sexuales y desigualdades, para lo cual, el enfoque de género ofrece valiosos aportes. Se observa además el incremento de los debates y las propuestas prácticas para transformar la realidad hacia una sociedad inclusiva, no discriminatoria y humanista, pasando por investigaciones científicas clásicas hacia la divulgación de los resultados de talleres y redes de intercambio sobre los temas de sexualidad y género. Con ello se observa un incremento del uso de metodologías participativas para repensar las problemáticas asociadas a la sexualidad y al género

De forma positiva se debe reconocer la paulatina incorporación de la categoría “diversidad” como norma, con lo que trasciende del marco estrecho bio médico e individual. Desde esta perspectiva, aún los estudios más personales o a nivel de individuo como pueden ser los estudios sobre disfunciones sexuales tiene la posibilidad de hacer lecturas a nivel de contexto de las problemáticas corporales o de disfuncionalidad relativas al entorno patriarcal y heteronormativo donde están insertadas.

Las terapias así como los programas educativos si no incorporan una comprensión del sistema sexo- género no podrán favorecer la construcción de modelos personales de sexualidad y la desnaturalización de un modelo único de sexualidad

De esta forma, aquellas personas comprometidas con la transformación del modelo patriarcal y heteronormativo debemos aún trascender la visión biologicista hacia la integración con la visión sociocultural e histórica de la sexualidad. El fortalecimiento de la articulación Género-Sexualidad en la implementación del Programa Nacional de Educación Sexual favorecerá el desarrollo de políticas específicas que promuevan el enfoque de género en la búsqueda de equidad.

Se deberá además incluir las temáticas Género y Sexualidad en los Currículum docentes, con énfasis en la educación superior y postgraduada, lo que favorecerá el tránsito hacia la transdisciplinariedad, facilitando así la noción de género y sexualidad en sus expresiones más visibles de identidad y roles representan un complejo proceso que se forma y transforma en el individuo desde su nacimiento, de manera simultánea y paralela también al desarrollo de la per-

sonalidad y mediante del proceso de socialización continuo, en el que tanto la escuela como la academia tienen aún numerosas batallas por ganar.

Bibliografía

- Alvarez, Mayda 1995. "Mujer Cubana: problemas de estudio", *Temas. Cultura, Ideología, Sociedad* 1, La Habana, Cuba, pp. 77-84.
- Bengelsdorf, Carolee 1997. "Terreno en debate: la mujer en Cuba. Un ensayo bibliográfico". *Temas. Cultura, Ideología, Sociedad*, 9, enero-marzo, Cuba, pp. 121-131.
- Castro, Mariela 2004. "Carta de la directora" *Revista Sexología y Sociedad*, año 10, No.26, diciembre, p. 3
- Castro Mariela 2009. "Carta de la directora", *Revista Sexología y Sociedad*, año 15, No. 41, diciembre, p. 3
- Castro, Mariela 2011. "La Educación Sexual como Política de Estado en Cuba desde 1959", *Sexología y Sociedad*. Año 17, No. 45, Abril 2011, pp: 4-13.
- Comité Estatal de Estadísticas 1984. *Anuario Estadístico de Cuba, 1983*. La Habana.
- Echevarría, Dayma 2008. *Estilos para dirigir: los factores personales y la cultura organizacional desde la perspectiva de género. Estudios de casos en empresas cubanas*. Tesis presentada en opción al Grado de Doctor en Sociología, Departamento de Sociología, Facultad de Filosofía e Historia, Tutora: Dra. Niurka Pérez.
- Ferrer, Yolanda 2002. "De México a Beijing: la experiencia cubana sobre la implementación de los acuerdos asumidos en las Conferencias Mundiales sobre la Mujer". *V Encuentro Iberoamericano "Mujer y Comunicación"*. La Habana, Cuba.
- Núñez, Marta 2001. "Los estudios de género en Cuba y sus aproximaciones metodológicas, multidisciplinarias y transculturales (1974-2001)", *Congreso de LASA*, Washington DC, 6-8 septiembre del 2001.
- Vasallo, Norma 1995. "La evolución del tema de la mujer en Cuba". En: *Revista Cubana de Psicología*. Vol. 12, No. 1-2. p. 65-76.
- Vasallo, Norma 2008. "Del Feminismo al Género. Un intento de romper estereotipos desde una relectura de los clásicos". Vasallo, Norma (coord.). *Mirar de otra manera*. Editorial de la Mujer, enero, pp. 17-38.
- World Association for Sexual Health 2008. *Salud Sexual para el Milenio. Declaración y documento técnico*. Minneapolis. Pp. 1-170.

PATERNIDAD GAY: EL PAPEL DE LAS INSTITUCIONES

Alejandra Salguero Velázquez

UNAM – FES Iztacala
[alevs@unam.mx]

1. Introducción

El presente artículo tiene como finalidad incorporar la reflexión sobre la paternidad *gay* en su relación con las instituciones que norman el “deber ser”, pues la paternidad aunque pareciera algo obvio dentro del esquema heteronormativo, cuando se plantea como un acto de amor, entrega, cuidado, pero fuera de dicho esquema, entonces resulta “inmoral”, “antinatural”, transgresora, imposible, ¿dónde está la línea que separa “lo posible de lo imposible”? cuando a lo largo de la historia se ha sabido entre charlas, o comentarios informales, que dos mujeres o dos hombres se han hecho cargo de hijos e hijas, se han responsabilizado, cuidado y amado a niños y niñas que han tenido con parejas heterosexuales anteriores a su proceso de construcción homoerótico, o hijos e hijas de familiares y amigos que murieron, o simplemente los dejaron en abandono¹. Se ha escuchado, y académicamente se ha documentado más el caso de la maternidad lésbica y menos el caso de la paternidad, o mejor dicho de la homoparentalidad, enfrentándonos a la necesidad de documentar la experiencia y socializar la información para desmitificar las ideas y creencias erróneas que giran en torno a las diferentes formas de mater/paternidad, la crianza y desarrollo de hijos e hijas.

Primeramente habría que situar la discusión en el terreno histórico y desnaturalizar la práctica paterna, la cual adquiere diversas formas de acuerdo al momento histórico y cultura.

En un segundo momento, retomar la reflexión sobre la paternidad *gay*, usando el término *gay* con toda la intencionalidad política, como un espacio de cuestionamiento ante el papel de las instituciones, cuya función es “normar” la vida de las personas al margen de los deseos y formas de vida. Desde las ciencias sociales, particularmente desde el construccionismo social, se ha planteado la importancia de atender al lenguaje, los conceptos y significados, pues construyen maneras de concebir el mundo y, con ello, delimitan nuestro lugar y formas de actuar en él. La relación entre lenguaje, realidad y poder, han sido planteadas por Berger y Luckmann (1997), Bourdieu (1990) y Foucault (1970).

(1) Este capítulo se enmarca en la líneas del Proyecto I+D FEM2011-27295, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

Finalmente, incorporar el posicionamiento a través de la voz y narración de dos parejas que aceptaron compartir su experiencia de vida en el proceso de construcción del deseo de ser padres, la posibilidad de concreción y vivencia, los dilemas a los que se han enfrentando para hacer valer sus derechos sexuales y reproductivos, en tanto derechos que toda persona, por el sólo hecho de ser persona debiera tener.

2. Historización y desnaturalización de la práctica de la paternidad

Es importante señalar que la paternidad en tanto práctica sociocultural, ha tenido cambios en el curso de la historia, tanto en el campo social y cultural a través de la posición jurídica, económica, en el ámbito de la intimidad y las relaciones entre los géneros como en el subjetivo, es decir, en las formas en que se ha asumido y desempeñado la función paterna, lo que permite reflexionar y cuestionar los discursos sobre la paternidad. Como práctica, se sitúa en el orden *sociocultural*, es decir, el universo simbólico, con sus significados, representaciones, modelos e imágenes del padre que forman parte del sistema social, político e ideológico históricamente constituido y que conforma el contexto en el que se organiza la subjetividad, la cual integra el aspecto histórico-social de las representaciones y del imaginario colectivo conformado a partir de la clase, religión, educación, entre otras, y el imaginario particular, que corresponde a la singularidad de cada individuo.

Desde el punto de vista antropológico se ha enfatizado que la paternidad no es una cuestión natural, la paternidad y la maternidad como reproducción humana se vinculan con conceptos de parentesco, filiación y transmisión. Se han abordado como parte de procesos y relaciones sociales más amplias, de la concepción del mundo y de sus representaciones simbólicas. Guyer (1998) indica que desde la antropología social, la paternidad ha sido siempre problemática y por ello fascinante ya que no puede haber una explicación convincente biológicamente reduccionista de su existencia. La fecundación biológica antecede a la paternidad de un infante por un periodo muy largo, durante el cual el donante de espermatozoides no tiene ningún rol biológico que desempeñar; un infante no tiene ninguna necesidad biológica de un adulto que no cumple con su rol de alimentarlo, y la larga socialización de un niño o niña, aunque requiere de la participación de más de un adulto, resulta mediada por una variedad de alternativas. Sin embargo, las interrogantes acerca de la filiación de cada niño a un hombre que por lo general es su padre biológico ya sea real, putativo o ficticio, o bien el consorte sexual de su madre en el momento en que se inició el embarazo, y del porqué esa filiación es tan diversa de una sociedad a otra a través del tiempo y el espacio, que se convierten en preguntas claves en el campo disciplinario. A partir de la antropología del siglo XIX, la paternidad

fue vista como un “logro” complejo y no como un hecho ocurrido de manera simple o natural. Basándose en las etnografías disponibles de sociedades como los aborígenes australianos, los iroqueses en Estados Unidos y diferentes poblaciones en la India y civilizaciones clásicas del Cercano Oriente, Lewis Henry Morgan elaboró un esquema evolucionista en los *Sistemas de consanguinidad y afinidad de la familia humana*. La paternidad no era reconocida como un hecho biológico –y mucho menos como una realidad social– hasta ciertas etapas más elevadas del desarrollo social, y sólo alcanzaba el nivel en el que se definían dominios completos de autoridad, herencia y abstinencia sexual, en los albores de la “civilización”, con la vida urbana, la cultura escrita, la propiedad personal y el gobierno jerárquico. Los etnógrafos de la antropología social a principios del siglo XX se centraron de manera particular y aguda, en los matices de los lazos paternos entre una sociedad y otra. Sus hallazgos reforzaron en gran medida el sentido de la importancia de la paternidad, lo cual hizo evidente que algún tipo de lazo entre padre e hijo era más o menos universal. No se encontró ninguna sociedad que permitiera cualquier tipo de vínculo sexual que tomara en cuenta los deseos y fantasías de la gente. Las sociedades de “promiscuidad primitiva” o de “ignorancia de la paternidad” practicaban lo que se denominó “el tabú del incesto”; es decir, había reglas que impedían la unión sexual entre personas designadas entre sí como parientes. Al prohibirse la formación de parejas entre parientes, se obligaba a mantener relaciones sexuales y maritales con “extraños” creando una sociedad más allá de la familia.

Como mostró Lévi-Strauss, (1967, 1971) con el establecimiento de la exogamia de la horda, un sistema definido de matrimonio (el intercambio de novias niñas) y las prohibiciones del incesto en el interior del hogar, se reúnen las condiciones para la existencia de la familia y el establecimiento de categorías sociales para la construcción del parentesco –el nombrar y definir relaciones basadas en la conexión genealógica– que da forma al ámbito de la reproducción social y biológica. A través de las reglas de filiación y de alianza, se produce una recuperación por parte de los hombres del poder específico de reproducción de las mujeres. Como sostiene Gayle Rubin (1997) el intercambio de mujeres institucionalizó la dominación masculina, fijando el estatus de las mujeres como objetos y como “otros”, reificando la jerarquía de género quedando incrustada en el sistema de parentesco. Cucchiari (1997) señala que el parentesco es un sistema de relaciones sobre las que se distribuyen y se heredan diferencialmente derechos, deberes, estatus y papeles. Plantea que los sistemas de parentesco parecen ser universalmente capaces de expresarse en términos de algún modelo cultural de procreación, más que de crianza. Si bien los valores de crianza se consideran elementos importantes de lo que deberían ser las relaciones de parentesco, son las relaciones genealógicas (de “sangre”) las que determinan quiénes son los parientes de cada persona; las relaciones sustitutas y adoptivas se distinguen tajantemente bajo una visión unitaria del mundo en términos binarios, heterosexuales y excluyentes.

El problema del parentesco nos remite a la forma como diferentes grupos humanos representan los procesos de procreación, concepción, gestación y al papel que se confiere a cada uno de los sexos en tales procesos. Los diferentes sistemas de representación implican una diferente simbolización de la función del padre.

3. Institucionalización de la paternidad

A pesar de la importancia otorgada a la paternidad en general, se encuentra una diversidad tanto en los principios del reconocimiento paterno como en las prácticas de aceptación y reconocimiento. La institucionalización de la paternidad en combinación con la institución del matrimonio heterosexual, forma parte de los procesos sociales, de movilización política y económica, transmisión de poder y recursos. Al respecto Guyer (1998) y Narotzky (1997) coinciden en que “padre social” es el que se responsabilizaba y ejercía autoridad sobre el niño, llegando a ser referido tradicionalmente con el término *pater*, en tanto que al “padre biológico” se designaba con el término *genitor*. Para Richards (1982) la distinción entre *pater* y *genitor* es la primera proposición que se establece en los sistemas africanos de parentesco y matrimonio. En una teoría centrada en la reproducción del orden social el *pater* era más importante que el *genitor*, aun a pesar de que ambos podían existir.

Tubert (1997) plantea que en los orígenes de nuestra historia se puede observar un desdoblamiento de la imagen de la paternidad. Tras la paternidad social propia de las sociedades matrilineales, comenzó a ponerse el acento en la paternidad biológica: el padre instituirá su propia filiación al arrogarse la capacidad procreadora. En la Grecia clásica, una figura masculina concentraba la autoridad y transmitía una posición social que permitía movilizar estrategias políticas y económicas en cuanto a la estructura social global, la identidad personal y social se construía a partir de dos mediadores que permitían extender y manipular las redes de relaciones: una madre y un padre sociales, metáfora básica del parentesco. La legitimidad plena estaba ligada a un matrimonio exclusivo, heterosexual (realizado siguiendo unas pautas establecidas) y al reconocimiento voluntario de paternidad por parte del padre. El tipo de paternidad depende de los lazos sociales establecidos entre el padre y la madre/genitrix. Es en este sentido que el padre lo puede ser, por un acto único de voluntad y reconocimiento. En esta tradición, si sexualidad y procreación postulan un único padre, el matrimonio diferencia los atributos de esa paternidad. Respecto al derecho romano, la paternidad es un acto voluntario del *pater familias* y se distinguen claramente las atribuciones del *pater* de las del *genitor* que tendrá el deber de dar alimentos (deber puramente material) sin mayor responsabilidad. Con la influencia creciente de la Iglesia, el derecho justinianiano y el derecho canónico se consolidó la tríada sexualidad/procreación/matrimonio. La sexualidad sólo es lícita con fines procreativos y éstos sólo son

lícitos dentro del matrimonio legítimo que es un matrimonio heterosexual, monógamo e indisoluble.

En las sociedades preindustriales se presentan diversos modelos de paternidad, pero el rasgo común, esencial y preponderante era la responsabilidad del padre. Es durante los siglos XIX y XX que se da un proceso de transformación y debilitamiento de la autoridad paterna. A finales del siglo XIX se ubica el origen de la paternidad contemporánea. Entre 1889 y 1970 aparece la noción de “interés por el hijo”. Cada vez que está en juego el bienestar del hijo se limitará al padre en su poder familiar. Así, en 1935, la abolición del derecho de corrección paterna se acompaña de la creación de la acción educativa destinada a suplantar al padre en el ejercicio de la autoridad sobre el hijo cuando se considere que el interés de éste ha sido lesionado, lo cual se relaciona con los significados y papel que históricamente se ha atribuido a los hijos. Ariès (1987a) y Demos (1973, 1986) señalan que en el pasado no había concepto de niñez, fue hasta el siglo XVII que gradualmente se fue concibiendo a los niños diferentes de los adultos; se incorpora la importancia sobre la salud física de los niños, dando paso al concepto moderno de niñez: centrando la atención en el futuro del niño, ocupando un lugar central en la familia, pero no en cualquier familia, una familia que se encontrara dentro de heteronormatividad.

La institucionalización heteronormativa de la paternidad, tiene como fin legitimar, reconocer, pues como señalan Gimeno, Beatriz, y Barrientos, Violeta (2009) lo que está en juego a través del reconocimiento, es el orden simbólico, entendido como el conjunto de reglas sobre las que se supone descansa la vida en sociedad y el acceso de los sujetos a la cultura y al lenguaje. Para los sectores conservadores, la familia heterosexual es la garantía del mantenimiento de dicho orden simbólico, “naturalizado”, “de sentido común”, el cual se pone en duda cuando se trastoca el sentido de “naturalidad”.

4. El papel de las instituciones

Las distintas maneras de concebir, y por tanto construir lo que se entiende por “paternidad”, o “papel del padre”, y su relación con la institucionalización, y el poder de las instituciones, han dado lugar a distintas maneras de regular y controlar la sexualidad y la reproducción.

Socialmente, no todas las representaciones y regulaciones de las prácticas paternas que coexisten, adquieren el mismo estatus de legitimidad entre la población y en las instituciones sociales. De hecho, el estatus de legitimidad jurídica es el producto de una historia de luchas culturales y sociales. La visión dominante que se presenta como concepción legítima y de mayor valía es la heterosexualidad reproductiva entre un hombre y una mujer, en el marco de la institución matrimonial civil y religiosa. La sexualidad, prácticas reproductivas y de crianza que no se apegan a dichas características son consideradas en los

distintos ámbitos sociales como pecaminosas, malas, inmorales, antinaturales, perversas, raras, entre otras formas de nombrar la experiencia...

Pero esa forma dominante de entender la sexualidad, reproducción y crianza, no es dominante porque sea superior en sí misma, sino porque es la concepción dominante a lo largo del desarrollo histórico, sobre todo a través de la institución religiosa, educativa, de salud, quienes definen, norman y legitiman lo moral y lo inmoral, lo adecuado o inadecuado, lo sano y lo enfermo, lo "natural y lo antinatural". Es el poder de definir y legitimar, nombrar y representar la realidad. El poder de representación o nominación, es un gran poder porque estructura las posibilidades de acción de las personas (Ariès, 1987; Foucault, 1984).

Las instituciones que tienen el poder de representar la realidad logran así tener el control sobre los individuos, un control que no consiste tanto en una vigilancia constante sobre lo que hacen o dejan de hacer, aunque por supuesto, también existe, sino que cada sujeto actúe de acuerdo a las definiciones previamente establecidas de lo bueno y malo, lo sucio y limpio, lo normal y anormal, etc.

En ese sentido, hablar de la posibilidad de ejercer la paternidad, legalmente está confinada al ámbito del matrimonio en tanto institución organizadora del parentesco, señalando lo que está "dentro o fuera", lo posible y lo imposible a partir de un concepto unitario y cerrado de familia. En ese sentido, Uziel, A., Mello, L. y Grossi, M. (2006) plantean la necesidad de visibilizar social y políticamente las formas de conyugalidad y parentalidad, en términos de los arreglos familiares fuera de la norma heterocéntrica. Consideran que usar el término de homoparentalidad, podría ser políticamente pertinente, ya que visibiliza la experiencia de diversas formas de parentalidad así como de conyugalidad, como un derecho de ciudadanía, teniendo que legislarse para que todo ciudadano(a) tenga los mismo derechos independientemente de la preferencia sexual.

5. Paternidad *gay*

¿Porqué usar el término *Gay*?, porque es una manera de recordar y reivindicar... La primera ocasión en que la palabra *gay* salió a la luz pública fue en 1969, cuando a nivel internacional se difundió la rebelión de Stonewall, encabezada por un grupo de travestis que se lamentaban por la muerte de Judy Garland, en el Stonewall Inn (bar *gay* en Christopher Street, Nueva York). Este movimiento que dio la vuelta al mundo, fue una protesta, un acto de resistencia civil por el reconocimiento de los derechos civiles de los homosexuales.

La palabra *gay* surgió como un mecanismo de autoadscripción de los homosexuales para escapar de las taxonomías peyorativas que para ese entonces eran impuestas. Sin embargo, el *ser homosexual* no implicó el *ser gay*, no obstante, *el ser gay* si implicaba ser homosexual. Los homosexuales, con la palabra *gay*,

se hicieron de una identidad (González, 2001). En términos de Goffman (1986) aquellos individuos con que comparten un mismo tipo de devaluación ante los *otros* considerados como “normales”.

El que desde los 70's se abriera el espacio a nuevos cuestionamientos y campos de politización, en los que decisiones o comportamientos que antes eran privados, se constituyen como políticos, formó parte del movimiento feminista al incorporar la consigna “lo personal es político”. Desde ese momento, la lucha sigue presente, la teorización y el cuestionamiento entre sexualidad y poder de Foucault (1989), hasta los teóricos de la ciudadanía íntima como Giddens (2000), o de la ciudadanía sexual como Weeks (2001) y Evans (1993), acompañan la reflexión, incorporado el cuestionamiento y desarrollo teórico en el ámbito académico, así como las prácticas del activismo a través de numerosos grupos en el mundo entero, la finalidad es liberar de la opresión y construir opciones de vida, obteniendo reconocimiento público de los derechos de ciudadanía para todas las personas, independientemente del género, etnicidad, orientación sexual, etc. El concepto amplio de ciudadanía da lugar a nuevas reivindicaciones relacionadas con el cuerpo, las relaciones y la sexualidad, incorporando el concepto de *reconocimiento* como lo plantea Nancy Fraser (2006).

Cesar González (2001:97) en su artículo “La Identidad Gay: una identidad en tensión”, considera que “lo *gay* es algo más que hombres o mujeres que sostienen relaciones sexuales con individuos de su mismo sexo, es todo un entramado que abre la puerta para reflexionar sobre el género y las construcciones sociales que se han armado en torno a las homosexualidades”. Así en plural, porque la homosexualidad puede operar en formas diferentes y diversas, de modo tal que lo *gay* corta el mundo homosexual, tomando como referente una parte de éste y mostrando sus múltiples caras. La identidad *gay* se había considerado una categoría autoadscrita de los homosexuales para confrontar colectivamente sus espacios y territorios. La propuesta del autor es mostrar cómo la identidad *gay* puede operar en la representación del espacio simbólico que se circunscribe en el campo social de “lo sexual”. Jeffrey Weeks (1998), y Butler (1990) consideran que la sexualidad forma parte del entramado socio histórico, donde las posibilidades biológicas y psicológicas se amalgaman. La sexualidad por tratarse de un hecho social e histórico, está sujeta a cambios y transformaciones culturales, donde las prescripciones, regulaciones, tabúes, normas y sanciones que las instituciones crean para los hombres y las mujeres, juegan un papel importante en la representación, valoración y legitimación de las experiencias vividas. Para Ponce (2003) en la sexualidad se encuentran involucrados diversos factores: por un lado el cuerpo, pero también las prácticas, los deseos y la imaginación acompañados de una ideología, discursos elaborados al respecto y las representaciones o valores, mismos que los individuos construyen y a su vez regulan, orientan y restringen en sus prácticas coitales, corporales, eróticas, tanto en su dimensión placentera como en la elección del objeto del placer.

6. Discurso sexual: la obligatoriedad heterosexual-reproducción

La sexualidad en tanto construcción socio-histórica, integra una amplia y compleja red de relaciones y prácticas sociales que producen significados. La crítica del discurso de la heterosexualidad obligada, a su vez incluye el discurso de la sexualidad, dicho discurso considera entre otros aspectos, la obligatoriedad exclusiva erótico amorosa entre sexos opuestos y la visión reproductiva de la misma (Foucault, 1984, 1989). Construyéndose un modelo social y cultural dicotómico, acerca de lo permitido y aceptado en torno a la sexualidad y el erotismo, con mecanismos de vigilancia a través de las instituciones en la vida de los sujetos (Foucault, 1984; Ariés, 1987; Veyne, 1987; Weeks, 1998). Al respecto, Núñez (2011) señala la existencia de tres recursos ideológicos que apuntalan y fortalecen el heterosexismo: a) la ideología heterosexista del amor, la pareja y la familia, b) la ideología que reduce el hecho homosexual al acto genital y desconoce el amor entre personas del mismo sexo y, c) la ideología sobre las 'otras' sexualidades, principalmente la homosexualidad, esto es, las concepciones homofóbicas.

El no seguir o cumplir con la regla de heterosexualidad obligatoria provoca diversos costos, obligando a los sujetos a llevar un proceso complejo de reconocimiento de sus deseos y afectos, bajo la visión binaria y dicotómica del heterosexismo. Los varones y mujeres que establecen relaciones sexo-afectivas con sujetos de su mismo sexo, rompen con el discurso y la norma, ya que no se guían ni por la heterosexualidad, ni por la posibilidad reproductiva de la misma. Si bien, al momento en que descubren sus deseos homoeróticos se confrontan con la norma heterosexista, en el momento en que construyen una identidad *gay* o *lésbica*, se enfrentan a un proceso donde reconstruyen las nociones de sexualidad y reproducción, incluyendo en éstas las prácticas homoeróticas.

7. Compartiendo la vida y la experiencia

Con la finalidad de acercarnos a la comprensión de la experiencia, es que contacto con dos parejas homoeróticas, quienes aceptaron compartir su vida, sus experiencias, contradicciones y sufrimientos. Por razones de confidencialidad se cambiaron los nombres.

Ellos son: Daniel de 28 años y Jorge de 32 años, nivel socioeconómico medio-alto, ambos profesionistas (ingeniero en sistemas y arquitecto), llevan una relación formal de 4 años, tienen contemplado ser padres, han buscado la posibilidad pero no han podido concretarlo. Marco de 35 años y Sergio de 40 años, nivel socioeconómico alto, ambos profesionistas (economista e historiador), padres de una niña de 6 años.

Respecto al abordaje metodológico, se incorporó una metodología cualitativa, el contacto con los participantes fue a través de amigos cercanos, quienes

nos presentaron y pudimos establecer una relación cercana que nos permitiera llevar el proceso de negociación, donde se planteó la posibilidad de llevar a cabo una serie de entrevistas sobre el tema de la paternidad, los dilemas y conflictos, si bien la mayoría de las ocasiones resultaba difícil que los varones quisieran compartir su experiencia, pues implicaba de alguna manera “*contar la vida... que a nadie habían contado*”, en el caso de las parejas participantes, no fue así, se presentaron dispuestas a participar.

La conducción de entrevistas se llevó a cabo de manera independiente en dos sesiones, y como pareja en otras dos ocasiones. Los temas generales sobre los que se abordó la entrevista integraban 1) proceso de construcción de identidad, los conflictos a los que se habían enfrentado, las maneras como los abordaron; 2) relación de pareja y conformación familiar, y 3) la elaboración de la idea de ser padres, la manera como lo pudieron concretar en una de las parejas, y la vivencia en el caso de quienes no habían podido concretar esa parte.

7.1. Proceso de construcción de identidad

Coincidieron que desde pequeños se dieron cuenta de que eran *diferentes*, que el deseo hacia personas del mismo sexo se manifestó a través de la emoción y el sentimiento, veían a personas de su mismo sexo, y eso les provocaba desde confusión, hasta la más grande emoción, y deseo de estar con esa persona. Sin embargo, también mencionaron que en muchas ocasiones tuvieron que “esconder” el sentimiento, el deseo y la emoción, pues llegaron a pensar que “eso estaba mal, que no debía ser”.

De alguna manera, identificar la coherencia a nivel personal, reconocer su condición sexual y crear una identidad que sea consecuente con dicho deseo, forma parte del proceso de construcción de identidad. Para ellos la discontinuidad o incoherencia, se presenta cuando viven una heterosexualidad obligada, ocultando sus propios deseos y afectos homoeróticos y no en su práctica como tal, “*cuando lo ví, sentí... una emoción, que nunca había sentido antes, me puse muy nervioso, quizá se me notaba, o él lo notó, el contacto entre nuestras miradas fue otro completamente distinto a cuando veía a una niña...*” La manifestación de indicios de una identidad se puede presentar en algunos ámbitos como es la relación con amigos, con la persona amada, pero no en la familia, en la escuela o el trabajo, de manera que en unos ámbitos se puede mostrar una identidad y no en otros. Daniel comenta que cuando en su familia se “dieron cuenta”, lo llevaron al psicólogo para que lo “cambiara”, para que se “hiciera normal”. Sin embargo, señala que quien necesitaba ir al psicólogo era la familia, pues él se sentía bien.

Asumir su condición sexual y su identidad en todos los ámbitos es un proceso largo, donde se va planteando y replanteando una manera de ser persona, por lo que está en constante transformación, como llegó a señalar Sergio.

“yo me llevé mucho tiempo en aceptarme, no fue de un día a otro, me llevó años...”

La transición es un proceso largo y complicado, implica confrontar la forma en que fueron socializados, identificar la emoción y el sentimiento, reconocer y aceptar la “diferencia”, Daniel comenta

“me daba cuenta que aun cuando me relacionaba con las niñas, y después las jóvenes más guapas, podían ser mis amigas, pero no me despertaban lo que un hombre”.

Descubrir y aceptar el deseo, en términos de González (2000) implica “transitar y desplazarse”, iniciar otro proceso de aprendizaje, reconocimiento e identificación, lo cual lleva cambios en la vida de las personas, no sólo en la forma de socializar sino también de ver el mundo, Jorge menciona “*cuando llegué por primera vez a la zona rosa, descubrí otro mundo...*” en la ciudad de México, la zona rosa, es un espacio donde se puede manifestar y transitar libremente sin que sea cuestionada la diversidad de manifestaciones homoeróticas.

Construir una identidad homoerótica es algo sumamente complejo, más allá de lo que comúnmente se ha considerado como “salir del closet”, una cuestión casi lineal, como si tuviera que salir un día, a una hora, en un lugar determinado, nada más complejo y contradictorio que eso, construir identidad forma parte de un proceso que lleva meses y en ocasiones años; en qué lugar o lugares sí se puede manifestar o no, con qué personas sí y con quiénes no, lo cual rompe con esa visión lineal, unidireccional. Haces (2006) considera que aceptar la homosexualidad implica salir de varios *clósets*. En un inicio la persona tiene que identificar y reconocer su sentir, pensar y vivir más allá de la norma estandarizada del “deber ser”. Pero no basta con darse cuenta de su orientación sexual hacia personas de su mismo sexo, sino asumirlo, aceptarlo, disfrutarlo, intentar dejar la culpa de lado, aprender a soportar y enfrentar la presión social, los costos, y aún con éstos seguir actuando de acuerdo a su realidad sexoafectiva.

7.2. Relación de pareja: Hacer familia

La relación de pareja juega un papel primordial en el proceso de decisión y conformación familiar. En el caso de las homofamilias las definiciones y/o conceptualizaciones en términos de consanguinidad y los lazos jurídicos, son confrontadas y transgredidas. En las homofamilias ambos aspectos en ocasiones están ausentes, realizándose la unión de sus miembros no por lazos de parentesco legal o sanguíneo, ni por sanciones jurídicas que legalicen sus uniones conyugales. Es a través de las relaciones afectivas y amorosas, que estos hombres establecen, que les lleva a conformar una relación de pareja y a construir o *hacer familia*. El reconocimiento como familia no es sólo ante sí mismos, sino ante los otros con los que se relacionan, vecinos, familiares, amigos, configurándose como parte de un proceso de desarrollo continuo, enfrentándose a las innumerables presiones del mundo social homofóbico, pues si bien, a lo largo de la historia han existido muchas más formas de hacer familia, dentro de dicha

diversidad, las homofamilias, debido a la discriminación, homofobia y diversos prejuicios, en algunas ocasiones se mantienen ocultas.

En las parejas entrevistadas, la familia que construyen y reconstruyen diariamente, representa un proceso largo y complejo por el que han transitado y vivido, desde su reconocimiento homoerótico, el enamoramiento, la formalización de la relación de pareja y culminando en la decisión de *hacer familia*, compartiendo una unidad doméstica común, incorporando el deseo y posibilidad de ser padres, o concretándolo como en el caso de Marco y Sergio. Donde los procesos de negociación respecto a cómo van a estructurar sus actividades, tiempos y compromisos, se vuelve fundamental como han señalado Salguero y Pérez (2011).

7.3. El deseo y posibilidad de ser padres: ¿Papá – papá haciéndose cargo de los hijos?

Dar cuenta de procesos sociales complejos como la paternidad ha llevado a vari@s investigador@s a analizar las formas de relación que los hombres establecen con sus hijos e hijas, algunos muestran aspectos distantes y poco comprometidos, en tanto que otros indican que también pueden establecer relaciones cercanas y afectuosas. Se ha avanzado en el estudio de los varones y las masculinidades para llegar a analizar cómo los hombres asumen el ejercicio de la paternidad encontrando diferencias y variaciones en las prácticas considerando los momentos generacionales y los discursos sociales a los que han estado expuestos, ya que el discurso social de generaciones pasadas indicaba que la función de un padre era la de proveer económicamente a la familia, dejando de lado la participación en las actividades del hogar, cuidado, crianza y atención de los hijos e hijas (Salguero, 2010; Salguero y Pérez, 2011). Sin embargo los roles paternos han tenido diversas modificaciones, en buena medida por los cambios socioculturales y las transformaciones genéricas, promovidas por el movimiento feminista (Clare, 2000), el acceso de las mujeres a los ámbitos académicos y laborales. Estos, entre otros eventos, han provocado diversos cambios al interior de la familia de los roles genéricos masculinos y en las funciones paternas (Seidler, 2000; Salguero, 2010). Provocando una mayor participación de los varones en la formación de sus hijos, representando un acompañamiento y no únicamente el sostén económico o una figura de autoridad, incluso algunos hombres han comentado un disfrute y aprendizaje en la participación activa en las labores de crianza con los hijos e hijas. Figueroa (1998) retoma la propuesta de la paternidad social, indicando que es aquella que hace referencia al deseo de tener hijos(as), reconocerlos y jugar roles parentales con ellos. Es en la paternidad social en la cual podríamos ubicar los testimonios de nuestros participantes; si bien no coincide con la paternidad biológica, si existe un alto nivel de compromiso y participación parental.

Los varones que establecen relaciones sexoafectivas homoeróticas, son transgresores e innovadores en el desempeño de sus roles parentales, debido a los siguientes factores: a) ejercen roles de padre teniendo como compañeros de crianza y sexoafectivo a una persona de su mismo sexo y no del sexo opuesto, b) la distribución de las labores de crianza y domésticas no obedecen a la adscripción genérica de cada uno de los miembros de la pareja; c) los padres realizan labores que según el *deber ser* parental y genérico corresponderían al sexo contrario y d) su ejercicio parental, en ocasiones, es producto de diversas estrategias y no de prácticas heterosexuales, ni del establecimiento de relaciones de pareja con personas del sexo opuesto, Jorge comenta “*Somos como cualquier persona, con la diferencia de que, Amamos a alguien de nuestro mismo sexo*”.

Núñez (1996) afirma que a partir de que se han construido una serie de discursos en torno al cuerpo, el erotismo y el placer, se ha elaborado un discurso para la sexualidad masculina y otro muy distinto para la femenina. Discursos y *deber ser* que en la práctica no necesariamente se cumplen, en la experiencia sexual de los varones y mujeres homoeróticas, la no observación de dicha norma es evidente, ya que por un lado el hombre *gay* es capaz de establecer relaciones sexuales con un objeto de deseo, que desde la perspectiva del discurso sexual, es totalmente prohibido, además de que establece relaciones amorosas, las cuales en muchos casos se encuentran mediadas por la expresión de afecto, emociones y sentimiento, como fue el caso de nuestros participantes, quienes además no cumplen con el modelo de padre tradicional, ya que ninguno es exclusivamente proveedor económico. Ambos son proveedores y proporcionan atención a su hija de 6 años, no únicamente en cuestiones de manutención, sino de cuidado, afecto, cariño, estando al tanto de los requerimientos escolares, del estado de salud; los dos son responsables directos de las labores de crianza de la niña. Respecto a las actividades domésticas en el hogar, cuentan con apoyo de una persona que se encarga de tener arreglada la casa, ropa y cuestiones de alimentación.

7.4. ¿Es diferente la práctica de la paternidad?

Desde la perspectiva de nuestros entrevistados, su práctica de paternidad no es diferente, implica un compromiso y la responsabilidad de ver por la salud física y emocional de su hija. Comentan que han tenido que aprender día con día a ser padres, y que eso “*ha representado todo un reto, desde conocer a la niña, sus expresiones, necesidades, emociones, en fin todo*”. Un aspecto en el que consideran que ha sido fundamental es en la negociación de los tiempos, actividades, compromisos que como pareja y familia han venido adquiriendo, lo cual coincide con el planteamiento de Gabb, Jacqui (2005) quien exploró cómo las madres lesbianas y sus hijos negocian los roles parentales y las identidades genéricas en sus familias. Muestra que aun cuando no hay un vocabulario adecuado para dar cuenta de los roles e identidades de padres/madres, se da un uso

creativo del lenguaje por parte de los niños “otra madre”, “otro padre” lo cual demuestra la estructura dinámica, articulando la posibilidad de ver la *familia como proceso*. Esto coincide con la experiencia compartida de nuestros participantes, quienes comentan que es en la negociación constante, en su diario vivir donde se van construyendo identitariamente como padres, en la relación con su hija, como familia.

8. Consideraciones finales

Hablar de paternidad *gay*, sigue siendo transgresor, incómodo para muchos, lo cual es comprensible en la medida en que los procesos de resistencia siempre son complejos en su articulación y requieren un gran esfuerzo de innovación conceptual, intelectual y de organización social. Esta es la gran lucha, donde las personas en su calidad de agencia enfrentan y confrontan el “deber ser” de las instituciones e ideologías dominantes que establecen una noción de normalidad sexual, familiar, paternal.

Desde las estructuras genéricas y parentales rígidas y dicotómicas, resulta transgresor el hecho de que dos varones puedan proporcionar cuidado y atención a sus hijos desde que son bebés, siendo los únicos responsables del desarrollo de éstos, sin necesidad de una presencia femenina en quién depositar dichas tareas. Así mismo se observa una distribución de las tareas domésticas motivada por diversos aspectos y no por la pertenencia genérica de los miembros de la pareja, ni por el imperativo parental: mujer-madre-ama de casa, varón-esposo-padre proveedor. Estos hombres trasgreden e innovan al interior del género y del ejercicio parental, aspectos que podrían representar cambios de visión de dichas características, contribuyendo a flexibilizarlos y democratizarlos.

Sin embargo, la estigmatización está presente en su diario vivir, no sólo en ellos como padres, sino en los hijos al establecer relaciones con los otros y otras más allá de los amigos(as) cercanas. Sin duda, el derecho de vivir su paternidad es construido desde ellos, ya que no pasan por el reconocimiento social y jurídico de sus relaciones, de sus parejas, de sus familias, pero, para quienes dichas leyes no son indispensables para vivir su relación de pareja, para *hacer su familia*, y vivir el ser padres.

Aun cuando en el periodo 2001-2003 en la Asamblea Legislativa del Distrito Federal (ALDF), la diputada independiente Enoé Uranga propuso la aprobación de la Ley de Sociedades de Convivencia, la cual propone entre otras cosas la posibilidad de registrar las uniones que llevan a cabo los *gays* y lesbianas, para garantizar algunos derechos básicos como los de herencia y seguro, sigue en cuestionamiento el proceso de adopción.

Bourdieu (2000) considera que el objetivo de cualquier movimiento de liberación es hacer un trabajo de (re)construcción simbólica que imponga nuevas categorías de percepción; trabajo de re-construcción que implica la

deconstrucción del orden anterior. Para cambiar las representaciones, hay que transformar las categorías incorporadas en los esquemas de pensamiento, esto es a través de las instituciones como la educación, los medios de comunicación, la familia, ya que son quienes atribuyen es estatuto y significado de realidad indiscutible y natural a la heterosexualidad, donde “Todo lo que quede fuera... será ilegítimo...”

La historia social, cultural y política seguirá siendo el medio y el espacio de lucha, donde se evidencien y visualicen realidades más allá de la heteronormatividad, es necesario recuperar al sujeto en su calidad de agencia, darle voz, construir posibilidades y formas para pensar otras realidades, incluyendo la realidad compleja de los afectos, los placeres y los deseos eróticos en su diversidad. No es casual que los movimientos sociales creen, se apropien o doten de nuevos significados a viejos términos y que éstos jueguen un papel tan importante como es el caso de términos como *gay*, tanto para articular un sentido de identidad y construir un agente político, como para plantear una manera de entender la realidad y dar legitimidad a sus derechos, uno de ellos es el ser padre.

Bibliografía

- Ariès, Philippe 1987. *Historia de la Vida Privada*. Madrid: Taurus.
- Ariès Philippe 1987 a. *El niño y la Vida Familiar en el Antiguo Régimen*. Madrid: Taurus.
- Berger, Peter, y Luckmann, Thomas 1997. *La construcción social de la realidad*. Buenos Aires: Amorortu editores.
- Bourdieu, Pierre 1990. *Sociología y cultura*, México: Grijalbo
- Bourdieu, Pierre 2000. *La dominación masculina*, Barcelona: Anagrama.
- Butler, Judith 1990. *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. México: Paidós.
- Clare, Anthony 2000. *Hombres. La masculinidad en crisis*. Madrid: Taurus
- Seidler, Victor 2000. *La Sinrazón Masculina. Masculinidad y teoría social*. México: Paidós.
- Cucchiari, Salvatore 1997. “La revolución de género y la transición de la horda bisexual a la banda patrilocal: los orígenes de la jerarquía de género”, en: Marta Lamas (compiladora), *El género: La construcción cultural de la diferencia Sexual*. México: Porrúa, pp. 181-264
- Demos, John 1973. Developmental perspectives on the history of childhood, en Rabb, T. y Rotberg, R., (comps.): *The Family in History*; Nueva York y Londres, Harper & Row, pp. 127-140.
- Demos, John 1986. *Past, present, and personal: The Family and the life course in American history*. New York: Oxford University.
- Evans, David 1993. *Sexual citizenship. The material construction of sexualities*, Londres: Routledge.

- Figuroa, Juan Guillermo 1998. *La soledad en la paternidad. Presentación en el Centro de Investigaciones y Estudios Superiores en antropología social del Golfo en Jalapa*, Ver. 26 de junio de 1998.
- Foucault, Michel, 1984. *Vigilar y castigar*, México: Siglo XXI.
- Foucault, Michel 1989. *Historia de la sexualidad*, Vol. 1, Madrid: Siglo XXI.
- Foucault, Michel 1970. *La arqueología del saber*, México: Siglo XXI.
- Fraser, Nancy y Axel Honneth 2006. ¿Redistribución o reconocimiento?, Co-ruña: Morata.
- Gabb, Jacqui 2005. "Lesbian M/otherhood: Strategies of Familial-linguistic Management in Lesbian Parent Families". *Sociology*, 39(4): 585-603 SAGE Publications.
- Giddens, Anthony, 2000. *La transformación de la intimidad. Sexualidad, amor y erotismo en las sociedades modernas*. Cátedra, Madrid.
- Gimeno, Beatriz y Barrientos, Violeta 2009. "La institución matrimonial después del matrimonio homosexual". *Iconos. Revista de Ciencias Sociales*, Núm. 35, págs. 19-30.
- Goffman, Ervin, 1986. *Estigma. La identidad deteriorada*. Editores, Buenos Aires: Argentina: Amorrortu 1a. Ed. 1970
- González, César Octavio 2001. "La identidad gay. Una identidad en tensión. Una forma para comprender el mundo de los homosexuales". *Desacatos*, pág. 97-110.
- Guyer, Jane 1998. Las tradiciones en el estudio de la paternidad en la antropología social, en: Susana Lerner (editora), *Varones, Sexualidad y Reproducción*. México: El Colegio de México, pp. 99-136.
- Haces, María de los Ángeles 2006. *Maternidad Lésbica, Paternidad Gay. Del autorreconocimiento homoerótico al ejercicio paternal. Una aproximación antropológica a las homofamilias*. Tesis para obtener el grado de Doctora en antropología. CIESAS.
- Lévi-Strauss, Claude, 1967. *Structural anthropology*, Doubleday, Garden city, Nueva York.
- Lévi-Strauss, Claude 1971. "The Family", en: Harry L. Shapiro (ed.), *Man, Culture and society*, Oxford University Press, Londres, pp. 333-357.
- Narotzky, Susana 1997. "El marido, el hermano y la mujer de la madre: algunas figuras del padre", en: Silvia Tubert (ed.), *Figuras del padre*, Madrid: Cátedra, pp. 189-216.
- Núñez, Guillermo 1996. *Desconstruyendo la homofobia. Una lectura política del erotismo*. University of Arizona. Septiembre.
- Núñez, Guillermo 2011. ¿Qué es la diversidad sexual? Reflexiones desde la academia y el movimiento ciudadano. Quito, Ecuador: Ediciones Abya-Yala.
- Ponce, Jiménez Patricia 2003. *Entre el río y la mar. Familias, relaciones de género y sexualidades en Boca del Cielo*, Veracruz. Ciesas-Golfo.
- Richards, Audrey 1982. "Algunos tipos de estructura familiar entre los bantúes centrales", en: Radcliffe-Brown & Forde (1950) (eds.) *Sistemas africanos de parentesco y matrimonio*. Barcelona: Anagrama.

- Rubin, Gayle 1997. "El tráfico de mujeres: notas sobre la "Economía Política" del sexo". En: Marta Lamas (Compiladora). *El Género: La Construcción Cultural de la Diferencia Sexual*. México: Porrúa, pp. 35-96.
- Salguero, Alejandra 2010. "Identidades masculinas y ejercicio de la paternidad". En: Mondragón, Avendaño, Olivier y Guerrero, (Coordinadores) *Saberes de la Psicología. Entre la teoría y la Práctica*, Volumen II, México: UNAM, FES Iztacala, págs. 571-587.
- Salguero, Alejandra y Pérez, Gilberto 2011. *Dilemas y conflictos en el ejercicio de la maternidad y la paternidad*. México: UNAM, FES-Iztcala.
- Tubert, Silvia 1997. "El nombre del padre", en: Silvia Tubert (ed.), *Figuras del padre*, Madrid: Cátedra, pp. 31-61.
- Uziel, Anna, Mello, Luiz, Grossi, Miriam 2006. "Conjugalidades e parentalidades de gays, lésbicas e transgéneros no Brasil". *Estudios Feministas*, vol. 14, núm. 002, pp. 481-487.
- Veyne, Paul 1987. "El Imperio Romano", en Ariés y Duby, *Historia de la vida privada*, Tomo I, Madrid:Taurus, pp. 238-252.
- Weeks, Jeffrey 1998. *Sexualidad*, México: Paidós.
- Weeks, Jeffrey y otros, 2001. *Same sex intimacies*, Londres: Routledge.

INTERSEXUALIDAD: ALGUNOS ARGUMENTOS PARA LA DECONSTRUCCIÓN DEL SISTEMA SOCIAL Y JURÍDICO DICOTÓMICO DE SEXOS

Magdalena Benavente Larios

Humboldt-Universität zu Berlin
[mgbenavente@yahoo.de]

1. Introducción

Una de las preguntas más frecuentes (sino la más frecuente) que se plantea ante la noticia del nacimiento de una persona es: ¿Qué es, niño o niña? A más tardar inmediatamente después del nacimiento debe quedar claro a que sexo se asignará social y jurídicamente a una persona, lo que determinará el resto de su vida, esto es, desde el nombre que recibirá, la manera de vestir, los juguetes y regalos que ha de recibir, los roles de género dentro de los que será educada, la profesión a elegir y por supuesto también la elección de una pareja dentro de las reglas de la heteronormatividad prescrita. Éstos son sólo algunos de los aspectos socio-jurídicos derivados de la asignación de género. Pero ¿qué pasa si no es posible determinar el sexo?, ¿si las características determinantes del sexo no se adecuan a los estándares preestablecidos? “Normalmente” bastaría una mirada en los genitales para que las_los médicos_as¹ o las comadronas o los_as asistentes de parto, determinen de qué sexo se trata. Para denominar a estas personas con genitales no categorizables se han utilizado los términos: Hermafrodita², Disorders of Sex Development (DSD)³ e intersexualidad⁴. El término “intersexual” es una categoría procedente del campo de la medicina. Posteriormente,

-
- (1) Utilizaré (_) para representar las variaciones del sexo transversal de lo masculino a lo femenino y viceversa, representando así una línea continua de sexos posibles. Esta práctica está difundida entre autores_as de habla alemana dentro de los Estudios de Género y Estudios *Queer*.
 - (2) Originalmente de la mitología griega, hijo de Hermes a Afrodita, el término es utilizado posteriormente en la medicina: “Hermafroditismo”.
 - (3) Chicago Consensus Conference 2005.
 - (4) El término es un término médico y fue usado por primera vez por el biólogo alemán Richard Goldschmidt en 1916. Bajo ese término se entendían diferentes anomalías del desarrollo sexual, pero también la transexualidad (como hermafroditismo mental) y la homosexualidad, hasta que estos últimos dos fenómenos posteriormente se separan epistemológicamente, desde entonces se entienden únicamente como intersexualidad las “anomalías” anatómicas del sexo, Kolbe (2010:29).

un gran número de activistas intersexuales se han apropiado del mismo para autodenominarse, rechazando los términos “hermafrodita” o la etiqueta “DSD” por considerarlos estigmatizantes y patologizantes⁵.

La intersexualidad ha sido tomada como un fenómeno infrecuentes incluido dentro de las denominadas enfermedades raras⁶ pero según aproximaciones estadísticas por ejemplo en Alemania viven aproximadamente 80 000 a 100 000 intersexuales⁷ entre una población estimada de 82 millones de habitantes. Pero este número puede variar de acuerdo con la definición del término. A la vista de estas cifras, frente a al creceinte interés mediático y científico en el tema Intersexualidad y los movimientos de resistencia de activistas intersexuales, es imposible no abrir a discusión las construcciones sociales “hombre”, “mujer”, “lo femenino”, “lo masculino” y sus respectivas definiciones, creando dudas alrededor de la dicotomía de los sexos y por consecuencia de las bases de la heterosexualidad.

Jurídicamente, las personas también son clasificadas y deben ser inscritas después de su nacimiento en el registro civil de personas.⁸ Dentro de los datos a registrar se encuentra el sexo. Las personas con diagnóstico de intersexualidad no constituyen en este aspecto una excepción, pues en el momento de su inscripción en el registro civil, también debe hacerse constar el sexo que les ha sido asignado, en alguna de las dos variantes reconocidas (masculino o femenino). Pero, para que esta inscripción jurídica de género sea posible anteriormente debe haber habido una asignación médica del sexo. Esto debido a que los ordenamientos jurídicos en caso de ambigüedad, otorgan el poder de decisión a la ciencias médicas y no a la persona en cuestión.

Con la autoridad que el derecho le otorga al poder médico se activan una serie de dispositivos y prácticas que operan sobre los cuerpos que no cumple los atributos biológicos propios de los cuerpos normalizados. Estos dispositivos intervienen con la finalidad de manipular sus rasgos “extraños”, “anormales”, “abyectos” y “ambiguos”⁹ para que su apariencia se adecue a un sexo determinado.

(5) Entre otras las organizaciones: Intersex.ch (Suiza), Intersexuelle Menschen e.V. (Alemania), Organisation Intersex International (OII), ISNA-Intersex Society of North America, The UK Intersex Association.

(6) Por ejemplo el Instituto de Salud Carlos III (España) incluye diferentes variaciones del “Pseudohermafroditismo” en su Portal de Enfermedades Raras. Disponible en internet: <https://registroraras.isciii.es/Orphan/ConsultaOrphanet.aspx>.

(7) Fröhling (2004:15).

(8) El plazo para la inscripción puede variar de acuerdo a la legislación de cada país pero es generalmente, dentro de las primeras semanas después del nacimiento.

(9) A su vez, Foucault dividió este poder sobre los cuerpos vivos (biopoder) en dos formas. La primera se centraba en el cuerpo individual, el papel de las ciencias, incluidas las humanas como la psicología, la sociología, y la economía, era optimizar y estandarizar la función corporal. La segunda forma supervisaba y administraba la natalidad, la mortalidad y la salud. Se problematiza la ambigüedad creando necesidades de tratamiento, entendiendo la problematización según Foucault (1984) (1989).

Esto se suele realizar por medio de diversas técnicas médicas que incluyen cirugías cosméticas en los genitales externos, extirpación de las gónadas y tratamientos hormonales en los cuerpos de los/as recién nacidos/as. De este modo, se pretenden crear genitales anatómica y fisiológicamente “normales” y mantener el control sobre los cuerpos y las prácticas sexuales. Estas prácticas médicas en cuerpos de niños/as y adultos/as intersexuales no tienen que ver con salud y tratamientos necesarios para una fisiología saludable, son en primera línea medidas estéticas para intentar mantener en pie la ficción heteronormativa que a su vez, se refleja en las instituciones sanitarias, en los ordenamientos jurídicos y en la sociedad.

Desde finales de los años ochenta, con la aparición de publicaciones que criticaban la construcción biológica de los sexos, en especial, las publicaciones de *Fausto-Sterling*¹⁰ y a inicios de los noventa los movimientos de resistencia de adultos intersexuales en contra de las prácticas médicas arbitrarias, creando organizaciones y grupos de autoayuda para la defensa de sus derechos, se ha observado un creciente interés por el tema de la intersexualidad, tanto por los medios de comunicación como por investigadores/as de diferentes ramas científicas. Pero a pesar de estas iniciativas los cambios en las prácticas médicas y en los ordenamientos jurídicos son mínimos o casi nulos.

En este punto y antes de continuar considero importante destacar las dificultades de explicarse en un sistema lingüístico, social, jurídico, psiquiátrico, médico, que sólo conoce/reconoce dos sexos y que al hablar sobre la intersexualidad se corre el peligro de avalar y perpetuar las otras dos categorías clásicas.

2. La intersexualidad y la clasificación métrica de los sexos

Existe la creencia extendida que ha determinado los discursos sobre sexo y sexualidades, influenciando durante mucho tiempo la política de los cuerpos y la posición de otras disciplinas científicas frente a estos fenómenos. Esta creencia tiene que ver con considerar que el sexo y la sexualidad son regidos por las leyes de la naturaleza y, por consecuencia, las ciencias naturales como la biología y la medicina han tenido el poder de definición sobre estos fenómenos y son estas disciplinas las que determinan cuál es el verdadero sexo de una persona y que prácticas sexuales son “normales o anormales”

Los estudios de género, los estudios *queer* y algunas posiciones críticas dentro de las propias ciencias naturales han puesto cada vez más en duda la objetividad y la presunción de verdad incuestionable con la que se han tratado estos fenómenos. Han considerado más bien la definición médica y biológica de los sexos y las sexualidades como construcciones sociales.

La manera de determinar el sexo y de conceptualizarlo no ha tenido una respuesta unificada dentro de las ciencias naturales y ha estado sujeta a cambios a lo largo de la historia de la medicina, de acuerdo con las convenciones sociales

(10) Fausto-Sterling (1998) (1993).

y las tecnologías al alcance (Cleminson y Medina, 2004). La discusión sobre qué es un hombre o una mujer ha estado estrechamente unida a los discursos e investigaciones científicas sobre la intersexualidad (Hermafroditismo en su momento histórico), la transexualidad y la homosexualidad. Se ha llegado al punto en el que la problematización del sexo como categoría científica/natural arroja más dudas que respuestas. Preguntas como: ¿cuántos sexos existen? o si ¿se puede considerar a la intersexualidad como un tercer sexo?, no son preguntas nuevas, sino que han estado presentes en los debates de la ciencia médica y la biología durante siglos.

Se habla de intersexualidad cuando por lo menos una de las características determinantes del sexo no concuerda con las demás. Clásicamente, las personas son clasificadas como hombres o mujeres de acuerdo a sus características determinantes basadas en lo que se considera “sexo biológico”, que a su vez está dividido en características sexuales primarias y características sexuales secundarias. Dentro de las características sexuales primarias determinantes se encuentran la composición genética XX-mujer y XY-hombre; gónadas o glándulas testículos asociados al “hombre”, ovarios asociados a la “mujer”; composición hormonal: estrógeno, progesterona- andrógeno; genitales internos y externos: útero, vulva y clítoris (“mujer”), pene, próstata (“hombre”). Las características fenotípicas sexuales secundarias estarían definidas por los pechos en el caso de las mujeres, en la timbre de la voz y la vellosoidad corporal.

Menos conocido es que existen variables como la composición genética mosaico, las glándulas dobles o de tejidos mixtos, o que existen organismos que no reaccionan a los impulsos hormonales, genitales externos e internos que según los parámetros de clasificación hegemónicos son “ambiguos”, características fenotípicas secundarias que varían de la “norma”.

Algunos tipos de intersexualidad son diagnosticados desde el nacimiento cuando los genitales externos no cumplen con los estándares médicos (el clítoris es muy grande o el pene es muy corto). O en la pubertad cuando, por ejemplo, un cuerpo hasta entonces categorizado como “femenino” se masculiniza o la masculinización que se espera de un varón en la pubertad no ocurre y el cuerpo se feminiza. Es decir que el desarrollo en la pubertad se da de manera diferente a lo que se esperaba (presencia de menstruación en una persona asignada al sexo masculino o eyaculación en una persona asignada el sexo femenino).

3. Desarrollo médico-histórico de la determinación del sexo

A finales del siglo XVII y principios del siglo XVIII comienza el rechazo científico a lo que se le llamaba el “hermafrodita verdadero” (Cleminson y Medina 2004:6). Finalmente, en el siglo XIX se aseguraba que el “hermafrodita verdadero” no existe, es decir, que no era posible que ambos sexos coexistieran en el cuerpo de la misma persona. Lo que se consideraba es que existían seres masculinos con algunas características femeninas y seres femeninos con algu-

nas características masculinas. Así es como se crea el término “pseudohermafrodita”. A pesar de estos esfuerzos de negar la posibilidad de otros cuerpos y otras sexualidades que variaran de las convenciones sociales a la medicina en aquella época y hasta la actualidad no le fue posible negar del todo la existencia de cuerpos que reúnen las características sexuales tanto femeninas como masculinas, desde entonces la intersexualidad se clasifica en tres categorías: el “pseudohermafroditismo femenino” (base cromosómica XX) el “pseudohermafroditismo masculino” (base cromosómica XY) y el “hermafroditismo verdadero” (que se define por la existencia simultánea de gónadas testiculares y ováricas (Tariverdian y Paul, 1999:171-185) y que es una de las variantes menos usuales de la intersexualidad). A tiempo que se rechazaba al “hermafrodita verdadero” se daba paralelamente la construcción epistémica de dos sexos diferentes, excluyentes y rígidos: mujer y hombre.

La idea de dos sexos biológica y mentalmente diferentes fue consolidándose lentamente a partir del siglo XVIII. y no se estableció científicamente hasta pasado un siglo (Cleminson y Medina, 2004:6). Hasta entonces habían dominado las teorías que planteaban la existencia de un solo sexo, el masculino. Estas teorías entendían que la mujer representaba una evolución incompleta del hombre, que poseía los mismos genitales que él, solo que invertidos. Esto, que se basaba en teorías aristotélicas acerca del mayor grado de perfección del sexo masculino en comparación con el femenino, fue posteriormente trasladado a la medicina por las corrientes de pensamiento galeanas.

El proceso posterior que naturalizaba las diferencias de género se dio en Europa en el periodo comprendido entre 1850 y 1925 y estaba caracterizado por la producción de las “perversiones sexuales” (Klöppel, 2010:140-142), (Cleminson y Medina, 2004:4) y por la colaboración de la medicina con los Estados con el objetivo de definir las conductas delictivas (Cleminson y Medina, 2004:19) -estructuras de poder todavía actuales-. Los médicos y psiquiatras de finales del siglo XIX. colaboraban en la clasificación y control de los individuos dentro del proyecto de modernización. El Estado se convierte en un agente protector de los ciudadanos frente a los locos, degenerados, los perversos, los anormales. En el caso de los “hermafroditas”, se les vinculó con frecuencia a la peligrosidad sexual. (Foucault, 1989), (Cleminson y Medina, 2004:19), (Klöppel 2010:134-142).

Además, los criterios para identificar el sexo sufrieron desde alrededor de 1800 cambios constantes, se creía que basándose en las glándulas se podía determinar con certeza el sexo de una persona y éstas, además de ser órganos importantes para la procreación, se consideraban el garante de la diferenciación de los sexos, a pesar de admitir ya entonces, que existen personas que poseen tanto testículos como ovarios o tejidos mixtos en una misma glándula (Klöppel, 2010:6). A finales del siglo XIX. e inicios del siglo XX. las glándulas fueron científicamente cuestionadas como criterio único y certero de determinación del sexo, especialmente debido a los avances en las investigaciones sobre las funciones de las hormonas y la genética (Klöppel 2009:8; 2010:163). El descubrimiento de un cromosoma determinante del sexo creaba la expectativa de tener por

fin un criterio fiable y claro determinante del sexo. El biólogo alemán *Richard Goldschmidt* redujo el nivel de las expectativas. Según su “*Drehpunkttheorie*” (teoría del centro de rotación), la determinación genética es una separación relativa y cuantitativa de los dos sexos y en ningún caso una separación absoluta entre ambos. El autor plantea que en un punto determinado del desarrollo de la diferenciación sexual y a pesar de la existencia de una clara separación cromosómica, se puede dar una rotación en la dirección del desarrollo sexual debido a una nivelación de tensiones entre lo masculino y femenino genéticamente hablando. Es interesante observar que el autor plantea la existencia de escalas intermedias entre un sexo y el otro. (Klöppel, 2009:7)

Con el desarrollo en la década de los 50 del siglo XX. del método para visualizar el cariotipo (patrón cromosómico), se complica aun más la unificación de criterios para determinar el sexo. El nuevo “Sex-Test” (Klöppel, 2009:7) muestra la existencia de una variedad de combinaciones cromosómicas como por ejemplo: X0-cariotipo, mosaico XXY/XX o los llamados “hombres-XX” y “mujeres-XY”, por solo mencionar algunas de ellas. A pesar de estos datos, la decisión de asignación del sexo masculino se basa solo en la presencia del cromosoma “Y” (Klöppel, 2009:7), (Voß, 2009:13). De esto se desprende que se le atribuyó una función determinante a este cromosoma. Su presencia condujo a la afirmación de la teoría de la existencia de un desarrollo masculino activo. Según esta afirmación, la ausencia del cromosoma “Y” daba lugar a un desarrollo femenino pasivo (Voß, 2009:14). El contenido patraical y androcentrista de estos planteamientos es evidente en tanto utiliza como marco de referencia único un indicador que establece como centro el cromosoma “Y” considerado como dispositiva que activa la masculinidad, mientras la “ausencia” de este dispositivo representa una pasividad en el desarrollo sexual femenino.

En lugar de admitir una variación de sexos, la comunidad científica optó por apologizar todo signo que se desviara de clasificaciones convencionales¹¹, que desde sus inicios estuvieron marcados por la exigencia patriarcal de una clara separación de los sexos incluyendo una jerarquización de los mismos.

Los debates de cómo determinar el sexo de una persona siguen siendo actuales, la comunidad medica aun sigue buscando consenso sobre la potencialidad pluri-sexo de las composición humana (Cleminson y Medina, 2004:2).

4. Sexo-género y la intersexualidad

La introducción del concepto Género en la década de los 50 por el psiquiatra *John Money* se da en el marco de estudios psiquiátricos sobre el de-

(11) En el trascurso del siglo XVII. los intersexuales fueron clasificados como contranaturales, como monstruos y asociados a sexualidades anómalas. Actualmente no se habla más de monstruosidades, sino de transgresión de las leyes de la naturaleza, lo considerado como anormal se patologiza. Foucault describe estas transformaciones en „Los Anormales“ (Die Anormalen, 2003).

sarrollo psicosexual y experimentos médicos en personas con diagnóstico de intersexualidad (Klöppel, 2010:13).

Sin criticar su origen, la segunda ola de feministas estadounidenses en los años 70 se apropia de esta categoría, para explicar las desigualdades entre hombres y mujeres como una construcción social (Dietze, 2006:48). De esa manera rechazaban la tesis que las desigualdades eran la consecuencia natural de las diferencias biológicas de los dos sexos. La argumentación que se basa en esta separación explica la distribución diferenciada de roles, actitudes y labores entre hombres y mujeres es el producto de procesos sociales que pretenden mantener las desigualdades. El feminismo de la época explica erróneamente que el género entendido como construcción social se deriva de las investigaciones del psicólogo *Robert Stoller* en su libro "Sex and Gender" de 1968, en el que es usado este término por primera vez y se basa en el desarrollo de paradigmas etnometodológicos del sociólogo *Harold Garfinkel* (1967).

Problemático es, que los resultados de las investigaciones provienen de experimentos médicos, psiquiátricos y psicológicos con niños_as y adultos_as con diagnóstico de intersexualidad. (Dietze, 2006:48-49).

*John Money*¹² trató en la década de los 50 en una clínica estadounidense a personas intersexuales, que desde el nacimiento habían sido asignadas bien sea, al sexo masculino o femenino. *Money* desarrolló unas directivas de asignación médica del sexo llamada "*The Optimal Gender Policy*", lineamientos que fueron seguidos en la práctica médico-clínica desde entonces hasta la actualidad casi sin cambios, por los países occidentales. La clasificación en alguno de los dos sexos se hacía por medio de intervenciones quirúrgicas que corregían los órganos genitales externos, tratamientos hormonales y en muchos casos extirpación de las gónadas. En muchas ocasiones el sexo al que estos niños_as eran clasificados era contrario al sexo biológico, es decir contrario al cariotipo genético. La asignación tenía que ocurrir lo más temprano posible dentro de los primeros 24 meses de vida. Mantener en secreto el diagnóstico de las operaciones, negar cualquier información al paciente era una parte del tratamiento. Se consideraba que para un desarrollo sano de la identidad sexual se debe tener una apariencia de acuerdo a la clasificación, por ejemplo en caso de asignación femenina (vulva, clítoris pequeño, función heterosexual, vagina penetrable sin obstáculos, orientación heterosexual).

Según los resultados de este estudio, el factor determinante para un desarrollo de la identidad sexual, era la asignación psico-social del sexo (*gender assignment*) y no el sexo biológico. Porque los niños_as se adaptaban al sexo que se les determinó también en las cosas en que la clasificación era contraria a el sexo biológico, posteriormente la identidad sexual es dominada por la instrucción y crianza dentro de los roles que cada sexo/género debe practicar socialmente. A partir de esa tesis se introduce también el concepto *Roles de género*.

(12) Ver: Money y Erhardt (1975).

Una asignación exitosa consistía en la aceptación y partícipa de los roles de género de acuerdo al sexo clasificado, una identidad de género e identidad sexual correspondiente a la misma y una orientación sexual heterosexual.

El contenido de estas normas de conducta orientadas a diferenciar un género del otro están dirigidas a mantener el orden jerarquizado de los sexos, contiene normas de conducta tradicionales, las mantiene y las reproduce.

El fin de *Money* no era la crítica a la construcción jerárquica de los sexos, su fin era la estandarización de los cuerpos dentro de las categorías ya existentes. Para una clara separación de estos (Dietze, 2006:52-53). Y mantener así en pie las bases de la heterosexualidad y eliminar cualquier otro tipo de prácticas sexuales que pudieran surgir de las sexuales de personas con cuerpos no estandarizados.

Con la separación sexo-género no se cuestionaba al sexo, al contrario se elevaba a una verdad biológica.

5. Inscripción jurídica del género

¿A quién pertenecen los cuerpos? Es la pregunta que se plantean *Curtis E. Hinkel* y *Jorge Horacio Raíces Montero*, en el libro “Un cuerpo: mil sexos, Intersexualidades”. Según los autores, a los intersexuales no les pertenecen sus cuerpos por ser ambiguos y porque esos cuerpos ponen en peligro el sistema binario de los sexos (Raíces Montero, 2010:37). Debido a las enormes consecuencias que la inscripción jurídica de género tiene en la vida de las personas, no solo de los intersexuales, extendería la respuesta y diría que a nadie le pertenece su cuerpo. El control que ejerce el aparato legal sobre los cuerpos y sus prácticas sexuales, las filiaciones y parentescos, por mencionar solo algunos ejemplos, son estructuras de poder que pretenden mantener el orden preestablecido entre hombres y mujeres y todo lo que se salga de estos parámetros será sancionado de manera fáctica por medio del derecho o indirectamente negando los espacios para la existencias de estos cuerpos y sexualidades. Las prácticas de construcción de diferencias sociales y de género, así como la construcción de lo normal y lo anormal, de lo permitido y lo prohibido, esto se refleja directamente en los sistemas jurídicos.

Tanto la asignación médica del sexo, como la inscripción jurídica del género, se basan en decisiones externas, decisiones que toman otras personas sobre alguno de los aspectos más íntimos de un individuo como lo son, el sexo, su sexualidad y su identidad de género. Esta inscripción obligatoria viola los derechos humanos no solo de los intersexuales, sino de cada persona que es inscrita y clasificada bien sea como masculina o femenina.

En el caso de la inscripción del género en el registro civil o registros estatales de personas se viola el derecho a la autonomía y libre desarrollo de la personalidad, el derecho al libre elección de una identidad sexual o identidad de género y viola la prohibición de discriminación por razón de sexo. (Kolbe, 2010:100-110).

En el caso de la asignación médica y de las operaciones irreversibles para adaptar el cuerpo al sexo, se presentan otras problemáticas jurídicas, en el área de los derechos humanos: violación de derecho de integridad física y psíquica, al derecho a una vida libre de violencia, tomando en cuenta que la estandarización de genitales es violencia sexista-sexualizada (Elsuni, 2011:294).

En el caso de que los tratamientos quirúrgicos y hormonales sean “justificables” existen otras dudas sobre los aspectos jurídicos de estas operaciones. Un tema central en este sentido es el consentimiento para la realización de las intervenciones médicas, ya que en la mayoría de los casos los/las pacientes son menores de edad y no son por tanto legalmente capaces de dar su consentimiento para tratamientos. Por esa razón son los progenitores o las personas que ejerce la patria potestad quienes por ley tiene la facultad de decidir por el niño_a. En este caso se presenta la dificultad que pueda existir un conflicto entre los intereses del menor y los de los progenitores o las personas que ejercen la patria potestad. Es decir, el que la decisión de dar el consentimiento de las intervenciones médicas se haga de acuerdo con el deseo de tener un hijo_a “normal” y no en base a lo que es mejor para el_la niño_a.

La relación médico_a/paciente o médico_a /representantes del_la menor esta jurídicamente regulada. Un aspecto importante dentro de la misma es la obligación de los/las médico_as de informar al paciente o representantes legales de manera objetiva acerca de los riesgos y las alternativas que existen del mismo. En muchos de los casos de tratamiento por intersexualidad esta obligación no fue cumplida (Fröhling, 2003).

6. Propuesta de soluciones

Gracias a los movimientos de resistencia y de lucha por sus derechos por parte de adultos_as intersexuales que se han pronunciado en contra de las prácticas médicas arbitrarias, así como los movimientos feministas que de forma paralela han venido criticando desde los años noventa las operaciones estéticas en los genitales, las numerosas publicaciones en al ámbito académico que se han pronunciado en contra de las asignaciones médicas de sexo y jurídica de género y de la construcción social del sexo, es posible abrir el debate publico sobre la intersexualidad y plantear soluciones para mejorar la situación jurídica y reconocer los derechos de las personas intersexuales.

Dentro de las soluciones que se han discutido en diversos ámbitos se puede mencionar las cinco siguientes: 1. Prohibición por la vía penal de las operaciones de asignación de sexo, incluyéndolo dentro del tipo penal de lesiones corporales. 2. Moratoria de las asignación médica de sexo y inscripción jurídica de género respectivamente y / o “sexo provisorio“ hasta que la persona pueda decidir por si misma. 3. Equiparación de un tercer sexo: como inscripción en el registro civil dando una alternativa para las personas que no puedan o no quieren ser registradas jurídicamente como “hombre” o “mujer” 4. Eliminación

de la inscripción del sexo, solo en el registro civil. 5. Prescindir por completo del uso de la categoría sexo como categoría jurídica.

Para finalizar se propone considerar las propuestas mencionadas, dejándolas abiertas para el debate socio-político y académico, para generar alternativas que no violenten los cuerpos, censuren sexualidades y para el respeto de los derechos humanos.

Bibliografía

- Cleminson, Richard/Medina Doménech, Rosa 2004. “¿Mujer u hombre? Hermafroditismo tecnologías médicas e identificación del sexo en España, 1860-1925”. *Dymanis*, 24, 53-91, Granada.
- Dietze, Gabriele 2006. “Schnittpunkte, Gender Studies und Hermaphroditismus”, en: Dietze, Gabriele/Hark, Sabine, *Gender Kontroversen*. Ulrike Helmer Verlag, Königstein-Taunus.
- Elsuni, Sarah 2011. *Geschlechtsbezogene Gewalt und Menschenrechte*. Nomos Verlag, Baden-Baden.
- Fausto-Sterling, Anne 1988. “Gefangene des Geschlechts?” *Was biologische Theorien über Mann und Frau aussagen*. Piper, München-Zürich.
- Fausto-Sterling, Anne 1993. “The Five Sexes, Why Male and Female Are Not Enough”, en: *The Sciences*. March/April, 20-24.
- Foucault, Michel 1984. “Polemik, Politik und Problematisierung”, en: Daniel Defert/Francois Ewald, *Schriften in vier Bänden. Dits et Ecrits 4*, Frankfurt a.M.
- Foucault, Michel 1989. *Überwachen und Strafen, Die Geburt des Gefängnisses*. Suhrkamp, Frankfurt a.M.
- Fröhling, Ulla 2003. *Leben zwischen den Geschlechtern: Intersexualität - Erfahrungen in einem Tabubereich*. Ch. Links Verlag, Berlin.
- Klöppel, Ulrike 2009. “Zwitter, Zweifel, Zwei-Geschlechter-Norm”, en: *GID-Spezial* Nr. 9. “Aus dem Bio-Baukasten – Sexy Gene”, S. 5-12.
- Kolbe, Angela 2010. *Intersexualität, Zwiesgeschlechtlichkeit und Verfassungsrecht*. Nomos Verlag, Baden-Baden.
- Money John/Erhardt, Anke 1975. *Männlich Weiblich, Die Entstehung der Geschlechtsunterschiede*. Rowohlt-Taschenbuch-Verlag, Hamburg.
- Raíces Montero, Jorge Horacio (comp.) 2010. *Un Cuerpo: Mil sexos intersexualidades*, Colección fichas para el siglo XXI. Topía Editorial, Buenos Aires.
- Tariverdian, Gholamali/ Paul Marion 1999. *Genetische Diagnostik in Geburtshilfe und Gynäkologie*, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York.
- Tariverdian, Gholamali/ Paul Marion 1999. *Genetische Diagnostik in Geburtshilfe und Gynäkologie*, Springer-Verlag, Berlin, Heidelberg, New York.
- Voß, Heinz-Jürgen 2009. “Angeboren oder entwickelt? Zur Biologie der Geschlechtsentwicklung”, en: *GID-Spezial* Nr. 9. “Aus dem Bio-Baukasten – Sexy Gene”, S. 5-12.
- Web: <https://registoraras.isciii.es/Orphan/ConsultaOrphanet.aspx> (dic. 2012).

LO PERSONAL Y LO POLÍTICO EN EL CONTEXTO URUGUAYO. ESCENARIOS Y ÁMBITOS PARA EL RECONOCIMIENTO DE LAS EXPERIENCIAS LGBT

Paribanú Freitas De León¹
Natalia Rodríguez Di Tomaso²

Universidad de la República
[paribanufreitas@psico.edu.uy]
[nrodriguezditomaso@psico.edu.uy]

1. Introducción

La presente comunicación busca plantear algunas de las problemáticas que identificamos recientemente en Uruguay con respecto a los ámbitos institucionales y las experiencias LGTB. Para ello se centrará en el material empírico que se recabó durante 2010-2011 en el marco de la investigación cuanti-cualitativa: “Derechos, VIH/SIDA y jóvenes LGBT”. El objetivo de la misma fue estudiar las prácticas de sociabilidad, reconocimiento y producción identitaria de jóvenes montevideanxs LGTB a partir de entrevistas en profundidad y encuestas realizadas a más de 30 de entre 18 y 29 años. Para la presente comunicación se han seleccionado algunos extractos de entrevistas en los cuales las prácticas de reconocimiento identitario, en el sentido estricto de la definición de Axel Honneth (1997) y utilizada como base conceptual del estudio, aparecen paradójicamente como obstáculos en la acción transformadora de los contextos vinculares homofóbicos y heteronormativos manifiestos en los resultados de la investigación.

Para ello se presentan algunos modelos de análisis teórico alternativos al de Honneth para pensar lo político implicado y adyacente a los procesos de reconocimiento, tales como los desarrollados alrededor de las categorías de legitimidad (Habermas, 1991) y desacuerdo (Rancière, 1996, 2007), coincidentes entre sí con el modelo de articulación fuerte entre la esfera de lo político y la esfera de lo personal propuesto por Kate Millet (1974). Entendemos que desde

(1) Licenciado en Psicología y maestrando en Trabajo Social por la Universidad de la República (UY). Asistente del Instituto de Fundamentos y Métodos en Psicología – Facultad de Psicología – Universidad de la República.

(2) Licenciada en Psicología por la Universidad de la República (UY). Magister y Doctoranda en Psicología Social por la Universidad Autónoma de Barcelona. Ayudante del Instituto de Fundamentos y Métodos en Psicología – Facultad de Psicología – Universidad de la República.

esta perspectiva multirreferencial se pueden obtener más pistas para seguir arrojando luz sobre zonas de baja percepción referidas a cómo la heteronormatividad continúa constituyendo un dispositivo de control y opresión de las subjetividades a pesar de los significativos avances en diversas arenas sociales y políticas.

2. Presentación del estudio de base

Durante el año 2011 se desarrolló en la ciudad de Montevideo la investigación “Derechos Humanos, Jóvenes LGBT y VIH/SIDA”, llevado adelante a partir de un acuerdo interinstitucional realizado en conjunto por organizaciones de la sociedad civil (FRANSIDA, INLATINA y Llamale H) y el Programa de Fundamentos Históricos y Políticos de las Prácticas Psicológicas (HisPo) del Instituto de Fundamentos y Métodos en Psicología de la Facultad de Psicología de la Universidad de la República, a partir de la iniciativa y el apoyo técnico y financiero del Punto Focal Uruguay del Programa Conjunto de las Naciones Unidas, dedicado al VIH/SIDA (ONUSIDA) quien congregó a los actores ya referidos.

El puntapié inicial para la realización de esta alianza parte del reconocimiento fuerte de la necesidad imperante contar con datos de investigación empírica referida a la situación nacional de los jóvenes LGBT. En Uruguay es escasa pero incipiente la producción de conocimiento en el campo LGBT. Particularmente es poco el conocimiento científico generado a nivel nacional sobre las formas y condiciones de vida y sociabilidad de las personas LGBT en Uruguay; en tal sentido esta investigación se propuso explorar un aspecto particular de las condiciones y situaciones de vida de la población LGBT de nuestro país: los procesos de construcción de prácticas y trayectorias afectivo-sexuales, identitarias y sociales de jóvenes gays, lesbianas, bisexuales y trans, principalmente a partir de una mirada atenta sobre los procesos de garantía y/o vulneración de derechos³.

En términos metodológicos, se optó por un diseño cuanto-cualitativo, con diferentes tomas de datos en un solo encuentro, a través de la realización de una pequeña encuesta, una entrevista abierta estructurada (Rincón, Arnal, Latorre, & Sans, 1995:310) y una técnica de cierre basada en el dibujo de una *línea de vida* basado en el enfoque biográfico de investigación (Cornejo, 2006). Participaron como informantes 35 jóvenes autoidentificados como gays, lesbianas, bisexuales y/o trans utilizándose la técnica de bola de nieve para su selección.

Del estudio se produjeron diferentes informes sobre distintos tópicos: el papel de las dinámicas de protección / vulneración que emergen de las dinámicas de inclusión / exclusión social como resultantes de la homofobia y su papel en la dinámica epidemiológica del VIH/SIDA; la exploración de los escenarios

(3) Acordados en diferentes tratados internacionales firmados y ratificados por el Uruguay como la Declaración Universal de Derechos Humanos, la Convención de Derechos del Niño y los Principios de Yogyakarta

de socialización de lxs jóvenes LGBT y sus dinámicas de reconocimiento / menosprecio; la exploración de la violencia como componente estructural–transversal de los procesos de reconocimiento y negociación identitaria LGBT; las dinámicas familiares encontradas en el estudio y el rol de los adultos en los procesos de reconocimiento emprendidos por estxs jóvenes; y los procesos de pluralización de las expresiones trans, mas allá de las cristalizaciones en el cuerpo, la identidad y el nombre.

Para la presente comunicación tomaremos algunos de los fragmentos de entrevistas del estudio, haciendo sobre ellos una relectura desde los aportes teóricos de Jacques Rancière a fin de pensar zonas de complementariedad, contigüidad y diferencia de tales aportes respecto de algunos tomados desde el inicio de la investigación como los desarrollados por Axel Honneth en torno a la teoría de la lucha por el reconocimiento y los desarrollados por Jürgen Habermas en torno a la ética discursiva de la teoría de la acción comunicativa.

3. Proceso de diseño de un estudio asociado a la categoría de reconocimiento

¿En que medida lxs jóvenes LGBT montevidéanxs encuentran obstáculos o facilitadores para vivir sus vidas como gays, lesbianas, bisexuales y/o trans en espacios públicos y ciudadanos de su ciudad? ¿Viven por su orientación sexual e identidad de género situaciones de discriminación? ¿Es la sociedad actual de Montevideo tolerante e inclusiva para con ellxs? ¿Son todos los escenarios sociales igualmente garantistas de los derechos ciudadanos o se pueden observar particularidades en las dinámicas de inclusión / exclusión social por la orientación sexual y la identidad de género? ¿Qué momentos biográficos resultan significativos en el proceso subjetivo de nombrarse, sentirse, mostrarse, identificarse, culturizarse, reconocerse (y una larga lista de etcéteras) como gays, lesbiana, bisexual y/o trans una sociedad presuntamente heteronormativa como la de Montevideo?

La variedad de preguntas que motivaron el estudio, supuso, a la hora del diseño de investigación, tomar decisiones metodológicas las cuales –aunque en un primer momento no resultara evidente– estaban profundamente supeditadas a elecciones teóricas de base. Específicamente ¿cómo acercarnos a explorar las formas en las que sujetos, individual y colectivamente, construyen tránsitos vitales *no heteroconformes* (Muñoz, 2007) en nuestras sociedades y sus espacios subjetivos?. ¿A quienes preguntarles sobre ello? ¿Como identificar a las personas que podrían ser pertinentes y calificadas informantes? ¿Quiénes podrían o no dar testimonio?⁴, ¿Como convocarlxs, reoconocerlxs, encontrarlxs?

(4) Sobre la revisión crítica de la categoría *testimonio* en las metodologías cualitativas en ciencias sociales recomendamos (Vergara, 2004).

Este tipo de preguntas obligaron al equipo de trabajo a salir de la órbita del sentido común y profundizar en las necesidades proyectuales y metodológicas, para componer una relación diferente con el campo empírico, mediado por la posibilidad teórica y la necesidad de teorización. Así, por el tipo de preguntas a las que el proyecto buscaba responder y epistemológicamente necesarias de hacer, el estudio se orientó a la búsqueda de teorías sociales que problematizaran el concepto de identidad en relación a los procesos sociales y subjetivos involucrados en la construcción de la misma.

Acordamos entonces dentro del equipo de trabajo del proyecto que las formulaciones del filósofo y sociólogo alemán Axel Honneth, relativas a las *luchas por el reconocimiento* (Honneth, 1997), ofrecían elementos teóricos empíricamente operatizables dentro del marco de los objetivos del estudio y con gran densidad teórica, que nos permitiera generar un salto más allá de la acción meramente descriptiva, intentando componer en la situación dialógica de la entrevista un puente hacia la comprensión de los testimonios atravesando la dimensión anecdótica del relato. Así, el referencial teórico Honnethiano sirvió de soporte teórico-hermeneutico para la interacción comprensiva profunda.

En primer lugar el modelo de luchas por reconocimiento de Honneth nos permitía *traducir con mucho más sofisticación conceptual el fenómeno descriptivo de la discriminación, al remitir a un particular tipo de conflicto social originado en "sentimientos morales de injusticia"* (Honneth, 1997:195, el resaltado es nuestro) que analiza como emergentes de "la experiencia moral de menosprecio" (Honneth, 1997:195). Este tipo particular de conflicto social por reconocimiento, describe un tipo diferente de conflicto ya expresado por otros modelos clásicos de la filosofía política moderna –de Maquiavelo a Hobbes– de lucha de los sujetos por su autoconservación (Honneth, 1997:15-19). El interés de Honneth en las luchas por el reconocimiento, es observar la participación activa de los sujetos en una gramática social de la normatividad moral, es decir, el ejercicio activo de los sujetos por ser reconocidos como actores sociales legítimos y valorables (igualdad).

En segundo lugar porque la categoría de reconocimiento en Honneth permitía referir a "la pretensión de los individuos a un *reconocimiento intersubjetivo de su identidad*" (Honneth, 1997:13, el resaltado es nuestro) en tanto luchas "por las condiciones intersubjetivas de su integridad personal" (Honneth, 1997:200), es decir, integridad –moral y subjetiva– más allá de la mera autoconservación biológica o jurídica. En una entrevista ofrecida a Francisco Cortés (Cortés, 2005), Honneth particulariza el campo de referencia de la categoría de reconocimiento y su campo de investigación en torno a ella. Para hacerlo, Honneth explicitará que su proyecto de estudio sobre la lucha por el reconocimiento, si bien se conecta en algún punto, al mismo tiempo se distancia de dos proyectos o teorías sobre la justicia: uno es el proyecto de la teoría de la justicia comunicativa –subsidiaria de la Teoría de la Acción Comunicativa– de Jürgen

Habermas, y otro a las teorías de la Justicia Distributiva representada por John Rawls desde el ala liberal o incluso por Nancy Fraser desde una izquierda mas tradicional. Para Honneth el fenómeno mismo de reconocimiento supone la puesta en acción de una dimensión de justicia subjetiva, mas allá “del potencial normativo de la argumentación” (Cortés, 2005:6) propia de la ética del discurso habermasiana.

La justicia subjetiva del reconocimiento reside en “las pretensiones preargumentativas” (Cortés, 2005:6) que los sujetos dirigen a sus compañeros de interacción, “expectativas legítimas de ser estimados en sus rendimientos y capacidades” (Cortés, 2005:6) mas allá de las buenas razones que puedan esgrimir “para recibir amor de sus padres o asistencia de sus amistades o parejas”. Ser reconocidos y amados mas allá –y sin necesidad– de una razón argumentable. Honneth observa que “en cierto punto la ética del discurso era demasiado estrecha” (Cortés, 2005:6) al ceñirse al análisis de los fenómenos discursivos lógicamente argumentables.

Por otro lado, en la entrevista con Cortés, Honneth realiza observaciones similares respecto a la justicia distributiva, al señalar que “existen esferas sociales en las cuales la distribución es la solución equivocada” (Cortés, 2005:8) resaltando que el campo particular de las luchas por reconocimiento no trata principalmente de justicia como “distribución de bienes, sino de garantizar formas adecuadas de la práctica social” (Cortés, 2005:8). De esta manera, es posible abrir una nueva dimensión de consideración de la justicia social según la cual “la calidad social de las sociedades [también] se mide por el grado en que pueden satisfacer las expectativas legítimas de reconocimiento expresadas por sus miembros, y que la calidad de la vida social se mide con el nivel y la inclusividad de las relaciones sociales de reconocimiento” (Cortés, 2005:7). A los efectos de demostrar su planteo, Honneth pone un ejemplo paradigmático cuando advierte que “un niño rico es tratado socialmente de forma injusta cuando, aunque goce de todos los derechos y bienes imaginables, sus padres lo descuidan y lo dejan en manos de una empleada que cobra mucho dinero para hacerse cargo de él (...) [y] la teoría distributiva no percibe esto como injusticia” (Cortés, 2005:8). Claramente el campo de reconocimiento –fuertemente conceptualizado y particularizado– encarna prácticas de discriminación observables en el quehacer cotidiano, entendido como un campo de maltrato y menosprecio social, mas allá de la justicia puramente distributiva y la legitimidad argumentativa, con las que se intente cimentar las expectativas legítimas de valorización y estima intersubjetiva.

Un tercer elemento conceptual por el cual el modelo honnethiano brindaba soportes hermenéuticos interesantes para desarrollar una indagación profunda del campo y sus dinámicas se relacionaba con la posibilidad de identificar *diferentes esferas reconocimiento*. Esferas que requieren un funcionamiento articulado y transversal que no configure integralmente algún tipo de agravio moral, a saber: esfera intrasubjetiva, esfera de la normativa jurídica y esfera de

las relaciones intersubjetivas. La conceptualización de las luchas por reconocimiento como atravesadas por estas esferas correspondían con la amplitud de intereses, fenómenos y preguntas que nucleaban la investigación y da cuenta de una conceptualización dinámica y compleja de la vida social a partir de la cual pensar concretamente las dinámicas asociadas a lo LGBT.

Finalmente, en cada una de las distintas esferas subjetivo-sociales de reconocimiento se posibilitan diferentes expresiones concretas de *reconocimiento o menosprecio*, asociadas a *diferentes formas concretas de actuación social de las mismas*. Honneth refiere al amor, el derecho y la solidaridad para el caso del reconocimiento en cada una de las esferas, y a la violación, el agravio y la deshonra para el caso del menosprecio; un espectro amplio de relaciones socio-vinculares y afectivas de gran utilidad para escuchar y comprender analítica y profundamente el cuadro amplio de la aceptación social o discriminación (reconocimiento – menosprecio) de las identidades heterodiscidentes en nuestro recorte urbano.

Recapitulando estos cuatro puntos, es observable que la teoría de Honnet, para pensar una investigación sobre ‘reconocimiento identitario’, sociabilidad de jóvenes LGBT, derechos y ciudadanía no brindaba notorias ventajas de análisis, en la medida que permitió observar diferentes espacios subjetivos, donde las dinámicas de reconocimiento / menosprecio se podrían desplegar, generando a su vez diferencias en uno y otro caso a partir del cual esbozar un mapa social complejo y matizado donde la pregunta inicial simplista y ‘de sentido común’ de si la sociedad montevideana discrimina o no, pasó a abrir un panorama de mayor densidad y pluralidad hermenéutica que observar con mayor refinamiento un espectro campo de prácticas sociales y dinámicas de garantía, vulneración y/o promoción de ciudadanía en jóvenes LGBT.

4. Lo personal y lo político. Escenarios de reconocimiento identitario en la juventud montevideana

El primer y mas claro resultado de la investigación es que en la ciudad de Montevideo, no se negocian identidades heterodiscidentes sin conflicto social, y en términos generales, luchas por reconocimiento en diferentes escenarios sociales: familia, instituciones educativas, ámbitos laborales, grupos de pares y amigxs. Tal como lo conceptualizara Honneth, se observa en las entrevistas a los jóvenes participantes una reiterada motivación moral de disputa de la normatividad existente, la cual supone la puesta en juego de procesos de compleja gestión de elementos sociales, emocionales –subjetivos y políticos– e institucionales.

Al mismo tiempo se desprende de los resultados de la investigación que la puesta en marcha de un proceso de reconocimiento supone para estos jóvenes LGBT montevidenxs tanto de una lectura situada de la coyuntura social donde éste se despliega, como de un diseño estratégico particular para avanzar en un

campo contextual de tensiones y fuerzas, coyuntura que muchas veces puede suponer la gestión de impactos subjetivos negativos para el sujeto que porta la iniciativa de ser reconocido en su identidad tales como tensión, menosprecio y violencia en diferentes formas. De este modo observamos que, tomando en cuenta los testimonios de lxs jóvenes entrevistadxs, todo proceso de reconocimiento pone en juego una acción social en un espacio intersubjetivo (muchas veces público) que se revela como tensión, cómo lucha en un sentido amplio, lucha moral que en no pocas situaciones supone el padecimiento de distintas formas de violencia.

“PREGUNTA: En ese proceso de reconocimiento, atravesaste por momentos de angustia, de sufrimiento?”

RESPUESTA: Te podría decir que sí, porque digamos que *es un proceso que está entre la libertad de lo que tu quieres ser y esas ganas que tienes de serlo, y la otra parte de toda la sociedad, de la familia y todo eso que lógicamente les cuesta verlo*, les cuesta no sé si verlo, sino más entenderlo y como que a veces te angustia” (Entrevista N° 19, chica trans, 19 años).

La búsqueda de emancipación que supone la confrontación moral, no se relaciona solamente al campo de lo imaginado, sino que la heteronormatividad hegemónica configura formas materiales y sensibles de violencia:

“PREGUNTA: *Y has atravesado por situaciones de violencia al expresar tu orientación sexual?*”

RESPUESTA: *Mi padre me fisuró dos costillas de cada lado.*

PREGUNTA: *¿Y cómo las enfrentaste?*

RESPUESTA: *Le hice una denuncia. Después retiré la denuncia por pedido de mi madre y al día de hoy trato de dirigirme lo menos posible a mi padre. Me senté ya en varias oportunidades a hablar con él y en realidad no es una cosa que él quiera asumir, entender o no sé. Es entender, simplemente tiene que entenderlo. No lo quiere entender, yo con mi vida, él con la de él”* (Entrevista N° 21, chica lesbiana, 20 años).

En otros relatos, incluso sin llegar a estos extremos de lesión, resultó frecuente encontrar en los testimonios de los entrevistadxs, diversos elementos de menosprecio *sutiles pero constantes*, en pro de conservar la legitimidad de la heteronormatividad.

“PREGUNTA: *Con respecto a tus compañeros de trabajo y estudio como se dió?*”

RESPUESTA: *(...) compañeros de liceo fue variado también, tuve gente que me gritaba por lo corredores y cuando me daba la vuelta, nadie fue”* (Entrevista N° 21, chica lesbiana, 20 años).

“PREGUNTA: *¿Has tenido situaciones de violencia o discriminación fuera de tu familia, aparte de lo que decís de tu mamá?*”

(...) RESPUESTA: *Y significativo... en el liceo, si siempre. Los primeros dos años del liceo fueron horribles, no quería ir, me escondía, nunca entraba a clase... el liceo me marcó bastante. Y después en la calle todos los días... pero te vas acostumbrando, llega un punto como que no escuchas. El liceo me marcó bastante (...) Un día me*

agarré a trompadas con un chiquilín⁵ ahí porque no aguantaba mas sinceramente. Los profesores me entendieron todo. Después de ese día, que fué en tercer año, como que todos entendieron que sos un ser humano también. Hubieron unas charlas también. Nunca antes en el liceo trataron de sensibilizar a los chiquilines, mis compañeros por ejemplo. Nunca vino una persona de afuera, o un profesor para decir “bueno, miren, el que es gay, lesbiana, tran, es persona igual que el hetero” (Entrevista N° 6, chico gay, 18 años).

En ambos fragmentos se describe un campo común de hostilidad naturalizada y violencia anónima de difícil imputabilidad que configuran un campo de regulación social constante y microscópica.

“PREGUNTA: ¿De qué manera le expresás a otras personas tu orientación o tu identidad sexual?”

RESPUESTA: En realidad no lo expreso mucho, si alguien me pregunta lo digo abiertamente, pero sino, tengo la bendición de que no se note tanto, no es necesario desencajar en el medio, pero si fuera necesario se dice y ya está” (Entrevista N° 18, chico gay, 24 años).

Tal cómo revela el pasaje anterior la expresión de la propia identidad y de prácticas disruptivas respecto del constante campo social heteronormativo –profundamente asociado a estereotipos de género– supone el ‘aprendizaje’ de la gestión consciente de rasgos identitarios particulares como gestos, movimientos, tonos de voz en un marco general de gestión de estrategias de resistencia, negociación y confrontación de lo personal en el espacio público donde muchas veces simplemente ‘ser’ supone ‘confrontar’.

4.1. Lo personal y lo político

Ya Federico Engels, en el siglo XIX observaba que existía continuidad entre las formas de regulación política de origen mas formal, técnico y burocrático como el Estado y las estructuras reglamentarias mas escuetas y basadas en relaciones informales y de cotidianidad como la familia, relativizando la validez de una supuesta frontera natural entre lo privado y lo público, entre lo personal y lo político.

“En un viejo manuscrito inédito, redactado por Marx y por mi encuentro esta frase: ‘ La primera división del trabajo es la que se hizo entre el hombre y la mujer para la procreación de los hijos’. Y hoy puedo añadir: el primer antagonismo de clases que apareció en la historia coincide con el desarrollo del antagonismo entre el hombre y la mujer en la monogamia; y la primera opresión de clases, con la del sexo femenino por el masculino [...] La monogamia es la forma celular de la sociedad civilizada, en la cual podemos estudiar ya la naturaleza de las contradicciones y de los antagonismos que alcanzan su pleno desarrollo en esta sociedad” (Engels, 1986:63).

(5) La expresión “chiquilín” es sinónimo de un chico joven.

Por su parte, la autora feminista estadounidense Kate Millet, observa de forma tajante que “todos los mecanismos de la desigualdad humana nacen de la supremacía del hombre y de la subyugación de la mujer, sirviendo la política sexual a lo largo de la historia, como fundamento de todas las otras estructuras sociales, políticas e económicas” (Millet, 1974:92, traducción propia).

Siguiendo este planteo, cabe decir que la heteronormatividad, en tanto regulación de roles sexuales y sociales de las orientaciones sexuales e identidades de género binariamente organizadas, atraviesan todas las prácticas institucionales de las sociedades estatales contemporáneas. De esta forma, los sucesos antes observados y compartidos por estxs jóvenes montevidéanxs –forzando al consenso heteronormativo– suponen formas de confrontación con un núcleo duro de generación de desigualdades sociales así como la creación de un caudal amplio de flujos y movimientos emancipatorios, donde de manera situada, concreta y pragmática lo personal y lo político se atraviesan mutuamente.

Si en el análisis de Honneth era posible observar esferas sociales de reconocimiento –analíticamente separadas– en los aportes de Engels y Millet las fronteras y delimitaciones de responsabilidad de lo privado y lo público –al menos– se relativizan, de modo tal que la separación arbitraria de la “responsabilidad individual” por la violencia el espacio privado (familiar por ejemplo) y la “responsabilidad colectiva” por la violencia pública (institucional) requiere ser reformulada. De acuerdo a los aportes ya citados, no hay posibilidades de actuación de regulación (y violencia) privada si no es en el marco de tramas sociales acuñadas en pos de intereses (regulatorios) colectivos; de modo tal que no serán las ocurrencias de la esfera jurídica y ‘social’ de Honneth las que hablan de la trama social, sino que ésta también es hablada por las actuaciones ocurridas en la esfera personal íntima descrita por Honneth.

5. Política, desacuerdo y cuenta de partes

De los testimonios recogidos por las entrevistas obtuvimos algunos fragmentos, mínimos, sutiles, donde la lucha por reconocimiento o la exigencia de ‘tratamiento social adecuado’ no configuraban una tensión, una lucha, pero de alguna manera, la ausencia de conflicto no suponía necesariamente justicia social plena. Así, observamos que en algunos fragmentos se observaba el mantenimiento de una desigualdad radical de tratamiento social aunque no hubiera por ello conciencia o relato de ‘maltrato’, y posiblemente la observación explícita del conflicto requiera otro marco conceptual que aumentara su visibilidad, elementos centrales en esta comunicación y que hemos tomado de los aportes de algunas propuestas de filosofía política desarrolladas por Jacques Rancière.

Comencemos presentando los extractos:

“Mi madre, que no le importa lo que uno sea, te quiere como sos nomás. Mi padre es igual, pero es más duro para entender. Lo que pasa es que dicen que en la época de ellos [la homosexualidad] no existía” (Entrevista N° 1, chica lesbiana, 21 años).

“[a] la familia y todo eso que lógicamente les cuesta verlo⁶, les cuesta no sé si verlo sino más entenderlo y como que a veces lo que te angustia, lo que te pone mal es ver personas que creés que te quieren pero que no pueden tener la capacidad suficiente como para poder ponerse en tu lugar y entender que a veces, la felicidad de uno, también forma parte de que las personas que uno cree que realmente te quieren, te acepten como realmente sos” (Entrevista N° 19, chica trans, 19 años).

En principio, el ser querido “*como sos nomás*” supone la actuación social de un vínculo ‘socialmente adecuado’, sin embargo, entendemos que en los fragmentos se ocultan elementos limitantes de una consideración radicalmente igualitaria.

En su capítulo “El comienzo de la política” de su obra “El desacuerdo” Jacques Rancière realiza una afirmación por demás provocadora e interesante: “No siempre hay política. Incluso la hay pocas y raras veces” (Rancière, 1996:31). A la luz de estos aportes ¿cómo podemos analizar entonces la relación entre lo personal y lo político que analiza Millet en el análisis de la política sexual? ¿Cuáles son las condiciones para que lo político acontezca tomando sus aportes? ¿Esto significa que puede existir formas de lo personal no político?

Rancière comienza su exposición citando frases textuales del Libro I de la Política de Aristóteles, donde éste pensador helénico “define el carácter eminentemente político del animal humano” (Rancière, 1996:19) en la medida que con la palabra –aspecto distintivo del ser humano– se podrá expresar no solo el dolor y el placer, como pueden hacer los otros animales, sino manifestar lo útil y lo nocivo y de ello –dirá Rancière con Aristóteles– lo justo y lo injusto.

Sin embargo, y éste discernimiento será un aporte fundamental de Rancière, no todo acto de lenguaje supone un acto político. Para Rancière “la política (...) es la actividad que tiene por principio la igualdad” (Rancière, 1996:19) pero “el principio de la igualdad se transforma en distribución de las partes de la comunidad en el modo de un aprieto” (Rancière, 1996:19). Rancière llegará a la conclusión de que “hay política cuando la lógica natural de la dominación, es atravesada por el efecto de la igualdad” (Rancière, 1996:31), es decir, cuando hay desacuerdo, cuando “la política es la institución del litigio” (Rancière, 1996:33).

6. Entender y no entender

Pero entonces ¿qué puede ofrecernos, el arsenal teórico de Rancière –y de alguna manera también de Millet– sobre la política al campo específico de las prácticas de reconocimiento en el campo LGBT en jóvenes montevidéanxs?

Hemos encontrado dos respuestas para nosotros importantes a esta pregunta. En primer lugar la descripción del desacuerdo como *una particular* situación de habla, escasa, sujeta a particulares condiciones; y en segundo lugar, el papel del contenido sobre el cual el desacuerdo consta: la cantidad de las

(6) La heterodisconformidad del hablante.

cuenta de las partes de un reparto y no la proporción de las porciones. Ya iremos abriendo mas visibilidad sobre estos puntos en el propio texto.

Para comenzar, Rancière define al desacuerdo como “un tipo determinado de situación de habla: aquella en la que uno de los interlocutores *entiende y a la vez no entiende* lo que dice el otro” (Rancière, 1996:8, el resaltado es nuestro) . Para ello lo distingue al desacuerdo de otras situaciones de habla como: (a) el conflicto, (b) el desconocimiento y (c) el malentendido.

El conflicto remite a una situación de habla en la cual dos hablantes comprenden perfectamente las palabras del otro y sin embargo tienen opiniones diferentes, reconociendo los mismos objetos que habitan el discurso en cuestión. Rancière ejemplifica esta situación con una conversación en la cual uno dice blanco y otro negro.

El desconocimiento implica para Rancière “que uno u otro de los interlocutores o ambos –por el efecto de una simple ignorancia, de un disimulo concertado o de una ilusión constitutiva– no saben lo que dicen o lo que dice el otro” (Rancière, 1996:8).

Para profundizar en ello, Rancière lo diferencia del malentendido dado que este último responde a una situación de habla “que descansa en la *imprecisión de las palabras*” (Rancière, 1996:8, el resaltado es nuestro).

Tanto en el desconocimiento como en el malentendido, es posible aplicar algunas “medicinas del habla” (Rancière, 1996:9) vinculadas al aprendizaje de lo que supone el hablar: para el primer caso presuponer desconocimiento constantemente o conocimiento reservado, y para el segundo conocer que los actos de habla afectan “a demasiados dominios con una prohibición de racionalidad” (Rancière, 1996:9) .

En el caso de la situación de conflicto, la misma podría conceptualizarse como una clásica situación de confrontación argumental, diremos nosotros que aquella propia de la ética discursiva habermasiana ya presentada; sin embargo, ninguna de estas particulares situaciones de habla parecen expresar plenamente la dinámica conflictiva subyacente de los fragmentos de entrevista presentados al inicio de este párrafo.

7. Reconocimiento y desacuerdo

Los últimos dos fragmentos seleccionados para esta comunicación fuerzan la capacidad de reconocimiento de la teoría honnethiana de las luchas por el reconocimiento, en la medida que en ellos el amor, en tanto forma adecuada de práctica social, está garantizando aunque los fundamentos morales del mismo aparecen como mucho mas frágilmente negociados intersubjetivamente. Si bien se logra obtener condiciones intersubjetivas de su integridad personal (estima social) la posibilidad de transformación de la eticidad comunitaria parece precariamente conseguido. Entendemos que esta es una tensión interesante para pensar en términos teóricos y políticos.

Adelantábamos que el desacuerdo se diferenciaba de otras situaciones de habla como el conflicto, el desconocimiento y el malentendido, entre otras cosas por la materia sobre la cual trata. A diferencia de las otras situaciones de habla referidas: “el desacuerdo no se refiere solamente a las palabras. En general se refiere a la *situación* misma de quienes hablan” (Rancière, 1996:10, el resaltado es nuestro). Dirá Rancière que

“Hay política cuando hay una parte de los que no tienen parte (...) No hay política porque los pobres se opongan a los ricos. Antes bien, hay que decir sin duda que es la política –esto es, la interrupción de los meros efectos de la dominación de los ricos– la que hace existir a los pobres como entidad (...) La política existe cuando el orden natural de la dominación es interrumpido por la institución de una parte de los que no tienen parte” (Rancière, 1996:24).

Así,

“La política comienza precisamente allí donde dejan de equilibrarse pérdidas y ganancias (...) Lo que los “clásicos” nos enseñan es en primer lugar esto: la política no es asunto de vínculos entre los individuos y de relaciones entre éstos y la comunidad; compete a una cuenta de las «partes» en la comunidad, la cual es siempre una falsa cuenta, una doble cuenta o una cuenta errónea” (Rancière, 1996:18-19).

Claramente los “fragmentos-problema” de lxs presentadxs dan cuenta de una situación de habla en la cual aparece “uno de los interlocutores que entiende y a la vez no entiende lo que dice el otro” (Rancière, 1996:8), no tiene la capacidad suficiente como para “poder ponerse en tu lugar” al decir de una nuestrxs entrevistadxs o remite a una situación –ficticia– de inexistencia del fenómeno y subsiguiente desconocimiento, que de todos modos no parece subsanarse con información. La alusión a la incapacidad de ver al otro o incluso de darle existencia supone un claro problema asociado a aquello que Rancière expresa como el acto de contar las partes de la comunidad.

Si en el modelo del reconocimiento la tensión conflictiva radica en el monto de estima-valoración o menosprecio transferido a un grupo social en las situaciones de los “fragmentos-problema” lo que se torna conflictivo es más bien la existencia misma del sujeto como una parte de lo común.

Observamos incluso que de alguna manera la satisfacción de las expectativas legítimas por reconocimiento se asocian a un techo de cristal en la confrontación social que resulta en que lxs entrevistadxs desistan de instalar el desacuerdo, de proponer una cuenta diferente de las partes, de exigir estima y entendimiento al mismo tiempo, limitando el grado de interrupción –al decir de Rancière– del orden natural de dominación y no logrando actualizar en su plenitud que lo personal eficientemente sea político.

El problema presentado por estas dos viñetas críticas⁷ resulta similar al presentado por Rancière para ilustrar el desacuerdo al decir:

(7) Críticas en el sentido similar al que se usa en el concepto de mása crítica; para el caso críticas en la medida que introducen nuevas dimensiones de análisis e interrumpen la homogeneidad cualitativa (saturación) de la muestra.

“En política, un sujeto no tiene cuerpo consistente, es un actor intermitente que tiene momentos, lugares, apariciones y del que lo propio es inventar, en el doble sentido lógico y estético de estos términos, argumentos y demostraciones para poner en relación la no relación y dar lugar al no lugar. Esta invención se opera en formas que no son las “formas” metapolíticas de un “contenido” problemático, sino las de un aparecer del pueblo que se opone a la “apariencia” metapolítica. Y, de la misma manera, el “derecho” no es el atributo ilusorio de un sujeto ideal, es el argumento de una distorsión. Como la declaración igualitaria existe en alguna parte, es posible efectivizar su poder, organizar su encuentro con lo ordinario ancestral de la distribución de los cuerpos planteando la pregunta: tal o cual tipo de relaciones, ¿están o no comprendidos en la esfera de manifestación de la igualdad de los ciudadanos? Cuando los obreros franceses, en la época de la monarquía burguesa, formulan la pregunta: “¿los obreros franceses son ciudadanos de Francia?”, es decir: “¿tienen los atributos reconocidos por la Carta Real a los franceses iguales ante la ley?”, o bien cuando sus “hermanas” feministas, en los tiempos de la República, preguntan: “¿las francesas están incluidas entre los «franceses» poseedores del sufragio universal?” (Rancière, 1996:116).

Tal como agudamente observa Rancière, complejizando la observación de Millet que se sintetiza en el enunciado de ‘lo personal es político’, asumimos que “ninguna cosa es por sí misma política. Pero cualquiera puede llegar a serlo (...) [y que] para que una cosa sea política, es preciso que dé lugar al encuentro de la lógica policial⁸ y la lógica igualitaria, el cual *nunca* está preconstituído” (Rancière, 1996:48).

Es por que entendemos que las pretensiones de reconocimiento –estima, buen trato, derechos– sin plena conquista de una nueva cuenta de partes a partir de la cual el mutuo entendimiento sea posible, no solo resultaría un límite político, sino mas bien un claro obstáculo a superar el orden de dominación heteronormativo basado en una cuenta de partes que en el mejor de los casos posiciona a las personas LGBT como diferentes o diversas. Tal como lo planteara el mismo Rancière en una publicación anterior “un hombre siempre puede comprender la palabra de otro hombre” (Rancière, 2007:28), mientras no sea así, y mientras no haya mayor problema en este problema, mientras no exista *desacuerdo*, estaremos frente a un desmontaje limitado del orden social y político de dominación basado en la ‘diferencia’, una especie de lo que Lima ha observado para el campo de las políticas de desmanicomialización como “reconocimiento perverso” (Lima, 2010). De ello que la justicia comprensiva que el desacuerdo disputa debiera ser una estrategia de transformación social a analizar destacadamente en la agenda de las luchas emancipatorias de los movimientos LGBT, al menos locales.

(8) De control, regulación, gubernamentalidad.

8. Conclusiones

Tal como se desprende de lo que hasta aquí presentamos, la creciente investigación empírica resulta un elemento políticamente necesario y teóricamente fértil para el desarrollo teórico de prácticas activistas y académicas heterodisconformes.

De la necesidad de desarrollar un estudio exploratorio sobre las situaciones de discriminación, derechos y socialización de jóvenes LGBT se pudo conocer las condiciones de vida de lxs mismxs, sus estrategias de vinculación en el marco de una sociedad constataadamente heteronormativa y homo-transfóbica, y la comprensión social y política de diferentes escenario de sociabilidad.

La noción descriptiva de discriminación, no agota las posibilidades de comprender dinámicas sociales segregativas, menoscabantes y lesivas que afectan a las personas LGBT.

En tal sentido y desde el diseño de la investigación se ha observado la potencia hermenéutica para el análisis y la comprensión de estas situaciones del modelo teórico de las luchas por el reconocimiento desarrollado por Axel Honneth. Junto con la aplicación de este modelo para el análisis concreto de la situación de lxs jóvenxs LGBT se revela la particularidad y eficiencia limitada que la gramática de las luchas por el reconocimiento para el campo amplio de conflictos sociales asociados al campo sociopolítico LGBT y que intentamos comenzar a explorar.

Al tiempo de observarse la eficacia particular del análisis del modelo del reconocimiento se observa que el material empírico recabado presenta campos de problematicidad sociopolítica mas allá de la órbita del reconocimiento como pueden ser las situaciones en la que se presenta reconocimiento intra e intersubjetivo pero bajo el imperio de la incomprensión, la cual puede analizarse desde otra perspectiva política como “racionalidad del desacuerdo” (Ranciére, 1996:11).

Concretamente hemos relevado cuatro arenas posibles de conflicto sociopolítico asociado a la disputa contra la heteronormatividad, a saber: (a) la arena del reconocimiento desarrollado por Axel Honneth, (b) la arena de la justicia distributiva desarrollada por John Rawls desde una perspectiva liberal y por Nancy Fraser desde una perspectiva neomarxiana, (c) la arena de la legitimidad argumental propia de la ética del discurso desarrollado en el marco de la Teoría de la Acción Comunicativa por Jürgen Habermas y (d) el modelo del desacuerdo desarrollado por Jacques Ranciére, a través de los cuales se puede investigar empíricamente las condiciones concretas bajo las cuales tal como lo conceptualiza Kate Millet «lo personal es político».

Entendemos que del análisis concreto de estas arenas –y otras que se vayan observando y/o desarrollando– se podrá obtener una mejor comprensión de las dinámicas que descriptivamente suelen llamarse de ‘discriminación’, y de esta obtener mejores insumos para el desarrollo de la acción política. Una vez mas, el estudio empírico y concreto de la realidad resulta un nutriente óptimo

para la imaginación teórica y social la cual, tal como nos hemos esforzado por resaltar en otros escritos (Freitas De León, 2012) refuerza su sentido social en la medida que se oriente –en palabras de Carmen González Marín– hacia “la necesidad de seguir mirando en las direcciones que señalan las injusticias y las desigualdades” (Gómez Marín, 2008:127).

Bibliografía

- Cornejo, M. 2006. “El Enfoque Biográfico: Trayectorias, Desarrollos Teóricos y Perspectivas”. *Psyche* (Santiago), 15(1), 95–106. doi:10.4067/S0718-22282006000100008.
- Cortés, F. 2005. “Reconocimiento y justicia”. Entrevista con Axel Honneth. (A. M. Mackeldej, Trans.) *Estudios Políticos*, (27).
- Engels, F. 1986. *El origen de la familia, la propiedad privada y el Estado*. Moscú, Editorial Progreso.
- Freitas De León, P. 2012. “Entre “agrado” e “prudencia”, a identidade em questão: contribuições desde e para uma psicologia social crítica no campo”. LGBT. En A. Lima (Ed.), *Psicología Social Crítica: Parallaxes Do Contemporâneo*. Porto Alegre, Editora Sulinas.
- González Marín, C. 2008. “¿Qué / (Cuándo) es feminismo?” *Isegoría*, (38), 119–127.
- Habermas, J. 1991. *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona: Península.
- Honneth, A. 1997. *La Lucha por el Reconocimiento. Por Una Gramática Moral De Los Conflictos Sociales*. Barcelona, Crítica.
- Lima, A. F. D. 2010. *Metamorfose, anamorfose e reconhecimento perverso: a identidade na perspectiva da psicologia social crítica*. São Paulo, EDUC.
- Millett, K. 1974. *Política sexual*. Lisboa, Dom Quixote.
- Muñoz, C. B. 2007. “¿Vivimos en sociedades pos-disciplinarias?” *Relaciones, Alteridades*, (282). <http://www.chasque.apc.org/frontpage/relacion/0605/homosexual.htm>.
- Rancière, J. 1996. *El desacuerdo : política y filosofía*. Buenos Aires, Nueva Visión.
- Rancière, J. 2007. *El maestro ignorante : cinco lecciones sobre la emancipación intelectual*. Buenos Aires, Libros del Zorzal.
- Rincón, D. del, Arnal, J., Latorre, A., & Sans, A. 1995. *Técnicas de investigación en ciencias sociales*. Madrid, Dykinson.

¿LA MASCULINIDAD EN CRISIS? REPENSANDO EL MODELO, ACTIVANDO PRÁCTICAS DE TRANSFORMACIÓN

Juan Blanco López

Universidad Pablo de Olavide
Grupo de Investigación Social
y Acción Participativa
[jblalop@upo.es]

1. La llamada “crisis” de la masculinidad¹

La idea de crisis del modelo de masculinidad hegemónica, no es nueva, ya a principios del siglo XX aparece con fuerza la idea de “crisis de la masculinidad”². Una época en la que el feminismo de primera generación está en un momento álgido en Europa y Estados Unidos y que, contrariamente a lo que suele pensarse, no reivindicaba exclusivamente el derecho al voto³. Sus demandas serán percibidas como un peligro para el modelo de la moderna masculinidad hegemónica. La crisis se representará, en este caso, como una forma clara de resistencia a las demandas, reivindicaciones y cuestionamientos planteados por los feminismos del momento.

(1) Este capítulo se enmarca en las líneas del Proyecto I+D FEM2011-27295, financiado por el Ministerio de Economía y Competitividad.

(2) Otros autores (Badinter, 1993; Guasch, 2000) plantean que también se produjo algo similar en otros momentos históricos al producirse cambios en los modelos prescritos de masculinidad. E. Badinter habla de una crisis entre los siglos XVII y XVIII que afectaría a las clases altas y urbanas. Y Oscar Guasch plantea dos momentos históricos que supondrán un redefinición de algunos de los roles masculinos, al imponerse el “amor cortés” en el siglo XII en las que las mujeres de la nobleza francesa intentan replantear las relaciones entre los sexos y hacerlas “mas culturales” Esto provoca el cambio del guerrero en caballero, de tal forma que a unos hombres, circunscritos a una clase y un territorio muy concreto, se les permite la expresión de la emotividad. Y un segundo momento durante el siglo XIX con el auge del “amor romántico”, que aunque tendrá una repercusión social generalizada, se dará principalmente entre las clases altas y que en palabras de Oscar Guasch lograra que “*el héroe, finalmente, pudo transformarse en poeta*” (Guasch, 2000: 126) Se reinterpretan las relaciones entre hombres y mujeres, y de forma indirecta también la identidad masculina.

(3) Como podemos ver en las reivindicaciones que en 1907 demandaban la Federación de Asociaciones de Mujeres Alemanas: el derecho al voto, igual salario, igual educación e iguales expectativas y posibilidades de ascenso en el empleo (Mosse, 2001: 122) Unas reivindicaciones que, un siglo después, siguen estando plenamente vigentes en buena parte de nuestro mundo globalizado.

“Por primera vez en la historia ponían en cuestión el control de los hombres sobre la política y sobre el rumbo que la sociedad debía tomar. No solo se ponía en cuestión el liderazgo hasta entonces indiscutible de los hombres, sino con él su función como símbolos de reconciliación de los ideales de orden y progreso de la sociedad, función que la masculinidad moderna había cumplido ya desde tiempos de Winkelman” (Mosse, 2001:122)

Estas reticencias explican para Mosse (2001) que sea en este momento histórico cuando se consolide la idea de la mujer como ser perverso, reflejada simbólicamente a través de la imagen de Salomé bailando con la cabeza cortada de Juan el Bautista. La mujer será representada y considerada como un peligro para el modelo de masculinidad construido a lo largo del siglo XIX, claramente relacionado con el desarrollo de un nuevo modelo que hunde sus raíces en el racionalismo ilustrado, motor del pensamiento de la modernidad. Un momento histórico en el que se redefinen también otros elementos como la feminidad, basada en la maternidad; la sexualidad que se reglamenta pasando de “pecaminosa” a “medicalizada”, diferenciándose así entre sexualidades sanas y enfermas⁴; o la propia construcción de la homosexualidad y la heterosexualidad, como elementos sustentadores de identidad (Foucault, 1980; Rubyn, 1989; Guasch, 2000).

Esta reacción tan radical no sucederá, sin embargo, ante la aparición de otras antítesis a la masculinidad hegemónica, que se consolida en esta época a través de un cuerpo joven, masculinizado y de práctica heterosexual, emblema de los valores morales y políticos de la modernidad. La razón de esta diferencia valorativa vendría dada porque las otras antítesis de la masculinidad hegemónica no ponían en cuestión el modelo, incluso, en la práctica, podían utilizarse para fortalecerlo. Estos “otros” sociales que representaban se podían considerar prescindibles socialmente, se les podía “aislar” “castigar” o “curar”, según los casos. Sin embargo, no podía actuarse así en el caso de la mujer. Ésta no era “prescindible” ni cultural ni biológicamente.

La llamada “crisis de la masculinidad” no es por lo tanto un fenómeno nuevo en el último tercio del siglo veinte, aunque lo que sí parece claro es que su aparición está directamente asociada durante el final del siglo XIX y el siglo XX con el auge del movimiento y pensamiento feminista, de tal forma que las demandas de las mujeres, y sus logros, provocan una cierta “deconstrucción” del estereotipo masculino dominante en nuestras sociedades.

Hoy en día, el modelo de masculinidad “políticamente correcto” que se presenta, no se basa en los valores en los que la mayoría de hombres y mujeres hemos sido educados, produciéndose una aparente quiebra entre el ideal nor-

(4) Rubin destaca como en la segunda mitad del siglo XIX aparece una legislación específica en Estados Unidos sobre “delincuente sexual”, referidos a pederastas, violadores y sobre todo homosexuales. Una legislación que proporcionará a las profesiones psicológicas mayores poderes policiales sobre homosexuales y otros “desviados” sexuales. (Rubin, 1987).

mativo, *el deber ser*, y los hombres y mujeres concretos. Este desfase provoca un cambio en la forma en la que se desarrollan las relaciones sociales entre los sexos. La llamada “crisis de la masculinidad” contemporánea será un reflejo de los mismos. La Revolución Sexual de los años sesenta del siglo pasado, articulada en torno a los movimientos sociales de liberación sexual y feminista, provocará la redefinición mas importante de los roles asociados a hombres y mujeres que se ha conocido (Guasch, 2000).

Las demandas de las mujeres impondrán unas nuevas formas de comportamiento y relación distinta, al menos en el aspecto formal, de las hegemónicas. Se cuestionaran las cualidades y las formas de comportamiento de los hombres en sus relaciones con las mujeres, añadiendo pero no sustituyendo nuevos modelos de comportamientos. Unas exigencias que sí, en un principio, son exclusivas del feminismo, pronto calan en la sociedad y en una mayoría de mujeres.

Estos cambios, estas nuevas exigencias, se viven como inalcanzables por parte de una mayoría de hombres “*mientras que las mujeres han subido en ascensor, los hombres suben por la escalera, demasiado lentamente y percibiendo esos cambios imparables como exigencias a las que no pueden atender porque se ponen en cuestión todos los valores en los que han sido, hemos sido, educados*” (Lozoya, 1997:3).

Las contradicciones manifestadas por José Ángel Lozoya ponen de manifiesto la sensación que tienen muchos hombres de pérdida de poder y control en el ámbito privado y público, en el terreno económico y político, pero fundamentalmente en el ámbito simbólico, incluso entre aquellos que están apostando por integrar la igualdad en sus relaciones personales y sociales.

De esta forma se cuestiona el Poder como una realidad dada vinculada con el cuerpo masculino. Un cuestionamiento que, en último término, afecta a la propia noción de masculinidad. De esta forma, la “identidad” masculina, “el eterno masculino”, se siente amenazado y cuestionado por *las mujeres*. Pero también, la propia identidad individual de cada hombre concreto, provocando entre muchos hombres lo que Bauman (2007) llama “miedo a la inadecuación”, que se genera ante la amenaza de perder no solo privilegios, sino también uno de los elementos sustantivos en los que se sustenta su propia identidad. Y es que no podemos olvidar que la masculinidad es un referente central en la identidad individual y social de los varones⁵ pues como hemos venido planteando la masculinidad no es solo un estatus, un territorio, también es un proceso que hace llegar, al tiempo que una norma que nos indica las formas culturalmente aceptables de las interacciones sociales. Por lo que el “miedo a la inadecuación” pro-

(5) En ningún caso podemos considerar la identidad individual e identidad social como dos dimensiones independientes y separadas, sino elementos integrados de los que no es posible desgajar los aspectos personales y socio-culturales y hacer análisis independientes. “*Son mas bien instancias de la identificación de la personas, acciones en las que ésta, en un contexto y en el curso de procesos socioculturales, se presenta ante los otros y ante si misma, y al hacerlo, se constituye como tal*” (Marco/Sánchez, 2007:59).

vocaría en los hombres lo que en el ámbito de los estudios de la exclusión social llama Michel Autes, (2004) desligadura. Esta situación de “desinserción”⁶ genera entre las personas que la padecen una sensación de pérdida, no solo a nivel social o económico, también en la dimensión simbólica. Lo llamativo, no es la pérdida del lazo social, sino del lazo identitario, disipando un elemento básico para su propia noción de identidad y pertenencia al grupo de los hombres “*uno ya no sabe quien es, siente que ya no tiene lugar en la sociedad, que está out, como dice A. Touraine*” (Autes, 2004:28)⁷.

Aplicar este concepto de “desinserción” a la llamada crisis de la masculinidad, nos puede ayudar a comprender la situación de muchos hombres, que perciben como un terreno, social y personal que aparecía y parecía sólido se vuelve “líquido”, utilizando la expresión de Bauman (2010). La desinserción se acrecienta cuando coinciden con procesos de vulnerabilidad social, lo que hace que muchos hombres se aferren, de forma contradictoria, al único elemento identitario que les permite pertenecer a una comunidad, utópica e idealizada, que se presenta como segura, y sobre todo, cálida, Bauman (2007).

Si como mantenemos, un elemento clave a la hora de identificarme como varón, como “hombre de verdad”, como el “hombre que cumple” es desempeñar el papel de proveedor, la pérdida de esta función acarrea consecuencias en la autopercepción de su identidad individual. Robert Castel (2004) en su artículo “Encuadre de la inclusión” critica la forma en la que se utiliza y manipula el concepto de exclusión. En él nos presenta dos tipologías de excluidos. La primera es la del parado de larga duración que tiene unos mínimos asegurados, no solo en el ámbito económico sino también en el afectivo “*su mujer se ocupa de él y parece aceptar su situación. Pero que al tiempo no se atreve a salir a comprar pan, tiene vergüenza, camina rozando las paredes*” (Castel, 2004:56). Este hombre no solo ha perdido el empleo, ha perdido uno de los elementos fundamentales que le situaban entre los hombres de verdad, que encajaban perfectamente en su esquema de conocimiento y en los referentes que le daban sentido y significatividad. Ha perdido podríamos decir el elemento fundamental a la hora de dar “sentido de integridad y continuidad” a “su relato identitario” (Marco/Sánchez, 2007) Al dejar de cumplir el papel fundamental de proveedor pierde una de las características definitorias de la noción de masculinidad, deja de desempeñar el papel al que ha sido destinado y que le permite seguir perteneciendo a la categoría masculina. Su pérdida es social e individual, la quiebra en el desempeño

(6) Término utilizado por V. de Gaulejac e I. Taboada-Leoneti en su libro *La Lutte des places*. Citado por M. Autes (2004).

(7) Para Castel el concepto “out” de Touraine referido a las personas que están en situación de exclusión es meramente descriptivo de una situación, pero no explicativo de los procesos que llevan a esta situación. Y por lo tanto poco útil para una disciplina como el Trabajo Social que pretende, tanto en su vertiente práctica como teórica, ser una herramienta para el cambio y la transformación personal y social.

del rol hace mella en su propia noción de identidad, una situación que pone en crisis la continuidad de su propio relato identitario,

La segunda tipología, la desarrolla a partir del análisis de la situación de los jóvenes de los suburbios en Francia que, al contrario, no están aislados, al menos aparentemente, *“estos jóvenes del suburbio tienen relaciones y contactos más diversos y variados que el pequeño burgués perfectamente integrado que va del trabajo a casa y recibe a su familia los domingos”* (Castel, 2004:56). En este caso una de las pocas identificaciones de pertenencia que les queda a estos jóvenes es su adscripción a unas prácticas de género concretas. No tienen “conciencia” de clase, ni cultura del trabajo. Su “identidad nacional” está rota al ser definidos no como nacionales sino como “emigrantes de segunda generación”. Ni tan siquiera son ciudadanos ya que no disfrutaban de los beneficios del Estado-Nación, que cada vez renuncia más a responder a los problemas cotidianos de la ciudadanía lo que provocaría, según Bauman (2007), que estos presten menos atención a sus instituciones.

Estos dos ejemplos sirven a Robert Castel para criticar el concepto de exclusión. Para este autor en una misma noción se unen situaciones y procesos distintos, por lo que es inoperativa a la hora de explicar fenómenos realidades no homologables. Considera que “los excluidos” están en la desembocadura de trayectorias, y que la exclusión no es un “lugar”, son procesos muy diferentes en unos y otros casos, pese a los elementos compartidos.

De forma paralela, si consideramos que la masculinidad no es en exclusiva un territorio, sino también un producto, al igual que la feminidad, cambia completamente el planteamiento del problema y por lo tanto la búsqueda de las soluciones y explicaciones a la denominada crisis de la masculinidad, generada en buena medida por la acción de los movimientos feministas. Debemos huir de las visiones simplificadoras que consideran a los hombres como los únicos actores, dejando a las mujeres al margen del proceso.

Por lo tanto, desde nuestro punto de vista, si hablamos de crisis debemos hablar de crisis de un sistema sexista y patriarcal, que tiene repercusiones en hombres y mujeres concretos pues, como plantea M^a Jesús Izquierdo *“Sumándome a Kristeva (1995) sugeriría que el sexismo está en cada una y cada uno, y que la lucha es contra el patriarcado y el sexismo, no contra sus productos, las mujeres y los hombres”* (Izquierdo, 2008:27). Se hace necesario aplicar a los estudios de género los mismos postulados que se han venido produciendo en el estudio de otros grupos sociales, que han sufrido diversas formas de discriminación y opresión. De tal forma que hoy no estudiaremos a la persona de color negro o a la que pertenece al pueblo gitano, sino al racismo. O, como plantea a Oscar Guasch (2000), hoy no debería estudiarse “la homosexualidad” sino la homofobia, es decir las causas que producen los fenómenos y no los efectos producidos por estas.

Se debe ir, por lo tanto, a la raíz del problema y no exclusivamente a los resultados, a los productos creados por estas pautas impuestas, situando las pre-

guntas de la investigación, en los fundamentos de esta situación de desigualdad y no, en los sujetos concretos, para paradójicamente poder promover cambios en esos mismos sujetos, transmutándolos de esta manera de sujetos en agentes (Murillo, 1996)

No obstante, todo proceso de moralización requiere una reflexión crítica sobre los valores y comportamientos que se reproducen. Existe una responsabilidad individual que es proporcionalmente mayor, de acuerdo con el marco de libertad que tiene cada persona, de tal forma que asumimos la premisa ética de “a mayor libertad mayor responsabilidad” Asumir esta responsabilidad como hombres implica, la puesta en práctica *“de la reflexión sobre sí mismo, interviniendo activamente en el curso de la historia y de su propia biografía”* (Izquierdo, 2008:27). Apoderándose de la tarea de conocer y revisar críticamente la construcción social del arquetipo del “héroe” (Guasch, 2000, 2006). Un elemento que sustentando la moral dominante se ve reflejado en el discurso social. Así, se convierte en noticia destacable el hecho de la presencia de menores y mujeres en cualquier situación de riesgo o peligrosidad. Algo que no sucede cuando los protagonistas son varones, entra dentro de la normalidad al ser considerados, y por lo tanto tratados, como comportamientos naturales y normales del varón, haciéndose, en la práctica, invisibles socialmente. Esta no visibilidad se da por dos razones, *“porque estamos acostumbrados a que sea así, y por lo tanto, no somos capaces de percibirlo (son hombres mayoritariamente quienes sufren muertes violentas en todos los contextos y nos parece natural); y que la violencia sea considerada como parte de la conducta natural y esperada de los hombres. De hecho, nos parece tan normal que sean los hombres quienes mueran que seguiremos gritando en caso de peligro: ‘las mujeres y los niños primero’* (Moral 2008:181).

2. La respuesta a la crisis. El movimiento de hombres

Si hasta ahora hemos analizando el concepto y el proceso que se conoce como “crisis de masculinidad”, conviene detenernos en el análisis de las respuestas de los hombres ante el cuestionamiento del modelo hegemónico de masculinidad, tanto en el ámbito académico como en la propia sociedad civil. En el plano social estas respuestas organizativas no han consolidado un movimiento reivindicativo sólido, con peso específico propio, aunque sí que se aprecia un cierto avance tanto en la consolidación organizacional como en su repercusión ideológica, aunque esta como veremos tiene características divergentes.

Oscar Guasch, siguiendo a Kenneth Clatterbaug (1990) señala que fundamentalmente se dan tres grandes tipologías de respuestas por parte de los varones: Una perspectiva conservadora, una pro-feminista y una tercera de quienes defienden los derechos civiles del varón. (Guasch, 2000) Esta clasificación es desde nuestro punto de vista, poco operativa. Los dos primeros grupos están clasificados en función de la ideología, en función del cuestionamiento o reivindicación del modelo de masculinidad hegemónica, mientras que el tercer

grupo se articula en función de demandas concretas: Grupos que reivindican los derechos de los padres divorciados, grupos que reivindican los derechos a disfrutar de permisos de paternidad retribuidos y en igualdad de condiciones que las mujeres, etc. Por lo que, en la práctica, en este último grupo se incluyen a personas que se sitúan en un arco ideológico que va desde las mas conservadoras, mas frecuentes, hasta otras más cercanas al pensamiento feminista, subsumiendo, por lo tanto, a las dos otras dos categorías de clasificación.

Por su parte Michael Flood (1996), refiriéndose al caso australiano, señala cuatro grandes categorías en los que dividir a los grupos de hombres:

Antisexistas o profeministas. Los que defienden que el modelo dominante de masculinidad es opresivo para las mujeres. La sociedad está cruzada por injusticias y discriminación de género y los hombres deben responsabilizarse de su sexismo, simpatizan con diversas corrientes del feminismo. Enfatizan el papel de la violencia y la agresividad en la masculinidad y reconocen que los hombres gozan de privilegios frente a las mujeres.

Grupos de Defensa de los Derechos de los hombres. Consideran que los roles masculinos son dañinos y letales para los hombres. Niegan el poder de los hombres, a quienes consideran auténticas víctimas. Apuntan a las mujeres y al feminismo como responsables, al pretender privilegiar a las mujeres sobre los hombres. En este grupo se integran tanto movimientos religiosos como asociaciones de separados y divorciados, así como a los grupos de supremacía blanca y de defensa de las armas.

Liberación del Hombre. Defienden que los hombres están heridos por el rol masculino, que es alienante. Algunos hablan de estar oprimidos como hombres haciendo hincapié en el daño, aislamiento y sufrimiento infligido a niños y adultos a través de su socialización. Su actividad se centra en grupos de crecimiento y auto apoyo, se les ha denominado también como pro-feministas liberales.

Grupos Espirituales y Mito-poéticos. Derivan del trabajo de Jung. La masculinidad está enraizada en pautas inconscientes y arquetipos que se revelan a través de mitos, historias y rituales. Centran su trabajo en la recuperación de la unidad originaria de la persona que ha sido dañada y que se ha fragmentado.

Kimmel (2001), por su parte, clasifica los grupos de hombres en cinco tipologías: Grupos de gays, grupos de autoconciencia masculina o mito-poéticos, grupos pro-derechos del hombre, grupos de supremacía masculina y por último grupos pro-feministas o anti-sexistas. Entre estas cinco grandes líneas sitúa a los diversos grupos que podemos denominar el “movimiento de hombres”, una pequeña valija, nada homogénea, en la que como veremos se incluyen diversas perspectivas y posicionamientos ideológicos. Estos se sitúan entre las corrientes más próximas al feminismo y las reivindicaciones antifeministas que reivindican una vuelta a los valores más rancios y tradicionalistas, basados en la supremacía del hombre en general y del hombre blanco y propietario en particular. Esta clasificación, que no es contradictoria con las anteriores, nos resulta

más útil ya que tiene como criterio la motivación por la cual se agrupan los varones en los diversos grupos:

Por su orientación, práctica o identidad sexual. Por la necesidad de autoafirmación y reconstrucción de una identidad personal. Para la reafirmación de la supremacía masculina. Y, por último, aquellos que sienten la necesidad de cambiar el modelo y las prácticas masculinas a partir de la asunción, en mayor o menor medida, de postulados igualitarios.

Partiendo de todas estas propuestas, planteamos una clasificación que nos permita un acercamiento descriptivo de las diversas tipologías de grupos que nos clarifique y permita un análisis de esta diversa realidad, relacionándolas en dos bloques, aquellos de orientación igualitaria frente a los que defienden posiciones conservadoras: Grupos de autoconciencia masculina, mito-poéticos o de reivindicación masculina. Grupos de reivindicación de derechos civiles. Grupos de supremacía masculina. Grupos igualitarios, profeministas o antisexistas.

Categorización de los grupos de hombres			
Propuesta de Guasch. “tipologías”	Propuesta de síntesis.		Propuesta de Kimmel “motivación”
	Orientación Conservadora	Orientación igualitarista	
Perspectiva conservadora	Grupos de Supremacía		De supremacía masculina
Perspectiva profeminista		Grupos Profeministas	Igualitarios profeministas o antisexistas
Perspectiva de reivindicación de derechos.	Reivindicación de derechos sobre los hijos	Reivindicación de cuidados compartidos	Reivindicación de derechos civiles.
	Grupos mito-poéticos	Autoconciencia	Autoconciencia o reivindicación masculina
Grupos de liberación sexual co-participes junto al Movimiento Feminista del cuestionamiento.			Grupos de liberación sexual

(Fuente: Elaboración propia).

Nuestra propuesta excluye a los grupos de hombres que se definen como gays, por dos razones: La primera de ellas, en base a su génesis, ya que no surgen a raíz de la aparición de esa conciencia de “crisis”, en todo caso son co-participes. Junto al Movimiento Feminista han cuestionado el modelo y la concepción tradicional de la masculinidad, es decir su génesis y desarrollo. No son por tanto consecuencia de la denominada crisis de la masculinidad sino causa. La segunda razón, es que cada vez son menos frecuentes los grupos formados exclusivamente por varones con prácticas homosexuales, como sucedía entre los años 70 y 80 del siglo XX. En la actualidad proliferan más aquellos en los que participan personas de diferentes sexos, sexualidades y prácticas de género, cuya pretensión es lograr una mayor visualización del mundo lésbico; una ruptura con las dicotomías establecidas entre la categorías heterosexual-homo-

sexual, cuerpo masculino-cuerpo femenino; así como un cuestionamiento de los roles de género a través de su reivindicación pública de lo “GLTB” (Gay, lesbiana, transexual y bisexual)⁸.

El primer apartado de grupos que planteamos lo componen los denominados de autoconciencia masculina, mito-poéticos o de reivindicación masculina. Aquellos que persiguen la vuelta a un lugar mítico e ideal en el cual, el hombre, podría ejercer su papel natural. Su génesis se produce en respuesta *“a esta erosión del patriarcado domestico reivindicando un espacio natural o mítico en el que los hombres puedan experimentar su poder, dado que ya no pueden ejercerlo en la esfera pública ni privada”* (Kimmel, 2001:53) Unos grupos muy vinculados a la autoayuda y la terapia. En una perspectiva menos “conservadora” podemos incluir en este apartado a los hombres que trabajan en foros de discusión. Su elemento central de articulación es poder hablar e intercambiar entre ellos sus preocupaciones, sus inquietudes y también sus inseguridades. Algunos de estos grupos serán el germen de los grupos y movimientos pro-feministas. La diferencia sustancial con estos últimos es que no existe la necesidad de salir y expresar hacia la sociedad en general sus posicionamientos. Su centralidad está en la necesidad de conocerse y promover cambios a nivel personal.

El segundo grupo, que hemos denominado de reivindicación de derechos civiles, se articularía a partir de la defensa de los derechos del hombre y del padre, exigiendo un trato igualitario al de las mujeres en materia de separación y tutela de los hijos. Esta categoría es la más heterogénea desde el plano de la ideología, ya que podemos encontrar desde posiciones muy conservadoras a posiciones más cercanas al pensamiento de la igualdad. Estos grupos de reafirmación masculina suelen estar constituidos por padres divorciados o separados, que reclaman contra los obstáculos legales que limitan el ejercicio de su paternidad. Cuentan con bastante representatividad en los Estados Unidos de Norteamérica, aunque también podemos encontrarlos en otros lugares como México donde, por ejemplo, se convocó el día 19 de marzo de 2003 una manifestación de hombres que reivindicaban sus derechos como tales (“Día Internacional del Hombre”)⁹. Asociaciones y redes articuladas sobre este tipo de

(8) Planteamientos que tienen su origen en los postulados sostenidos a partir de los análisis sobre Política sexual de Foucault (1980) Vance (1989) Rubin (1989) (Butler, 1990) entre otros, cuya mayor representatividad hoy la encontramos en los postulados de la Teoría Queer (Llamas, 1998).

(9) Una bonita paradoja, ya que reivindican como el día del “hombre” la fecha en la que se celebra el día del padre representada en la figura de San José, el mito cristiano de aquel que es meramente sustentador, ya que no es padre biológico, pero tampoco ejerce la paternidad social, su hijo es el hijo de Dios, el verdadero Padre es otro. En un sentido completamente diferente el 19 de marzo del 2012 se señaló como una fecha de reivindicación dentro de la Agenda Común de acciones por parte de los grupos de hombres igualitarios en el Estado Español en la reunión celebrada en el marco del Congreso Iberoamericano de masculinidades y equidad que se desarrolló en Barcelona en Octubre de 2011. A propuesta del grupo de hombres de Jerez se acordó celebrar el día del Padre Igualitario

demandas también las encontramos en nuestro país, organizadas, fundamentalmente, en asociaciones de hombres separados. Un ejemplo en el Estado Español es el grupo madrileño Padres e hijos, integrado en el europeo “Feminismo en el banquillo”. Otro ejemplo de este tipo de asociación, mas profesionalizado, es la Asociación de Padres de Familia Separados (APFS) que desde 1993 tiene como objetivo la defensa de los derechos de los hombres separados y sus hijos. Esta asociación cuenta con delegaciones en más de 20 ciudades del Estado Español. (APFS, 2010) Una característica de esta asociación es que en su página web tiene un foro dedicado y destinado especialmente a mujeres, fundamentalmente abuelas, segundas esposas, etc. Otra vertiente de esta tipología, son los grupos o asociaciones de “hombres maltratados” por la legislación y que tienen su auge en nuestro país a partir de la puesta en marcha de la Ley Integral Contra la Violencia de Género y cuyo objetivo fundamental es igualar la situación de violencia, o maltrato institucional, ya sea ésta provocada por un hombre, o por una mujer. Los hombres pertenecientes a estos grupos consideran que la actual legislación permite que una mujer pueda maltratar al hombre con absoluta impunidad, amparada por un sistema ideológico, político y judicial. Aunque no se niega expresamente la existencia de una desigualdad estructural entre hombres y mujeres, consideran que la legislación va contra la igualdad de las personas al estar impregnada por lo que denominan “ideología del género”.

Los grupos que reivindican la participación en los cuidados y la crianza de hijos e hijas en pie de igualdad también estarían incluidos en este apartado. Centran su reivindicación en la necesidad de igualar las condiciones de acceso a los permisos por cuidados de menores en las mismas condiciones para padres y madres a cargo de la Seguridad Social e intransferibles, es decir sin posibilidad que pueda ser disfrutado opcionalmente por el padre y la madre, en el caso del Estado Español denominados como Plataforma por Permisos Iguales e Intransferibles de Nacimiento y Adopción (PPIINA)¹⁰.

El cuarto grupo estaría conformado por los que defienden la supremacía masculina. Una reivindicación que se articula a partir de elementos diversos como “*el legado histórico, el decreto religioso, el destino biológico y la legitimidad moral*” (Kimmel, 2001: 55). Estos se nutren del racismo, la homofobia, el nacionalismo, el sexismo y el antisemitismo. Están formados por heterosexuales, blancos, de clase media, con fuerza y cierta representatividad en el medio oeste norteamericano. En los últimos años, coincidiendo con la presidencia de Bush y después de los atentados del 11-S, se ha producido un repunte de estos grupos. Su objetivo es recuperar los lugares y papeles del varón en cuanto padre-autoridad y proveedor, así como los de la mujer como madre-ama de casa. Un

y de promoción de la paternidad plena, cuidadora y responsable. Concentrándose en esa fecha acciones a favor de los cuidados compartidos y la paternidad co-responsable, reivindicando los permisos maternidad y paternidad iguales, intransferibles y pagados a cargo de la Seguridad Social al 100% de la base.

(10) <http://www.igualeseintransferibles.org>.

ejemplo paradigmático es Promise Keepers de ideología Cristiano Evangelista, originario de Estados Unidos, aunque con presencia en varios países latinoamericanos.

Por último, están los Grupos Igualitarios denominados pro-feministas¹¹ o anti-sexistas. *“A lo largo y ancho del mundo han proliferado organizaciones, ONG,s y asociaciones de voluntarios para implicar a los hombres a la hora de desafiar los patriarcados público y domestico, así como el supuesto derecho masculino al poder”* (Kimmel, 2001:63). Entre las diversas organizaciones existentes Kimmel destaca la asociación norteamericana denominada Organización Nacional de Hombres contra el Sexismo¹² (NOMAS). *“NOMAS descansa en cuatro pilares básicos: la oposición al racismo, al sexismo y al heterosexismo, y la promoción de la vida de los hombres. NOMAS organiza jornadas, talleres, especialmente en torno a las conexiones entre racismo y homofobia en la construcción de la masculinidad. Mas importantes aún son los talleres sobre intervención en la violencia, donde activistas encargados de programas dirigidos a agresores pueden compartir recursos y métodos”* (Kimmel, 2001:64).

En una línea similar estaría la revista “XY: men, sex, politics” que se publicó en Australia entre 1991 y 1997, editada por Michael Food y que tenía como objetivo convertirse en el referente ideológico de esta tipología de grupos. Para Michael Food (1995) hay tres principios fundamentales que deben orientar a los movimientos de hombres: Pro-masculino. Pro-feminista. Pro-homosexual. Estos principios estarán en las metas y objetivos de la Organización Nacional de Hombres contra el Sexismo (MASA, por sus siglas en inglés) y aprobados en Melbourne en 1992.

3. El movimiento en el ámbito español

En el Estado Español también irán surgiendo este tipo de grupos anti-sexistas o pro feministas, siendo Andalucía uno de los lugares en los que se han desarrollado un mayor número de iniciativas de este tipo. Hoy día existen grupos de hombres en diversos pueblos y ciudades de la Comunidad Autónoma, así como en el resto del Estado Español, como se puso de manifiesto

(11) Este termino mas utilizado que el de grupos de hombres feministas es muy criticado entre otros por Oscar Guasch quien cree que es la expresión “políticamente correcta” pues *“los feminismos de Estado contemplan con desdén a los hombres feministas y alimentan puntos de vistas sexistas que insisten en considerar a los varones verdugos y a las mujeres sus victimas”* (GUASCH, 2006: 18). Algo que se facilita a partir de la “mala conciencia” de muchos hombres y su pánico a ser tratados de machistas o sexistas por lo que se aceptan de manera acrítica políticas de género que son claramente sexistas.

(12) Para una mayor profundización sobre los estudios estadounidenses sobre masculinidades, y el análisis de la masculinidad blanca y heterosexual, ver la Tesis Doctoral de Armengol Carrera, José María Gendering Men: Theorizing Masculinities in American Culture and Literature defendida en 2006.

en las Jornadas que durante el año 2001 se celebraron en Jerez de la Frontera, bajo el título de *“Primeras Jornadas Estatales sobre la Condición Masculina”*. Unos grupos y personas articulados en gran parte a partir del Foro de Hombres por la Igualdad, (Fhx=). Un espacio puesto en marcha por miembros de diferentes grupos de Hombres, en el que participaban tanto hombres de manera individual como aquellos pertenecientes a otros colectivos y entidades sociales. Actualmente existe también otra plataforma que también aglutina a bastantes hombres, la Asociación de Hombres por la Igualdad de Género, (AHIGE) hoy día extendida por todo el territorio del Estado, pero nacida en Málaga en el año 2001.

El Foro de hombres por la Igualdad, es uno de los pioneros en el Estado español. Su origen es la denominada “Red de Hombres por la Igualdad”, que pretendía coordinar las diversas iniciativas que se venían dando en el conjunto del Estado Su germen y motor podemos encontrarlo en la “Red de reflexión sobre los modelos masculinos” que se organiza a partir del “Primer Encuentro Español de Coordinadores de Grupos de Hombres” celebrado en febrero de 1993 en Madrid. Esta red se definía como un espacio de reflexión e intercambio entre hombres críticos con la condición masculina, coincidentes en la idea de la igualdad. Su pretensión era fomentar un debate entre las distintas iniciativas, individuales y grupales, que se estaban produciendo en el conjunto del territorio del Estado. La opción organizativa de montar una estructura “en red”, que se mantiene en la actualidad, respondía a la pretensión de potenciar la importancia de la comunicación y cooperación entre los miembros, frente a otros tipos de interacción asociada a modelos organizacionales piramidales mas tradicionales. Se buscaba así fomentar el intercambio de información, en “pie de igualdad”, sobre experiencias y técnicas aplicadas a varones, con el fin de establecer relaciones más igualitarias y horizontales (Lozoya et al., 2003). Este encuentro realizado será el primer intento para impulsar un movimiento de hombres, que incluirá en su ideario la necesidad de coordinación tanto con el Movimiento Feminista, como con los grupos de liberación sexual.

Lozoya, Bonino, Leal y Szil (2003) en su *“Cronología inconclusa del movimiento de hombres igualitarios del Estado Español”* señalan que una de las características más significativas de este movimiento, que empieza a surgir a finales de los ochenta y principios de los noventa, es su carácter semi espontáneo. Esta espontaneidad viene demostrada al comprobar cómo muchas de las iniciativas que se producen a lo largo y ancho de la geografía española son coincidentes. Muchos hombres habían iniciado procesos de características similares, sin que existiese un conocimiento de las diversas experiencias que se realizaban de forma simultánea. El carácter no articulado de estas iniciativas se refleja en: la diversidad de temas que se tocan; el grado de compromiso de cada colectivo con la igualdad de derechos y oportunidades entre los sexos; la dificultad de diferenciar claramente entre estos grupos de hombres con grupos más o menos terapéuticos; la complejidad para conceptualizar también entre grupos de hom-

bres, reuniones de hombres, talleres para hombres; o las dinámicas específicas con varones en cursos mixtos.

La incipiente aparición de este “Movimiento de Hombres” es consecuencia y por lo tanto una respuesta, a una necesidad sentida, en un contexto socio-histórico específico, influenciado notablemente por el pensamiento feminista y las transformaciones sociales que cuestionan el papel de los propios hombres, que empiezan a asumir planteamientos igualitaristas.

En los primeros años de la década de los noventa, hombres como José Ángel Lozoya y el colectivo que forma, serán promotores de estos grupos. Aunque anteriormente ya encontraremos un antecedente en 1985, año en el que se organiza un primer grupo que se disuelve en Mayo de 1986, por “*las dificultades para hablar de temas personales*” tal y como señala el propio José Ángel Lozoya.

Junto a la experiencia sevillana y, coincidente en el tiempo, de 1990 a 1993, Fernando Villadongos, junto a otros ocho hombres, impulsó en Bilbao otra experiencia de estas características¹³. En Valladolid se crea la asociación “Hombres por la Igualdad”, que nunca llega a legalizarse y que se mantendrá hasta el año 1995. Es en Andalucía, concretamente en Granada, donde se mantiene el grupo de hombres en activo más antiguo de España, promovido por Franches Belenguer y Fernando Villadongos, fundado en 1996 y que aún hoy pervive.

En el año 2000, se produce uno de los hitos más importantes del movimiento de hombres, en el Estado Español, ya que hacen su primera aparición pública. Será en las manifestaciones del día 25 de noviembre contra la violencia hacia las mujeres celebrada en Sevilla, a la que asisten con una pancarta y en la que se reparte un manifiesto titulado, “El silencio nos hace cómplices” donde se recoge: “*Pero la responsabilidad del colectivo masculino es mucho mayor: las mujeres, más de la mitad de la población, no pueden vivir amenazadas en nombre de una supuesta masculinidad, mientras que la mayoría de los hombres miran para otro lado porque ellos no son las víctimas ni se consideran agresores*” (Declaración de los Grupos de Hombres de Andalucía, noviembre 2000).

Este manifiesto tiene su origen en el que fue redactado en 1988 por el grupo de hombres de Sevilla, y que constituye el primer manifiesto del Estado Español de “*hombres contra la violencia ejercida por hombres contra las mujeres*”. Este grupo, de forma simultánea, pone en marcha la Campaña del Lazo Blanco, sin saber que reproducía una iniciativa ya impulsada por hombres canadienses (Lozoya et al. 2003).

El manifiesto que suscribirán los grupos de hombres de Sevilla, Granada y Jerez (Lozoya et al. 2003) recogerá dos de las ideas principales que sustentan a

(13) Tiene su origen en la Asociación Sexológica Garia. Y nace de la experiencia de trabajo con grupos de crecimiento personal. Se crea a partir de la observación de que los hombres nos comportamos e interactuamos de forma bien distinta cuando nos encontramos solo entre hombres, y cuyos presupuestos básicos son la confianza y el respeto, desde un enfoque vivencial, desde sus vidas y biografías individuales como material desde el que ir extrayendo información y conocimiento. (Lozoya et al. 2003).

estos grupos: la necesidad de la toma de conciencia por parte de los hombres de la situación de las mujeres, y el cuestionamiento de la existencia de una forma exclusiva de ejercer la masculinidad.

Dentro del grupo de hombres anti-sexistas o pro-feministas también se empiezan a activar, a partir de 2001, otras formas de organización. En ese año en Málaga, se funda AIGE (Asociación de Hombres por la Igualdad de Género), que separándose del tipo de estructura organizacional mayoritaria entre los grupos existentes hasta ese momento, se organiza como una asociación legalmente constituida. Este cambio en la forma de organizar y estructurar los grupos de hombres viene dado por considerar que *“no había ningún tipo de organización que sirviera de instrumento y conexión entre los procesos personales de cambio y el conjunto de la sociedad y, especialmente, la población masculina. La inexistencia de tejido social en nuestro ámbito era, en nuestra opinión, una grave dificultad para la construcción de valores y referentes alternativos al modelo machista tradicional”* (AHIGE, 2010). Esta asociación cuenta hoy con grupos en Andalucía, Madrid, Canarias, Castilla la Mancha, Cataluña, Cantabria y Murcia. Entre sus iniciativas destaca su página web www.ahige.org, la organización de encuentros¹⁴, el desarrollo de programas de concienciación e intervención¹⁵, así como actos públicos de denuncia de la violencia contra las mujeres, entre los que destacan las denominadas ruedas de hombres¹⁶, iniciadas en el 2007 por AHIGE en Málaga, y que en el 2011 han llegado a 35 asociaciones en diversos pueblos y ciudades del Estado Español.

En Octubre de 2011 en Barcelona se celebrará el Congreso Iberoamericano de Masculinidades y Equidad. Este encuentro supondrá la primera ocasión en la que se organiza un encuentro a nivel estatal en el que participa la mayoría de los grupos de hombres. El congreso pretende ser un lugar de encuentro que articule el ámbito académico con el movimiento asociativo. A partir de este Congreso se establece una agenda común del movimiento de hombres del Estado Español. En la que se señalan dos días al año para realizar actividades coordinadas, el 21 de octubre, día que se conmemora la primera manifestación de hombres contra la violencia hacia las mujeres celebrada en Sevilla en 2006, y el 19 de Marzo, como día para la reivindicación de los cuidados compartidos, la

(14) En 2003 organizan el “Encuentro sobre el Género en las Relaciones” (el I Encuentro Igualitario de AHIGE), en la localidad de Genalguacil, realizando el VII Encuentro Igualitario los días 7, 8 y 9 de mayo de 2010, en Fuente de Piedra (Málaga), con participación mixta de hombres y mujeres (AHIGE, 2000).

(15) Proyecto GANDHI. Servicio de atención social y psicológica para hombres. Proyecto IGUALES. Intervención por la igualdad y contra la violencia en los Institutos de Enseñanza Media. Proyecto: Acércate a la Salud (Prevención en salud dirigida a los hombres) (AHIGE, 2000).

(16) Estas “Ruedas” consisten en concentraciones para la denuncia contra la violencia machista. En ellas, a la luz de las velas que recuerdan a las mujeres asesinadas por violencia de género, los hombres forman un círculo cogidos de la mano, se lee un manifiesto y posteriormente se invita a las mujeres que hayan asistido a unirse y formar un círculo común.

paternidad corresponsable y la reivindicación de la igualación de los permisos por maternidad y paternidad, intransferibles y a cargo de la Seguridad Social. Además de la aprobación de un manifiesto de 11 puntos que es una declaración programática e ideológica por parte de los grupos de hombres, en el que entre otros elementos destacan: El rechazo al poder patriarcal, la denuncia contra toda forma de machista. Reivindican la corresponsabilidad de los hombres y los cuidados compartidos, una paternidad activa. Se apuesta por la coeducación, el lenguaje igualitario, las cuotas paritarias, reconociendo la diversidad de formas de ser hombre, así como la diversidad de expresiones de la sexualidad humana, revisando las expresiones de lo que se ha llamado “sexualidad masculina” basada en el dominio, para disfrutar de una sexualidad libre, respetuosa y consentida. Este manifiesto concluye quizás con un elemento novedoso, propiciar la mejora de la salud física y emocional de los hombres visibilizando los costes de las formas dañinas de ser hombres, que reducen la esperanza y calidad de vida.

En el plano institucional también encontramos en estos últimos años algunas iniciativas dirigidas al colectivo de varones. Las más conocidas son las campañas por parte de los diversos Institutos de la Mujer, tanto a nivel autonómico como estatal. Su objetivo fundamental se ha centrado en concienciar a los varones sobre la corresponsabilidad a la hora del desarrollo de las tareas domésticas dentro de las medidas para la conciliación de la vida laboral y familiar¹⁷ o, últimamente, incidir en la denuncia activa por parte de los hombres de las situaciones de malos tratos, pero también de los maltratadores.

Entre las diversas iniciativas institucionales debemos destacar la que se realiza en Jerez de la Frontera, el primer municipio que crea una Delegación denominada de “Salud y Género”, frente a las más generalizadas Delegaciones Municipales de la Mujer. Esta delegación incluye programas y actuaciones específicas destinadas al colectivo de varones. Son también reseñables las campañas y actividades promovidas por EMAKUNDE, Instituto Vasco de la Mujer, entre ellas destaca la que se desarrolló en 2008 “Gizonduz”, a partir de la cual se publica la guía “Los hombres, la igualdad y las nuevas masculinidades” (Bergara et al., 2008); también se incluyen otros materiales de interés para el desarrollo de esta campaña, que se agrupaban en una mochila, como forma simbólica de “aceptar” el peso que supone la asunción del papel de cuidador: documentales,

(17) Como ejemplo la campaña que ha puesto en marcha la Junta de Andalucía, a través del Instituto Andaluz de la Mujer (IAM) sobre corresponsabilidad y permisos de paternidad “Un trabajo en equipo”. Dicha campaña financiada con fondos europeos cuenta con spots publicitarios, cuñas de radio y una guía, en versión extensa o “rápida” sobre conciliación de la vida laboral, familiar y personal (www.juntadeandalucia.es/iam/-Campana-conciliacion-de-la-vida-.html).

Otro ejemplo es la campaña que el Instituto de la Mujer pone en marcha en el año 2003 que bajo el título “Esta claro: sabes limpiar ¿Por qué no lo haces en casa?” (www.inmujer.migualdad.es/mujer/medios/publicidad/historico_campanas.htm) nos mostraba la dedicación y la eficacia de un varón al limpiar su coche.

cuentos, una guía sobre modelos de paternidad igualitaria, juegos que permiten hacer visibles el reparto de las tareas domesticas en la pareja, o una pegatina para el coche que subraya la importancia que tiene que los hombres asuman la tarea del cuidado de sus criaturas. También la Diputación Provincial de Sevilla pondrá en marchaprogramas específicos a partir de mayo de 2003 durante un periodo de tres años, promovido por Hilario Sáez Méndez.

Además de las experiencias expuestas, aunque no es nuestra intención hacer un listado exhaustivo, no podemos obviar la puesta en marcha por el desaparecido Ministerio de Igualdad del teléfono de información y asesoramiento para hombres en el año 2009¹⁸, el 900 21 00 21, cuyo logo publicitario será el 900 21 00 XXI. Una interesante iniciativa, llevada a cabo por Miguel Lorente Acosta durante su mandato como Delegado del Gobierno para la Violencia de Género desde 2008 que al no llevar asociada la suficiente promoción y publicidad, resulta muy difícil averiguar su verdadera utilidad y repercusión.

Para visualizar el desarrollo de las iniciativas planteadas hemos realizado un cuadro, en el que agrupadas por décadas, se reflejan cronológicamente las diversas iniciativas relatadas. El cuadro nos permite ver, a simple vista, la evolución que desde los años ochenta hasta nuestros días se ha venido produciendo en nuestro país. Así, el germen lo podemos encontrar en la década de los ochenta, con nombres propios como los de Josep Vicent Marques o José Ángel Lozoya, otros profesionales de la sexología, así como con hombres relacionados con organizaciones de izquierda y mujeres feministas.

En los años noventa asistimos a los primeros intentos de organización, que se irán consolidando en los primeros diez años del siglo XXI. Es el comienzo de proliferación de los grupos. Se crean asociaciones legalmente constituidas, ámbitos más estables de coordinación y foros de discusión y reflexión. En esta misma década se producirán también las primeras iniciativas institucionales, con mayor o menor éxito y, porque no decirlo, convencimiento, ya que no acaban de introducirse de una manera estable y consolidada en los idearios y discursos de quienes dirigen y organizan los diversos organismos de igualdad existentes a nivel municipal, autonómico y estatal.

(18) Esta iniciativa se hace pública en junio de 2008 y se pone en marcha con un presupuesto de 240.000 Euros. El análisis de esta iniciativa, y sus repercusiones reales, no puede desarrollarse en el marco de este trabajo. Aunque sí merece la pena destacar las declaraciones de la portavoz del Grupo Popular en el Congreso, Soraya Saenz de Santamaría, que tilda la iniciativa de frívola y ocurrencia. Saenz de Santamaría se pregunta si “despacharse con un teléfono, al que no sabemos quién va a llamar ni para qué”, tiene sentido en la lucha contra la violencia hacia las mujeres y “si gracias a este servicio los hombres podrán aclarar dudas “sobre su masculinidad” (EFE Madrid 10/06/2008). Traemos a colación esta declaración al ser muy coincidente con las que suelen hacerse desde otras instituciones promotoras de la igualdad de la mujer cuando se plantea la necesidad de poner en marcha campañas y actuaciones destinadas al colectivo de varones.

Aproximación al desarrollo de grupos de hombres, estudios e iniciativas institucionales sobre masculinidad en el Estado Español ¹⁹		
Años	Actividades de Grupos e institucionales.	Congresos, encuentros, publicaciones
1979		J. V. Marques publica en el "Viejo Topo" La alienación del Varón.
80/89	<p>1980 Artículo en la revista El Viejo Topo, en el que se reflexiona sobre un grupo de hombres que se reunió a finales de los 70.</p> <p>José Ángel Lozoya, inspirado en las reflexiones de J-V. Marques y los grupos de mujeres, convoca a 17 amigos para reflexionar sobre el modelo tradicional masculino y las relaciones de desigualdad con las mujeres. Las dificultades para hablar de temas personales hacen que desaparezca en 1986.</p> <p>1985 se crea un grupo de hombres en Valencia.</p> <p>1989 se publica en <i>interviú</i> una entrevista con el título Sexólogos valencianos luchan por la liberación del hombre.</p> <p>1989 Péter Szil se instala en España y transmite la experiencia de su participación en los primeros grupos de reflexión masculina creados en Suecia durante los 70.</p>	<p>1981 J. V. Marques publica ¿Qué hace el poder en tu cama?: (apuntes sobre la sexualidad bajo el Patriarcado).</p> <p>1983. Tesis Doctoral de J. V. Marques "la construcción social del Varón"</p> <p>1985. José Ángel Lozoya publica en la revista de sexología "El comportamiento masculino a debate".</p> <p>1989 en la mesa sobre sexualidad coordinada por J. A. Lozoya se presenta la ponencia "Grupos de hombres: la sexualidad masculina a debate" de J. Vilchez y J. L. García.</p> <p>1988 La Asociación Anti-patriarcal organiza en la Facultad de Ciencias Políticas de la Universidad Complutense de Madrid el ciclo de conferencias sobre la condición masculina. Participan como ponentes J-V. Marqués, Jesús Ibáñez, Agustín García Calvo.</p>
90/99	<p>1990 Se crean grupos de hombres en Sevilla, Valladolid y Bilbao.</p> <p>1994 Creación de la Red de Reflexión sobre los modelos masculinos.</p> <p>1996 Grupo de Hombres de Granada.</p> <p>1998 El grupo de Hombres de Sevilla publica el primer manifiesto del estado de hombres contra la violencia ejercida por hombres contra las mujeres.</p> <p>1999 la Delegación de Salud y Género del Ayuntamiento de Jerez de la Frontera (Cádiz) pone en marcha el programa Hombres por la Igualdad. Dirigido por J. A. Lozoya.</p>	<p>1991 J. V. Marques publica Curso elemental para varones sensibles y machistas recuperados</p> <p>1992 Bajo el título la masculinidad a debate se celebra la primera mesa redonda sobre hombres en el Congreso Nacional e Iberoamericano de Psicología celebrado en Madrid.</p> <p>1993 Se inaugura el Centro de Estudios sobre la Condición Masculina en Madrid, coordinado por Luis Bonino.</p> <p>1997 Las Revistas Meridiam y Crítica publican artículos sobre el estudio inédito realizado por J-V. Marqués y J. A. Lozoya en 1994 "Los varones ante el cambio de las mujeres y el problema de su identidad"</p> <p>1999 el Centro de la Dona i Literatura, de la Universidad de Barcelona organiza el "Seminario Internacional sobre Masculinidad".</p>

(19) Este documento está basado en los datos de Lozoya, Bonino, Lear, Szil, (2003) y en los datos que Joaquín Montaner (2010) recoge en su línea del tiempo <http://www.dipity.com/quimosavic/Movimiento-de-varones-por-la-igualdad-en-España/>.

Años	Actividades de Grupos e institucionales.	Congresos, encuentros, publicaciones
00/10	<p>2000 Manifiesto Contra la violencia. Grupos de hombres en Jerez, Estepa, Baleares, Málaga, Huesca ...</p> <p>2001 Jornadas Estatales "Los hombres ante el reto de la igualdad" Programa Hombres por la Igualdad Delegación de Salud y Género. Jerez</p> <p>2001 Se entrega por primera vez, el premio Hombres por la Igualdad entregado a hombres o grupos de hombres que se hayan destacado por sus aportes en ese sentido. En 2012 ha celebrado su VIII edición.</p> <p>2001 Creación de la Asociación AHIGE (Málaga)</p> <p>2001 Heterodoxia página webs. Foro mixto de debate sobre masculinidad puesta en funcionamiento por Txema Espada y Manu Campos.</p> <p>2003 1ª Convenció Catalana sobre Masculinitats, Diversitat i Diferència" Procuraduría de Drets Civils del Ajuntament de Barcelona.</p> <p>2005 Foro de Hombres por la Igualdad</p> <p>2006 Primera manifestación "Hombres contra la violencia machista" Sevilla.</p> <p>2008 Se pone en marcha el programa Gizonduz, impulsado por Emakunde-Instituto Vasco de la Mujer.</p> <p>2008 Reuniones en el Ministerio de Igualdad con hombres significados por su labor a favor de la igualdad.</p> <p>2009. Teléfono de información para hombres. Ministerio de igualdad.</p> <p>2009 Codo a codo: Grupo de hombres por la Igualdad de Palencia.</p> <p>2010 Presentación de la Red hombres por la Igualdad.</p>	<p>2000 Jornadas "La(s) retórica(s) de la Masculinidad" Universidad de Sevilla.</p> <p>2001 1ª Jornadas sobre la Condición Masculina "los hombres ante el reto de la igualdad" Ayuntamiento de Jerez.</p> <p>2001 Jornadas "La construcción social de las masculinidades" Universidad Pablo de Olavide.</p> <p>2001 Jornadas de Masculinidad. CNT y Universidad de Zaragoza.</p> <p>2002 Jornadas Masculinidades: Mitos, De/Construcciones y Mascaradas. Seminario "Investigació Feminista,</p> <p>2002 Congreso Internacional. Los hombres ante el nuevo orden social. Emakunden. Gobierno Vasco.</p> <p>2007 Congreso Internacional. Sare 2007 "Maculinidad y vida cotidiana" Emakunde. Gobierno Vasco.</p>
11/...	<p>2011. Campaña Planta cara a la violencia, ponle cara a la igualdad.</p> <p>2011 Agenda de los Hombres por la Igualdad realizada en el marco de Congreso Iberoamericano de Masculinidades y Equidad.</p>	<p>2011 CIME Congreso Iberoamericano de Masculinidades y Equidad. Octubre. Barcelona.</p>

La tabla resumen anterior nos muestra como se ha producido un importante crecimiento, sobre todo a nivel organizacional aunque también de aceptación de las ideas defendidas por los grupos de hombres en general. A modo de broma en la clausura del Congreso Iberoamericano de Masculinidades y Equidad celebrado en 2011 en Barcelona se comentaba que si en los noventa el "movimiento" entraba en una furgoneta, ahora ya se necesitan al menos un par de autobuses para contenerlo. Un aumento del número y calado social de las ideas que se produce también entre los colectivos con posiciones mas conservadoras

relacionadas, en la mayoría de los casos, con posicionamientos religiosos. La influencia de estos grupos podría aumentar a raíz del crecimiento en influencia de quienes defienden que el género es una ideología. Un planteamiento teórico que puede aglutinar a los diversos grupos que se posicionan frente a las políticas de igualdad con perspectiva de género.

Bibliografía

- Autes, M. 2004. "Tres formas de desligadura" En Karsz, S. (Coordinador) *La exclusión: bordeando sus fronteras. Definiciones y Matrices*. GEDISA Editorial. Barcelona.
- Badinter, E. 1993. *XY La identidad masculina*. Alianza. Madrid.
- Bauman, Z. 2007. *Comunidad. En busca de seguridad en un mundo hostil*. Siglo XXI Editores. Madrid.
- 2010. *Tiempos líquidos. Vivir en una época de incertidumbre*. Tusquets Editores. Barcelona.
- Bergara, A. Riviere, J. Bacete, R. 2008. *Los hombres, la igualdad y las nuevas masculinidades*. Emakunde-Instituto Vasco de la Mujer. Victoria-Gasteiz.
- Butler, J. 2007 ("1990"). *El género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Ediciones Paidós. Barcelona.
- Castel, R. 2004. "Encuadre de la exclusión" En Karsz, S. (Coordinador) *La exclusión: bordeando sus fronteras. Definiciones y Matrices*. GEDISA Editorial. Barcelona.
- Flood, M. 1995. *Tres principios para hombres. XY: men sex politics*. Traducción: Laura Asturias. http://www.jerez.es/fileadmin/Documentos/hombresxigualdad/fondo_documental/Identidad_masculina/Tres_principios_para_hombres.pdf.
- Foucault, F. 1980. *Historia de la Sexualidad*. Siglo XXI. Madrid.
- Guasch, O. 2006. *Héroes, científicos, heterosexuales y gays. Los varones en la perspectiva de género*. Edicions Bellaterra. Barcelona.
- 2005. ¿Qué hay debajo de las políticas de igualdad? Intervención en *Segunda Jornada sobre políticas de igualdad y mainstreaming de género: aportaciones del proyecto europeo MAGEEQ'2* de Diciembre de 2005 Jornadas MAGEEQ.
- 2003. Ancianos, guerreros, efebos y afeminados: tipo ideales de masculinidad. En Valcuende, J. M. y Blanco, J. (Editores) *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*. Editorial Talasa. Madrid.
- Gutman, M. 2000. "Traficando con hombres. Antropología de la masculinidad" En Robledo, A. Puyana, Y. (Comp.) *Ética: masculinidades y feminidades*. Universidad Nacional de Colombia. Centro de Estudios Sociales. Bogotá.
- Izquierdo, M. J. 2008. "Lo que cuesta ser hombre: costes y beneficios de la masculinidad" En Congreso Internacional Sare 2007. *Masculinidad y vida cotidiana*. Emakunde. Instituto Vasco de la Mujer. Victoria-Gasteiz.

- Kimmel, M. 2001. "Masculinidades globales: restauración y resistencia" En Sánchez Palencia, C. Hidalgo, J. C. (Eds) *Masculino plural. Construcciones de la masculinidad*. Universidad de Lleida. Lerida.
- Llamas, R. 1998. *Teoría torcida. Prejuicios y discursos en torno a "la homosexualidad"*. Siglo XXI Editores. Madrid.
- Lozoya Gómez, J. A. 1997. "Los hombres ante el cambio de las mujeres" *Revista Crítica* N° 84. Abril.
- Lozoya, J. A. Bonino, L. Leal, D. Szil, P. 2003. *Cronología inconclusa del Movimiento de hombres igualitarios del Estado Español*. En http://www.hombres-igualdad.com/cronologia_inconclusa.htm.
- Marco, M. J. Sánchez Medina, J. A. 2007. "Memoria e identidad. Una aproximación desde la psicología cultural" En Acosta, G. Del Río, A. Valcuende. J.M. (Coordinadores) *La recuperación de la memoria histórica. Una perspectiva transversal desde las Ciencias Sociales*. Centro de Estudios Andaluces. Consejería de Presidencia. Junta de Andalucía.
- Marques, J. V. 2003. ¿Qué masculinidades? En Valcuende, J. M. Blanco, J. (Editores) *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*. Editorial Talasa. Madrid.
- 1983. *La construcción social del Varón*. Tesis doctoral dirigida por J. Ramón Torregrosa. Universidad de Valencia. Sin publicar.
- Moral Ledesma, B. 2008. "Siniestralidad vial y masculinidad". En EMAKUNDE. Congreso Internacional Sare, 2007 *Masculinidad y vida cotidiana*. Instituto Vasco de la Mujer. Vitoria-Gasteiz.
- Mosse, G. L. 2000. *La imagen del hombre. La creación de la masculinidad moderna*. Editorial Talasa. Madrid.
- Murillo, S. 1996. Postmodernidad. O la crisis del sujeto ¿masculino? En Durán, M. A. (Editora) *Mujeres y hombres en la formación de la teoría sociológica*. Centro de Investigaciones Sociológicas. Madrid.
- Rubin, G. 1989. "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad" En Olivan, M. Garaizabal, C. (Comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Selección de textos. Editorial Revolución. Madrid.
- 1986 ("1975"). "El trafico de mujeres: notas sobre la "economía política del sexo" En Nueva *Antropología*, Vol. VIII, n° 30. México
- Valcuende, J. M. Blanco, J. (Editores) 2003. *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*. Editorial Talasa. Madrid.
- Vance, C. S. 1989. El placer y el peligro: hacia una política de la sexualidad. En Olivan, M. Garaizabal, C. (Comp.) *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Selección de textos. Editorial Revolución. Madrid.

CUERPOS POLÍTICOS: MICROPOLÍTICAS CORPORALES Y POLITIZACIÓN DE LA ANORMALIDAD

Lola Martínez Pozo

Universidad de Granada
[lolamartinezipozo@hotmail.com]

*A mi directora de tesis de fin de máster del programa
GEMMA de la UGR, Carmen Gregorio Gil,
por facilitarme espacios para presentar mi proceso
de investigación, por su confianza y revisiones.*

*A Helena Flores Navarro por compartir conmigo esta y muchas
trayectorias.*

1. Introducción

Este texto supone un espacio donde plasmo mi proceso de investigación circunscrito en un trabajo de fin de máster y presentado en “I Congreso Internacional sobre Estudios de Diversidad Sexual en Iberoamérica”, pero que implica toda una trayectoria previa, así como vivencias encarnadas y proyecciones político-personales que sobrepasan dichas estructuras.

Mi proceso de investigación emergió como una reflexión y postulación de los cuerpos como políticos, como producciones articuladas entre dispositivos de poder y resistencias, como materializaciones vivas de tecnologías del sexo, del género, la sexualidad, la raza, las migraciones, la clase... y consecuentes entes de contestación y subversión.

Tal consideración de los cuerpos como políticos me llevó a repensarlos y plantearlos como espacios desde donde desarrollar políticas feministas, de ahí que la denominación inicial de este proyecto fuese por un lado, *cuerpos políticos feministas*. Y por otro lado, cogiendo prestadas nociones de Judith Butler (2002), y *el retorno perturbador de las corporalidades catalogadas como monstruosas para quebrantar la normalidad*. Esta segunda parte del título era un intento de dar cuenta de toda una multiplicidad de cuerpos que interpreto como políticos en la medida en que son construidos o autoproducidos como anormales, raros y, precisamente por ello, son susceptibles de luchas contra la normalidad, entendiendo ésta como la feminidad y la masculinidad en aras del imperativo heterosexual, así como concepciones, prácticas y jerarquizaciones en torno a la raza, la clase, la edad, la salud, la habilidad...

Inicié este proceso de investigación a partir de mi propia narrativa corporal¹ para explicitar la multiplicidad discursiva-material por la que entiendo que se ha producido mi corporalidad sexuada, racializada, perteneciente a una clase y con una sexualidad muy concreta. Repensando mi corporalidad como un producto bastante óptimo de programas de generización² paso a narrar encarnados procesos de deconstrucción y rearticulación por los cuales empiezo a entenderme, construirme y expresarme como un cuerpo político feminista. La indagación en mi narrativa corporal en este proyecto consiste en una forma de relato autobiográfico desde el cuerpo que cuenta con dimensiones contextuales, sacando mi recorrido corporal a lo político y explicitando mis posicionamientos, dando cuenta de cómo y por qué me acerco a estas temáticas y propuestas³.

Mi texto partía como a una reflexión sobre los cuerpos en tanto que espacios sexo-políticos producidos por tecnologías de poder, y núcleos de innumerales y posibles resistencias y agenciamientos críticos. Desde este presupuesto de partida comencé a indagar en autorxs⁴, lecturas, discursos y experiencias corporales que me permitieron re-plantearme y trascender las oposiciones duales y jerarquizadas que en este contexto occidental entiendo que se han vinculado al cuerpo, estoy refiriéndome aquello que nos empeñamos en llamar hombre-mujer, masculino-femenino, cuerpo-mente, sexo-género, naturaleza-cultura, entre muchas otras.

Me he parado en lecturas y he prestado atención a autores como Foucault y autoras como Butler, Preciado, De Lauretis, Haraway, Fausto-Sterling o Wittig⁵, para comprender cómo a través de normas, mecanismos, dispositivos y tecnologías, que son productivas, reguladoras, reiteradas y excluyentes, se materializan los cuerpos. Para entender cómo a través de toda una serie de engranajes y circuitos hegemónicos destinados a fabricarnos como cuerpos dóciles, se producen por un lado cuerpos viables y disciplinarizados, y por otro lado, otros cuerpos pasan a convertirse en patológicos y anormales, en el seno de esa división normativa que es articulada y que establece los límites entre lo permitido y lo prohibido.

(1) Con respecto a la vinculación entre vida y proceso de investigación véase las aportaciones de Esteban (2004b).

(2) Término recogido en Preciado (2008).

(3) En cuanto a la deconstrucción de la neutralidad y objetividad del conocimiento, así como respecto a la necesidad de dar cuenta de los aspectos reflexivos y subjetivos en el proceso de investigación véase Gregorio Gil (2006).

(4) Empleo una X en determinados artículos, sustantivos y adjetivos a lo largo de este texto ya que entiendo que el lenguaje también cuenta con componentes normativos, restrictivos y excluyentes, y en consecuencia deviene como otro campo más de resignificación y reapropiación, así como debido a mi postura de negación con respecto al uso de un masculino genérico u otra marca de género que opere por lógicas de oposición dicotómica. No obstante, en aquellos casos en los que aparezca un femenino o masculino generalizado será de forma igualmente intencional haciendo constar a quienes me estoy refiriendo.

(5) Véase Butler (2002), De Lauretis (1989), Fausto-Sterling (2006), Foucault (1987 y 1992), Haraway (1995a y 1995b), Preciado (2002, 2003, 2007, 2008 y 2009) y Wittig (2005).

En este espacio planteo la desontologización o desnaturalización de las categorías identitarias como construcciones excluyentes que configuran sujetos, articulan acciones y elaboran agendas políticas. Concretamente mi interés y mi crítica se despliega hacia el sujeto político dominante en diversos feminismos de índole occidental, “las mujeres”, como categoría que parecía lo más irreducible de sus prácticas políticas, siendo entendidas no sólo desde el prisma de la inmutabilidad biológica, sino también excluyendo cualquier cuerpo o monstruosidad política que viniera a desestabilizar su perfil heterosexual, colonial, blanco y de clase media-alta.

Precisamente frente aquellos proyectos políticos regidos por lógicas de identidad y políticas de representación que han obviado las corporalidades no legitimadas, en oposición a aquellas organizaciones partidistas, ciertas agrupaciones y movimientos sociales imperantes en nuestra contemporaneidad que parecen girar en torno a la condición de sujeto y ciudadanía, postulo los cuerpos como alternativas políticas.

Concretamente centro mi atención en aquellos devenires y cuerpos deslegitimados que de innumerables formas interpreto que vienen a derrumban la continuidad y la coherencia de la cadena *sexo-género-deseos-prácticas sexuales*, en aquellas corporalidades que de alguna manera vienen a desestabilizar dicha normalidad.

Reclamo en estas líneas políticas corporales de resistencia, subversión y retorno perturbador de las anormalidades, dirigiéndome a cuerpos políticos como residuos fracasados de tecnologías de normalización, y en consecuencia, cuerpos contra-hegemónicos como potenciales espacios de desarticulaciones y trasgresiones. Argumento la necesidad de discursos y prácticas políticas feministas como micropolíticas corporales de reprogramación y lucha, entendiendo que los discursos críticos y las agencias requieren pasar por los propios cuerpos.

2. Recorridos corporales por las producciones discursivas-materiales

2.1 Cuerpos despreciados: los cuerpos como “lo otro de la filosofía”

Entiendo que abordar los planteamientos feministas y sus discursos acerca del cuerpo implica revisar los paradigmas filosóficos dominantes que han adoptado, las críticas a la tradición occidental que han desarrollado, y la búsqueda de excepciones discursivas potenciales como marcos analíticos alternativos desde donde replantear el cuerpo.

Cuando inicié esta investigación percibía concepciones ampliamente aceptadas acerca de que los replanteamientos en torno al cuerpo son enfoques teóricos-metodológicos o políticos relativamente novedosos. No obstante, me parece que esta consideración omite gran parte de la producción discursiva material que nos constituye y nos ubica en este contexto occidental. De forma que

en el propio desprecio, el rechazo o las afirmaciones más rotundas con respecto al cuerpo yo encuentro una constante referencia al mismo a lo largo de la historia de la filosofía occidental, de las ciencias sociales y de los diversos feminismos. Los cuerpos nunca han estado ausentes, lejos de todo ello, los cuerpos son producidos en el seno de esta multiplicidad discursiva de narrativas, artefactos, mecanismos y dispositivos en los que Foucault aúna poder y saber (1987).

Repensarnos como cuerpos, implica minar su eterno estatus de objeto, su pasividad se erige como una constante casi inmutable en las narrativas que nos conforman, el cuerpo ha sido y es objeto de intervención, de tratamiento, de regulación y de reflexión eliminando cualquier referencia que nos lleve a entender que esas miradas también son corporales, que los cuerpos no somos testigos pasivos de las externalidades que nos abordan (Grosz, 1995).

Elizabeth Grosz (1994) nos presenta un tratamiento devaluado del cuerpo tanto en la filosofía occidental dominante como en la “teoría feminista”. Donde el feminismo, planteado en este caso por la autora como un reducto singular, ha adoptado asunciones filosóficas misóginas desde las cuales el cuerpo en los ámbitos social, cultural, político y sexual se resuelve en el seno de la jerarquizada oposición cuerpo/mente bajo la ampliamente aceptada concepción de sujeto humano característica de la modernidad.

Siguiendo a Marta Azpeitia (2001), los cuerpos aparecen como *lo otro de la filosofía*. La filosofía como una forma de racionalidad y de conocimiento vinculada a nociones como ser, ideas, razón y verdad, se ha desarrollado con una aparente ausencia de la materialidad, de los cuerpos, sus mutabilidades y devenires, así como de todo lo asociado a ello, quiero decir, las mujeres codificadas como irracionales y vinculadas a la corporalidad.

2.2. Feminismos: somatofobias, retornos a las anomalías filosóficas y disidencias

Dado el carácter patriarcal, subyacente al pensamiento dominante occidental basado en nociones metafísicas dicotómicas y jerarquizadas, la relación entre mujeres y corporalidad se ha vertebrado como una cuestión central en las distintas narrativas y prácticas feministas. Por ello, prestando especial interés a diferentes epistemologías y replanteamientos feministas con respecto a sus teorizaciones sobre cuerpos, políticas, poder y agencias, reinterpreto los feminismos en función de sus posicionamientos en torno al cuerpo. He abordado aquellos enfoques o corrientes que han venido a denominarse bajo epígrafes como *feminismo de la igualdad* o *feminismo de la diferencia*, así como planteamientos feministas de corte *constructivista* o teóricas feministas actuales que desarrollan un feminismo que enlaza con corrientes *postmodernas* y *postestructuralistas*⁶.

(6) Respecto a este análisis teórico véase Azpeitia (2001), Butler (1989, 1990, 2002 y 2010), Esteban (2004a y 2011), Grosz (1994 y 1995) y Haraway (1995a y 1995b).

De este recorrido teórico, resumido de forma esquemática, he podido inferir como algunas de las narrativas mantienen una pretendida hostilidad hacia entender y proyectar sus luchas políticas como corporales. Interpreto que tales intentos de definirse como acorpóreas y buscar la igualdad en términos intelectuales descansan en la oposición a concepciones misóginas que desde primas biologicistas han fijado la identificación de las mujeres como corporales justificando así múltiples y reiteradas relaciones de poder. Por otro lado, desde teorizaciones feministas, incluso de tipo más constructivista, esta trayectoria de análisis teórica también me ha suscitado asunciones en torno al cuerpo que prosiguen dotándolo de un estatus precultural, prediscursivo y biológico, el cuerpo perteneciente al ámbito de la naturaleza que con posterioridad vendrá a ser moldeado por la cultura.

En otro sentido, lo que me ha facilitado un marco teórico más ágil para prestar atención a los cuerpos como constituidos, producidos, marcados e inscritos, y para repensar nuestras corporalidades y postularlas como políticas subversivas, han sido ciertos posicionamientos postmodernistas como los desarrollados desde Deleuze, Derrida, Foucault, Butler, Preciado y Haraway, así como otras teóricas feministas que retomarán discursos filosóficos marginales –especialmente desde Nietzsche y Spinoza–, y realizarán cuestionamientos de las oposiciones duales, así como desplazamientos conceptuales que permiten entender nuestros cuerpos como producciones socioculturales.

También en este trayecto teórico he considerado necesario dar cuenta de ciertos cuestionamientos y prácticas políticas que emergen a partir de la década de los ochenta, que interpreto como posturas encarnadas por cuerpos que venían a socavar las pretendidas bases ontológicas que legitiman y organizan la acción política. Tales posturas critican y ponen de manifiesto las formaciones identitarias como esencialistas, disciplinarizadas, normalizadas y construidas a partir de la exclusión de otros cuerpos. Me refiero a lo que Beatriz Preciado denomina *feminismos disidentes*, de *multitudes*, feminismos para los monstruos cuyos protagonistas son las lesbianas, los gays, las bolleras y maricones chillonas y cabreadas, los bio-hombres disidentes, lxs transexuales, los afeminados, las marimachos, las negras, las chicanas, las musulmanas, incluso las impensables para el feminismo dominante como portadoras de discursos críticos, las putas, lxs insumisxs sexuales y las actrices porno (2008:235-237). Este cuestionamiento del sujeto político unitario en ciertos feminismos como mujer, blanca, heterosexual de clase media-alta, este desplazamiento que reclama otros cuerpos, también se inicia en el plano teórico. En esta línea, destacan feministas negras lesbianas como Audre Lorde o Barbara Smith, feministas chicanas y latinas lesbianas como Gloria Anzaldúa y Cherrie Moraga⁷, y las emblemáticas teóricas de lo queer como Judith Butler y Teresa de Lauretis⁸, en tanto que ponen de relieve la necesidad de conjuntar análisis y prácticas políticas para abordar de manera

(7) Véase los análisis de Romero Bachiller (2005).

(8) Véase Butler (1989, 1990, 2002 y 2010) y De Lauretis (1989).

articulada el sexismo, homofobia, racismo y clasismo, e igualmente señalan la necesidad de responder a cuerpos diversos no encasillables en identidades fijas.

3. Cuerpos producidos: cuerpos normales y anormales

Otorgar a los cuerpos la posición de producidos me remite inevitablemente a las teorizaciones del omnipresente Michel Foucault. El poder viene a articularse directamente en los cuerpos, las relaciones de poder penetran materialmente los cuerpos a través de la red que Foucault denominó *bio-poder* o *somato-poder*⁹. Foucault centra su mirada en la sexualidad como elemento fundamental en el cruce de dos ejes desde los cuales se desarrolló todo un gran dispositivo de tecnologías políticas de administración de la vida durante los siglos XVIII y XIX. La organización del poder sobre la vida se desplegó por la articulación de dos polos, las disciplinas del cuerpo y la biopolítica de la población (1987:166-178). Si el poder pasa a administrar la vida, se requiere una gestión y producción de lo más material que hay en ella, los cuerpos. En este sentido, el autor nos habla de dispositivos de poder no como mecanismos represores sino como mecanismos positivos productores de discursos, de saber, de verdad, de deseos, de placer sobre los cuerpos.

No obstante, desde mi punto de vista las aportaciones de Judith Butler cuentan con un mayor alcance. Aunque la autora parte de la noción Foucaultiana acerca de que el poder produce los propios cuerpos que controla, Butler desarrolla la noción de poder a través de la performatividad como producciones reguladas, obligadas, reiteradas y excluyentes que dibujan y establecen los límites de aquello que se consideran cuerpos viables y aquello que no (2002:18). Sus análisis sobrepasan las teorizaciones de Foucault, ya que comprende el poder no sólo como medio productivo normativo que forma *cuerpos inteligibles*, sino que también funciona produciendo un exterior de *cuerpos abyectos*, es decir, lo que pertenece a la esfera del “sexo” en su diferenciación femenina y masculina en aras de consolidar el imperativo heterosexual, requiere de la producción simultánea de cuerpos deslegitimados, excluidos, inviados, monstruosos. De esta forma Butler presta atención a aquellos *cuerpos abyectos* que regresan de forma perturbadora (2002:48-49), abyección que yo he interpretado como una resignificación y reapropiación de la anomalidad o monstruosidad. Emerge así el otro aspecto de la performatividad desarrollado por Butler, *la politización de la abyección*.

4. Cuerpos políticos

El cuestionamiento del sujeto político dominante en diversas epistemologías y prácticas políticas de variados feminismos desde la reflexión articulada

(9) Terminología recogida en Foucault (1992).

entre cuerpos y políticas me incita a desdibujar y repensar las oposiciones dicotomizadas donde nuestros cuerpos son nombrados, ubicados y normativizados. Igualmente, dicho ejercicio, me lleva a contemplar las *dimensiones materiales* de nuestras existencias corporales centrándome en la producción de la especificidad sexuada de nuestros cuerpos pero sin obviar la multiplicidad de diferenciaciones reguladas y reiteradas como la sexualidad, la raza, las migraciones, la clase o incluso la edad, y por otro lado, en este apartado, también me impulsa a atender hacia las *dimensiones agenciales*¹⁰ corporales, es decir, las disidencias, resistencias, contestaciones y subversiones.

Cuando hablo de cuerpos políticos es porque considero nuestros cuerpos a partir de nociones foucaultianas, como articulaciones entre poder y resistencias, y es en esta contemplación de los cuerpos como materializaciones y producciones de tecnologías y dispositivos de poder desde donde emergen reclamos en torno a los cuerpos como resistencias al poder, como espacios políticos de subversión.

En este sentido y siguiendo a Mari Luz Esteban, un cuerpo político vendría a ser como un conjunto articulado de discursos, actitudes, conductas y prácticas encarnadas, así como de imágenes y representaciones, un cuerpo político sería una configuración corporal que se proyecta y concreta a nivel personal y colectivo, que se resignifica a sí misma y los espacios que ocupa, que implica formas de mirar, conocer e interactuar comportando maneras de resistir, subvertir, transgredir desde posicionamientos críticos como pueden ser por ejemplo los feminismos (2011:65). De aquí, entiendo y se deriva, que existen una multitud de cuerpos políticos, que desde mi punto de vista no deben ser catalogables bajo rígidas taxonomías o restricciones identitarias excluyentes.

5. Tecnologías sexopolíticas heterocentradas y la perturbación micropolítica de los cuerpos monstruosos

Al igual que Judith Butler, Preciado señala ciertas insuficiencias en las teorizaciones inauguradas por Foucault. Preciado viene a conceptualizar un nuevo régimen de sexualidad denominado como *farmacopornográfico* que desplaza la sociedad disciplinarizada teorizada por Foucault. Este modelo emerge a partir de la segunda guerra mundial, y Preciado, tomando como referencia la figura de John Money, señala un conjunto de transformaciones en las tecnologías del cuerpo que se inauguran con la invención de la categoría género por parte de los discursos médicos en la década de los 40. En este régimen, la tecnociencia pasa a ocupar un lugar dominante en la formulación de la masculinidad y la

(10) Esta contemplación y distinción entre las dimensiones materiales y agenciales corporales la he desarrollado a partir de Esteban y como propuesta que incluye una manera singular de abordar el cuerpo en algunos enfoques teóricos-metodológicos actuales de las ciencias sociales (2011:48).

feminidad a partir de la invención y producción de los cuerpos como artefactos vivos (2008:34). Transitan, en este modelo, tecnologías del sexo, del género, de la sexualidad y de la raza que Preciado denomina *tecnologías de producción de ficciones somáticas* con el objetivo de producir cuerpos dóciles en el marco de modelos represivos dominantes que permitan mermar cualquier potencia política.

De este modo, los cuerpos monstruosos vendrían a constituirse como potencias políticas, y no como meros efectos discursivos sobre el cuerpo (Preciado, 2003:1). No obstante, los cuerpos desviados, aquellos que Preciado denomina bajo *multitudes queer*, forman parte de las *tecnologías sexopolíticas heterocentradas*. Pero estas tecnologías no son un conjunto de dispositivos cerrados de poder, de tal manera que los cuerpos desviados se reapropiaran de las mismas. Ya no son los cuerpos dóciles de Foucault. En tanto que decepciones corporales de toda una historia de discursos, disciplinas y tecnologías de normalización se reapropian de las narrativas dominantes, reconvierten dispositivos biotecnológicos de producción corporal y de subjetividad sexual, realizan desidentificaciones e identificaciones estratégicas. Esta multitud de cuerpos que Preciado nombra como transgénero, *cyborg*, hombres sin pene, maricas lesbianas, *femmes butch*, bolleras lobos, entre otros, esta multiplicidad de cuerpos anormales, emergen como sujetos de las políticas *queer*¹¹.

El énfasis en la comprensión de los cuerpos como materias activas, sistemas tecno-vivos, como las propias materializaciones del poder del régimen sexopolítico heteronormativo, me lleva a plantear de nuevo que es en nuestros cuerpos donde reside la posibilidad de cambio.

Por ello, reconsidero en este espacio los planteamientos de la performatividad como apelación a la cita y resignificación que desarrolla Judith Butler, lo que la autora define como una *politización de la abyección*, es decir, corporalidades monstruosas que transforman la anomalidad en acción política (2002:46-47). La performatividad, en tanto que repetición reiterada y regulativa de cualquier norma es la que posibilita precisamente la construcción de espacios de resistencia a través de las amenazas de las anomalías.

Igualmente, estoy de acuerdo con Preciado cuando aboga por políticas de experimentación corporal, que para la autora han de regirse por el principio que denomina *autocobaya*. Si los cuerpos de la multitud son laboratorios políticos de tecnologías de sexo, raza y sexualidad, aboga por feminismos de auto experimentación corporal. De esta manera, la autora propone a quien quiera ser sujeto de la política que empiece siendo rata de su propio laboratorio (2008:248).

Beatriz Preciado y Judith Butler me han convencido, se requieren micropolíticas corporales para arrebatarnos nuestros cuerpos a los macrodiscursos y a las instituciones, se requiere el retorno de los cuerpos catalogados como monstruosos, pero esta vez, como autoproducciones y plataformas políticas materiales vivas para desajustar y desestabilizar la normalidad.

(11) Estrategias políticas de las *multitudes queer*, véase en Preciado (2003).

6. Activismos y teorizaciones *queer*: desplazamientos corpóreo-contextuales

La conjugación de las proclamaciones, *micropolíticas de experimentación corporal y politización de la anormalidad*, a partir de las propuestas políticas de Butler y Preciado, anteriormente mencionadas, cuentan con ecos que recuerdan a narrativas y activismos *queer*. Por ello, en aras de justificar desplazamientos contextuales de las estrategias analíticas y políticas emanadas de lo *queer* como potencialidades reapropiables y aplicables en innumerables situaciones y corporalidades, he trazado una contextualización a modo de aproximación de las raíces geopolíticas y sociales de los activismos *queer* que emergen en la década de los ochenta en Estados Unidos, así como de sus posteriores teorizaciones y matrices teóricas (postestructuralismo, feminismos postcoloniales, feminismos de color y lesbianos) desarrolladas a partir de los años noventa, es decir, aquello que ha venido a denominarse bajo el epígrafe de “teoría *queer*”¹².

En estas líneas, abordo lo *queer*, como activismos, proyectos y re-conceptualizaciones que invierten corporalidades y situaciones de marginalidad como respuestas políticas frente a las normatividades múltiplemente articuladas e impuestas en nuestra cotidianidad. Posicionamientos que no son meras marcas banalizadas de importación “extranjera” para uso y consumo de lo *otro raro* como moda de acción política¹³, sino como replanteamientos, reformulaciones, rearticulaciones fruto de éxodos, fugas, conexiones, traslados e influencias que se han sucedido en contextos más inmediatos¹⁴. Y que de forma más concreta, en este espacio son de mi interés en la medida en que desarrollan acciones directas contra los circuitos hegemónicos y frente a violencias articuladas desde la apropiación de su anormalidad, tomando sus cuerpos como campos de batalla.

De forma cotidiana nos hallamos profundamente inmersxs en posicionamientos personales, y por lo tanto políticos, fruto de variados procesos de producción, identificación y desidentificación en torno al género, la sexualidad, las posiciones de clase o raciales, las migraciones, la edad, la salud, por nombrar algunas categorías de diferenciación. Dichos procesos cuentan con una gran complejidad, implicando en ocasiones incalculables contradicciones, y todo ello lo encontramos en nuestros cuerpos, en nuestras formas de posicionarnos y de entender nuestro entorno, a nosotrxs mismxs y a lxs demxs, se hallan impresas en nuestras prácticas, en nuestro día a día. Si nada es casual y

(12) Dicha contextualización de las movilizaciones y teorizaciones *queer* la he abordado y planteado desde: Ceballos Muñoz (2005); Córdoba García (2005); Mérida Jiménez y su compilación de manifiestos gays, lesbianos y queer (2009); Preciado (2005); Romero Bachiller (2005); Sáez (2005); Vidarte (2005) y Wittig (2005).

(13) En oposición a ciertas críticas que he escuchado y/o recibido en diversos foros acerca de la incorporación de los planteamientos *queer*.

(14) Con respecto al impacto de la crítica *queer*, así como movilizaciones y prácticas *queer* en el “Estado español” véase Trujillo (2005, 2009a y 2009b).

todo cuenta con efectos normativos, mutilantes, excluyentes y jerárquicos, me parece necesario entonces desestabilizar nuestros puntos de referencia y posiciones de partida, desarrollar estrategias políticas que no partan de identidades tomadas como naturales sino que se basen en una multiplicidad de cuerpos que se elevan contra los regímenes e imperativos que los construyen como normales o anormales, cuestionar y desorganizar la normalidad que nos compone y componemos, pasar a politizar cualquier espacio y momento de nuestra cotidianidad, empezando por nuestros propios cuerpos. Para esta tarea interpreto que algunas estrategias de lo *queer* son reapropiables y reaplicables, como: el desarrollo de procesos de autocrítica; la comprensión de las corporalidades y subjetividades como abiertas, dinámicas y contradictorias; la apropiación de la anomalía y monstruosidad por la que se generan las exclusiones para atentar contra las mismas lógicas que operan la exclusión; las políticas que se posicionan decididamente en la marginalidad como una forma de renuncia al integracionismo en la sociedad normalizada-normativizada; y, por último, la reapropiación-resignificación de espacios, de instrumentos, herramientas y representaciones de los sectores dominantes para el desempeño de nuestras acciones políticas.

7. Revoluciones corporales

Desde mi perspectiva, se hace indispensable el desarrollo de discursos y prácticas políticas desde cuerpos con estatus de anormales y/o desde aquellos autoproducidos como raros que se alejen de la dialéctica bidireccional entre víctimas y opresorxs, así como de lógicas de identidad, visibilidad y representatividad imperantes en los circuitos hegemónicos de dominio político organizados y desarrollados en torno a la condición de ciudadanía, donde se mueven a su antojo las organizaciones partidistas, agrupaciones, militancias políticas y movimientos sociales¹⁵.

Los slogans irreductibles y singulares de “mujer”, “lesbiana”, “gitana”, “negra”, “inmigrante”, “transsexual”, “igualdad”... que reflejan e implican nuestras bases políticas no sólo se hallan caducos e insertos y reabsorbidos por sectores hegemónicos, sino también configurados en torno a la invariabilidad y exclusión de otros cuerpos, e insuficientes para las diversas situaciones geopolíticas fabricadas de singularidades y multiplicidades donde devienen nuestras corporalidades. Frente a la desazón e inutilidad de las grandes ideologías y sus

(15) Al respecto véase Foucault (1992) cuando establece que los sistemas de poder producen y controlan a los sujetos que más tarde representan; y Butler cuando afirma que el sujeto feminista está discursivamente formado por la misma estructura política de diferenciación y dominación –dispositivos que construyen sujetos generizados- que supuestamente, permitirá su emancipación. Convirtiéndose el sujeto feminista en una cuestión políticamente problemática y contraproducente (2010:47).

grandes revoluciones parece necesario re-localizar las condiciones contextuales y de supervivencia de la multiplicidad de los cuerpos y sus trayectorias, parece requerirse reinventar y rearticular “otras” resistencias y alianzas estratégicas contra las violencias normativas (Preciado, 2009:2). Para ello podríamos tomar lo único que tenemos, para bien y para mal, nuestros cuerpos como laboratorios donde dispositivos de producción de sexo, raza, migración, clase, edad, sexualidad... han incidido, anclado y se mantienen permeándonos, y nuestros cuerpos como terroríficas e hirientes revoluciones sociopolíticas vivas, revoluciones corporales.

Cansada de somnolencias políticas y trasnochadas revoluciones y militancias, ahora que sabemos que nuestros cuerpos son políticos y no meras víctimas o espectadores de matrices de dominación y circuitos hegemónicos, abogo por retomarnos como cuerpos inapropiables, resistir y hacer nuestras micro-revoluciones desde ahí.

8. Reflexiones finales

Este proceso de indagación en las temáticas expuestas partía de las incertidumbres que implica la deconstrucción de ciertas categorías, de las inseguridades que conlleva socavar posiciones de partida, premisas entendidas como fundamentales, así como de la desarticulación de algunas teorías y asunciones aprendidas que me han moldeado a lo largo de los años.

Acabo estas líneas convencida de la necesidad de políticas corporales de resistencia, subversión y transgresión. Mire donde mire no dejo de ver cuerpos como potenciales y/o terroríficas revoluciones sociopolíticas vivas, andantes por nuestras calles y sociedades normalizadas provocando –en mayor o menor medida, con mayor o menor grado de intencionalidad crítica- la paralización de aquellos cuerpos que se mueven dentro de las normas culturales, la debilitación de dispositivos y engranajes hegemónicos ante lo insólito de sus incoherencias y contradicciones.

Los cuerpos cuentan con potencialidades políticas subversivas, precisamente porque siempre fueron concebidos como lo “natural” pueden convertirse en espacios disonantes que chirrían en esa pretendida “naturaleza”. Los cuerpos contemplados como raros, aquellos autoproducidos o posicionados políticamente en la anormalidad, vienen a evidenciar los fallos de nuestras percepciones, de nuestras asunciones en torno a la cadena *sexo-género-deseo y práctica sexual*, nos revelan que lo que se da por sentado bajo la apariencia de la naturalidad, además de contar con limitaciones crueles, pierde su sentido.

Bibliografía

- Azpeitia, M; Barral, M.J; Díaz, L.E; González Cortés, T; Moreno, E. y Yago, T. 2001. "Introducción". En Azpeitia, M; Barral, M.J; Díaz, L.E; González Cortés, T; Moreno, E. y Yago, T. (Eds.) *Piel que habla. Viaje a través de los cuerpos femeninos*. Barcelona: Icaria.
- Azpeitia, Marta 2001. "Viejas y nuevas metáforas: feminismo y filosofía a vueltas con el cuerpo". En Azpeitia, M; Barral, M.J; Díaz, L.E; González Cortés, T; Moreno, E. y Yago, T. (Eds.) *Piel que habla. Viaje a través de los cuerpos femeninos*. Barcelona: Icaria.
- Butler, Judith 1990. "Actos performativos y constitución del género: un ensayo sobre fenomenología y teoría feminista" (Marie Lourties, Trad). En Suel- Ellen Case (Ed.) *Performing Feminism: Feminist Critical Theory and Theatre*. Johns Hopkins University Press. <http://textosqueer.wordpress.com> [Con acceso el 5 de Marzo de 2012].
- Butler, Judith 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del "sexo"*. Buenos Aires: Paidós.
- Butler, Judith 2010. *El género en disputa: el feminismo y la subversión de la identidad* (M^a Antonia Muñoz, Trad). 3^a Edición, Barcelona: Paidós.
- Butler, Judith 1989. "Foucault and the Paradox of Bodily Inscriptions". *The Journal of Philosophy*, 86 (11): 601-607. <http://textosqueer.wordpress.com> [Con acceso el 5 de Marzo de 2012].
- Ceballos Muñoz, Alfonso 2005. "Teoría rarita". En Córdoba, David; Sáez, Javier y Vidarte, Paco (Eds.) *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona: Egales.
- Córdoba García, David 2005. "Teoría Queer: reflexiones sobre sexo, sexualidad e identidad. Hacia una politización de la sexualidad". En Córdoba, David; Sáez, Javier y Vidarte, Paco (Eds.) *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona: Egales.
- De Lauretis, Teresa 1989. *Technologies of gender: essays on theory, film and fiction*. London: McMillan.
- Esteban, Mari Luz 2004a. *Antropología del cuerpo. Género, itinerarios corporales, identidad y cambio*. Madrid: Anthropos.
- Esteban, Mari Luz 2004b. "Antropología encarnada. Antropología desde una misma". En *Papeles del CEIC*, 12 (Junio): 1-21. <http://www.identidadcolectiva.es/pdf/12> [Con acceso el 10 de Marzo de 2012].
- Esteban, Mari Luz 2011. "Cuerpos y políticas feministas: el feminismo como cuerpo". En Villalba Augusto, Cristina. Álvarez Lucena, Nacho (Coord.) *Cuerpos políticos y agencia. Reflexiones Feministas sobre Cuerpo, Trabajo y Colonialidad*. Granada: Universidad de Granada.
- Fausto-Sterling, Anne 2006. *Cuerpos sexuados. La política del género y construcción de la sexualidad* (Ambrosio García Leal, Trad.). Barcelona: Melusina.

- Foucault, Michel 1987. *Historia de la sexualidad. V. 1. La voluntad del saber*. 17 Edición. España: Siglo XXI.
- Foucault, Michel 1992. *Microfísica del poder*. 3ª edición. Madrid: la Piqueta.
- Gregorio Gil, Carmen 2006. "Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: representación y relaciones de poder". En *Revista de Antropología Iberoamericana (AIBR)*, Ed. Electrónica 1 (1): 22-39.
- Grosz, Elizabeth 1995. *Space, time and perversion: essays on the politics of bodies*. New York&London: Routledge.
- Grosz, Elizabeth 1994. *Volatile Bodies. Toward a Corporeal Feminism*. Bloomington, USA: Indiana University Press.
- Haraway, Donna. J. 1995a. *Manifiesto para cyborgs: ciencia, tecnología y feminismo socialista a finales del siglo XX*. Valencia: Universidad de Valencia, Centro de Semiótica y Teoría del Espectáculo.
- Haraway, Donna. J. 1995b. *Ciencia, cyborg y mujeres: la reinención de la naturaleza*. Madrid: Cátedra.
- Mérida Jiménez, Rafael M. (Ed.) 2009. *Manifiestos gays, lesbianos y queer. Testimonios de una lucha (1969-1994)* (Isabel Clúa Ginés, Rafael M. Mérida Jiménez, Javier Sáez, María Soledad Sánchez Gómez, Paco Vidarte, Trans.). Barcelona: Icaria.
- Preciado, Beatriz 2007. "Biopolítica del género". Paris 8, Saint-Denis: Universidad de Princeton. <http://textosqueer.wordpress.com/2012/02/24/beatriz-preciado/> [Con acceso el 5 de Marzo de 2012].
- Preciado, Beatriz 2005. "Devenir bollo-lobo o como hacerse un cuerpo queer a partir de *El pensamiento heterosexual*". En Córdoba, David; Sáez, Javier y Vidarte, Paco (Eds.) *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona: Egales.
- Preciado, Beatriz 2002. *Manifiesto contra-sexual*. Madrid: Opera Prima.
- Preciado, Beatriz 2003. "Multitudes queer. Notas para una política de los "anormales". *Revista Multitudes*: 1-5. <http://textosqueer.wordpress.com/2012/02/24/beatriz-preciado/> . [Con acceso el 5 de Marzo de 2012].
- Preciado, Beatriz 2008. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa.
- Preciado, Beatriz 2009. "Transfeminismo y micropolíticas del género en la era farmacopornográfica". En *Revista Artecontexto*, 21: 1-2. http://70.32.114.117/gsdll/collect/revista/index/assoc/HASH0127/35e456b1.dir/r99_24nota.pdf [Con acceso el 8 de Abril de 2012].
- Romero Bachiller, Carmen 2005. "Poscolonialismo y teoría queer". En Córdoba, David; Sáez, Javier y Vidarte, Paco (Eds.) *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona: Egales.
- Sáez, Javier 2005. "El contexto sociopolítico de surgimiento de la teoría queer. De la crisis del sida a Foucault". En Córdoba, David; Sáez, Javier y Vidarte, Paco (Eds.) *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona: Egales.

- Trujillo, Gracia 2009a. “Del sujeto político *la Mujer* a las agencias de *las (otras) mujeres*: el impacto de la crítica *queer* en el feminismo del Estado español”. En *Política y sociedad*, 46 (1 y 2): 161-172.
- Trujillo, Gracia 2005. “Desde los márgenes. Prácticas y representaciones de los grupos *queer* en el Estado español”. En Romero Bachiller, Carmen; García Dauder, Silvia y Bagueiras Martínez, Carlos (Eds.) *El eje del mal es heterosexual. Figuraciones, movimientos y prácticas feministas queer*. Madrid: Traficantes de sueños.
- Trujillo, Gracia 2009b. *Deseo y resistencia. Treinta años de movilización lesbiana en el Estado español (1977-2007)*. Barcelona: Egales.
- Vidarte, Paco 2005. “El banquete univeersitario: disquisiciones sobre el s(ab)er *queer*”. En Córdoba, David; Sáez, Javier y Vidarte, Paco (Eds.) *Teoría Queer. Políticas bolleras, maricas, trans, mestizas*. Barcelona: Egales.
- Wittig, Monique 2005. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona: Egales.
- Ziga, Itziar 2010. “No hay nada más feminista que el desafío trans”. En Missé, Miquel y Coll-Planas, Gerard (Eds.) *El Género Desordenado, Críticas en torno a la patologización de la transexualidad*. Barcelona: Egales.

LA DESOBEDIENCIA SEXUAL EN EL ARTE POSTPORNOGRÁFICO: LUCHA POLÍTICA FEMINISTA CONTRA LA HETERONORMATIVIDAD PATRIARCAL

Helena Flores Navarro

Universidad de Granada
[peque_hache@hotmail.com]

Agradecida y dedicada a toda la gente sexualmente liberada que me ha contagiado con su energía y lascividad, y a toda aquella que me queda por encontrar. Sobre todo a Lola Martínez Pozo y a Carmen Gregorio Gil.

1. Introducción: *Welcome to the amazing world of postporn!*

¿Qué es la postpornografía?; ¿es el postporno una forma de hacer política en la lucha feminista?; ¿cómo se construye la lucha política a través de la visibilización de las sexualidades de los cuerpos disidentes a la norma en el arte audiovisual?; ¿qué aporta la visibilización y la reapropiación del espacio público en la construcción y la creación de nuestras sexualidades?; ¿qué papel tiene la amistad en todo esto?; ¿cómo definimos la amistad y que papel puede jugar en la práctica política?

Reflexionar, de un modo personal, posicionado, viciado y vicioso, sobre estas preguntas y otras que van surgiendo conforme nos adentramos en el análisis, el aprendizaje, la (auto)experimentación y la interpretación de la postpornografía, será uno de los principales objetivos del presente trabajo. Así mismo, plantearé brevemente los debates que surgen en el proceso metodológico y teórico utilizado para etnografiar la postpornografía. Todo ello se realizará sin pretensiones de llegar a generalizaciones homogeneizadoras; partiendo de la lacra y los prejuicios que conlleva sobrevivir dentro de una sociedad binarista; y siendo conscientes de que respiramos política en cada término que conforma el lenguaje de nuestras cotidianidades.

Como comprobaremos, ante la existencia masiva de un determinado tipo de pornografía hegemónica, dominante, castrante, espermática y convencional, conocida con el término *mainstream*, surgen, desde el feminismo radical y pro-sex, que se proyecta desde los márgenes del “*proletariado de la feminidad*” (Despentes, 2009), propuestas alternativas, salvajes, activistas y guerrilleras que serán recogidas por la amplia gama de creaciones y prácticas postporno-

gráficas en diferentes contextos socio-temporales. Dichas propuestas vendrán de la mano de diversxs autorxs, *performers*, activistas, colectivos y artistas que secundarán la máxima “*si no te gusta el porno que hay, hazlo tú misma*”, pronunciada por la considerada madre del postporno Annie Sprinkle. Así mismo, optarán por una revisión crítica autoexperimental de la pedagogía instaurada por el monopolio pornográfico convencional, recuperando su agencia y reivindicando otras formas de sexualidad “desviadas” y patologizadas, dentro de un sistema de relaciones de poder.

En conclusión me propongo presentar de manera gráfica un acercamiento a lo que puede ser el postporno y así comenzar a ser conscientes del potencial de la visibilización reflexiva, así como de la diversidad de recursos y armas audiovisuales, performativas y artísticas existentes a la hora de excitarnos. Así mismo, reflejaré su capacidad de politizar las sexualidades molestas y los cuerpos no heteronormativos que se sirven de las nuevas tecnologías; de subvertir el sexo explícito y público; y de crear redes de afinidad sexualizadas basadas en otras formas de organización menos mediatizadas por las instituciones, en las que la interseccionalidad de la amistad contará con un papel protagonista, entre otros aspectos. Todo ello contribuirá al enriquecimiento de las luchas feministas y desdisciplinización de nuestras sexualidades a través del empoderamiento colectivo, crítico, dialógico y reflexivo.

2. Metodología y marco teórico

En la presente investigación uno de los objetivos metodológicos que se pretende conseguir, a través del tipo de metodología utilizada, es exponer las conexiones entre mis procesos vitales y los procesos de investigación, quedando ambas partes vinculadas, así como llevar a la práctica una serie de consideraciones teórico-metodológicas que siguen la idea que presenta M^a Luz Esteban de “*antropología encarnada*”, calificada como radical, minoritaria y periférica de las ciencias sociales, la cual, la propia autora define como el:

hacer consciente y explícito el entrelazamiento entre la experiencia corporal propia y la investigación [...] mediante lo que se pretende reivindicar un ejercicio antropológico que tenga en cuenta [...] la pertinencia de partir de una misma para entender a los/as otros/as [...] y la que se refiere al hecho mismo de la encarnación conflictiva, interactiva y resistente de los ideales sociales y culturales, basándose en el concepto de embodiment, que pretende integrar la tensión entre el cuerpo individual, social y político (Esteban, 2004:46-47).

En resumen, se tratará de desarrollar una metodología que tenga como base una antropología crítica del tipo antes mencionada, a la vez que quede nutrida por otras disciplinas y por los conocimientos “callejeros”¹ y activistas, los

(1) Entiendo por conocimientos callejeros aquellos que no necesariamente han tenido que ser validados o legitimados por las instituciones y los órganos de producción de conocimiento, como pueden ser la Academia y la Ciencia. Son aquellos que crecen y se desa-

cuales gozarán de la misma autoría que los llamados académicos, dando como resultado un tipo de investigación reflexiva, autocrítica y no neutral que traspasa los márgenes y los límites de la producción de conocimiento androcéntrico, etnocéntrico, falocéntrico, elitista y exclusivista.

Se tratará de producir un conocimiento desde las experiencias, los cuerpos, los encuentros, las sexualidades y los contactos corporales sexuados, las singularidades (que no individualismos), las acciones colectivas, las diversidades, las propias percepciones, las subjetividades, los devenires, en términos de utilidad, no de objetividad. No se trata de universalizar ni esencializar experiencias, sino de llevarlas al campo de la reflexión y la reflexividad con el fin de que los panteones del conocimiento en los que en ocasiones excede lo dinosaurio aprenda de la práctica² y no se quede en el ámbito de lo abstracto que no produce cambios sociales y viceversa. Quedará implícito en estas líneas el deseo de que se derrumben los muros de las instituciones y se diluyan los barrotes del conocimiento para que se intercambie, se disfrute o se quemé. Se aspirará a que la Academia aprenda de la desobediencia callejera.

El método aquí planteado desarrollará unas perspectivas basadas en las reflexiones que apuntó la antropóloga Carmen Gregorio Gil en su documento titulado “Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder”. De este modo, se atenderá, como explica ésta autora, a un proceso de revisión crítica del método tradicional antropológico al tener en cuenta las diferenciaciones sociales y el género en lo que se estudie, los cuales tendrán como objetivo “*visibilizar las acciones de los sujetos y su interacción con los sectores dominantes, huyendo de cualquier esencialismo y cosificación*” (27:2006 – Juliano, en Gregorio Gil, 2009). Se criticará la contribución del saber científico a justificar las relaciones de poder y a “*legitimar la cultura occidental*” por dotarse así mismo de la capacidad de definir lo que es “*la verdad*” (Gregorio Gil, 2006:28), al “*interpretar el propio acto de categorizar como una expresión de poder*” (Gregorio Gil, 2006:30).

En cuanto a las técnicas empleadas para la presente investigación me he basado e inspirado en la propuesta metodológica que M^a Luz Esteban define en su obra *Antropología del cuerpo* como “*itinerarios corporales*”³, adaptándola a las circunstancias y requisitos del objeto de estudio aquí propuesto, ya que me parece la técnica, más acertada y adecuada para la recopilación de los datos

rollan en nuestras cotidianidades y devenires; que circulan libremente sin referencias ni citas; que carecen de dueña/o porque no son propiedad intelectual de nadie; que nacen de las luchas activistas que no crean muros, sino que tratan de destruirlos. Existirá una retroalimentación y reapropiación de estos saberes por parte de dichas instituciones.

- (2) Aprender de la práctica no es lo mismo que aprovecharse y apropiarse de los saberes que nos proporcionan las personas, sin que exista un *feedback*.
- (3) Cuando a lo largo de la tesina hago referencia a las personas entrevistadas, me refiero a aquellas a las que he realizado un itinerario corporal como el que explico en estas líneas.

requeridos para la investigación que planteo. M^a Luz Esteban define los itinerarios corporales como aquellos:

procesos vitales individuales pero que nos remiten siempre a un colectivo, que ocurren dentro de estructuras sociales concretas y en los que damos toda la centralidad a las acciones sociales de los sujetos, entendidas éstas como prácticas corporales. El cuerpo es así entendido como el lugar de la vivencia, el deseo, la reflexión, la resistencia, la contestación y el cambio social, en diferentes encrucijadas económicas, políticas, sexuales, estéticas e intelectuales (Esteban, 2004:54).

Con el uso de esta técnica pretendo darle la autoría mencionada en párrafos anteriores, a las tres personas entrevistadas, Diana Pornoterrorista, María LLOpis e Itziar Ziga con el fin de que sirvan como casos que ejemplifican y representan lo expuesto en este trabajo, sin ignorar la vida real y las opiniones de las personas que hacen y son partícipes del postporno.

En relación al marco teórico, me gustaría destacar que para la construcción del mismo se realizó una revisión de conceptos como el de poder, género, sexo, sexualidad, heterosexualidad, cuerpo, arte y amistad, basada en las aportaciones y reflexiones epistemológicas en torno a los mismos de diferentes autores como Michel Foucault, Judith Butler, Beatriz Preciado, Gayle Rubin, Anne Fausto-Sterling, M^a Luz Esteban, Monique Wittig.

3. Pornografía *mainstream*

Me gustaría, antes de adentrarnos en el análisis profundo de la postpornografía, comenzar reflexionando sobre la pornografía convencional, conocida también con el nombre de pornografía *mainstream*, ya que es de la crítica de dicha producción cultural sobre el sexo y sus discursos, de donde nace la postpornografía, como alternativa a la producción de una pedagogía industrializada sobre el sexo audiovisual.

Etimológicamente el término pornografía viene de la palabra griega *porné* (prostituta y/o esclava) y *graph* (descripción), es decir, la descripción de una prostituta y, podríamos añadir, la representación de sus actividades. Existen multitud de definiciones que tratan de conceptualizar qué es la pornografía, que están influenciadas en gran manera por las posiciones políticas de cada autora. Como afirmará Virginie Despentes, diva punk del postporno francés “*la pornografía es el sexo puesto en escena, ritualizado*” (Despentes, 2009:84). Me parece muy acertada la definición propuesta por Preciado sobre pornografía. Se trata de:

un dispositivo virtual (literario, audiovisual, cibernético) masturbatorio. La pornografía como industria cinematográfica tiene como objetivo la masturbación planetaria multimedia. Lo que caracteriza a la imagen pornográfica es su capacidad de estimular, con independencia de la voluntad del espectador, los mecanismos bioquímicos y musculares que rigen la producción de placer. [...] La pornografía es la sexualidad transformada en espectáculo, en virtualidad, en información digital,

o, dicho de otro modo, en representación pública, donde «pública» implica directa o directamente comercializable. [...] La pornografía es teletecnomasturbación. (Preciado, 2008:179-180).

En la pornografía basta con un cuerpo, generalmente anónimo, cuyas acciones están dirigidas a la satisfacción de “deseos masculinos” estereotipados, imponiendo de esta manera un determinado patrón sexual. En ella el sexo es considerado como una performance, es decir, una “*representación pública y [un] proceso de repetición social y políticamente regulado*” (Preciado, 2008:181), una representación de una sexualidad muy regulada e intervenida normativamente por aquellos que ostentan el poder. La pornografía hoy en día es una de las industrias culturales más rentables y que más beneficios económicos aporta a todos los sectores que se relacionen con su producción (informáticos, productores, multinacionales, actrices y actores...), siendo Estados Unidos el mayor de todos los productores (Lust, 2008:68).

Sin embargo, al mismo tiempo, podemos afirmar que la pornografía es uno de los discursos e industrias culturales que han sido más legisladas, prohibidas, sancionadas y patologizadas a lo largo de la historia.

La medicina y las diferentes legislaciones han influido a lo largo de la historia en la pornografía, ya que desde dichas instituciones se determinaba y clasificaba lo moralmente sano y se disciplinaban las conductas consideradas como perversas. La antropóloga Gayle Rubin afirmará que “*las leyes sobre sexo son el instrumento máspreciado de la estratificación sexual y la persecución erótica. El estado interviene ordinariamente en la conducta sexual a un nivel que no sería tolerado en otras áreas de la vida social.*” (Rubin, 1989:150), quedando incluida la pornografía en dichas legislaciones.

Desde las propias ramas del feminismo también se ha podido observar una proliferación de conductas a favor de la abolición de la prostitución a raíz de los escritos y movimientos que iniciaron ciertas autoras como Catharine MacKinnon o Andrea Dworkin. La primera de ellas, de forma muy demagógica, demoniza el sexo no teniendo en cuenta la agencia de las personas, salvo en opciones como la abstinencia y la represión para hacer frente al poder de los hombres, mostrando de esta forma toda la carga sexofóbica de su discurso, el cual muchas abolicionistas en la actualidad continuarán manteniendo. Ante esas afirmaciones y reivindicaciones abolicionistas surgirá en Estados Unidos en los años 80 el movimiento *pro-sex* el cual abogará por una representación disidente de la sexualidad que permite el empoderamiento de las mujeres y de las marginadas sexuales, como veremos más adelante.

Serán los márgenes del feminismo, lxs abyectxs, lxs bizarrxs (considerando las dos acepciones de este concepto), en definitiva, las personas identificadas con los feminismos e iniciativas *queer* más radicales y transfeministas, las que formulen, retomen, compartan, reproduzcan, infecten y divulguen las creaciones y multiplicidades sexuales que la politización y la revisión crítica de la pornografía originan, es decir, la postpornografía.

4. El postporno y sus satélites

Tim Stüttgen, en su libro *Post/Porn/Politics. Queer_Feminist Perspective on the Politics of Porn Performance and Sex_Work as Culture Production* que publicó tras el evento “Post/Porn/Politics Symposium” celebrado en 2008, define el postporno como algo “*crítico, con un potencial revolucionario dentro del régimen de representación sexual a través de la performatividad excesiva*” (Stüttgen, 2009:10, traducción propia). En contraposición a la perspectiva *mainstream*, expone que las políticas postpornográficas empiezan donde se derriten los dualismos bio-hombre (activo, con poder, sujeto) y bio-mujer (pasiva, sin poder, objeto) y comienza a abrirse un campo de nuevas potencialidades y posibilidades. Afirma que eso sucede en el momento en el que la disponibilidad del sexo comienza a devenir política en potencia: “*todo gesto, sujeto, posición de género, práctica sexual, zona erógena, perspectiva con la cámara, y códigos pueden ser profanados o reapropiados, deconstruidos y queerizados, re-trabajados y con una deconstrucción de género⁴ en las perversiones políticas del mundo postpornográfico; puede ser territorializado y desterritorializado*” (Stüttgen, 2009:10, traducción propia). Podemos afirmar que la postpornografía es política y es feminista desde el momento del parto.

4.1. Antecedentes

Los diferentes feminismos, obviamente, consideraron fundamental, como hemos visto, involucrarse en el estudio, análisis y crítica de las representaciones mediáticas, industriales, culturales, multimedias y públicas de la sexualidad heteronormativa, es decir, de la pornografía. La división en los debates que surgieron fue inminente, como he mencionado, y así nacieron los grupos que representarían a aquellas a favor de otro tipo de pornografía y de la prostitución y las que lucharían por la prohibición de ambas (el movimiento *pro-sex* –con representantes como Ellen Wills (Preciado, 2008:237)– y el movimiento *anti-sex* –representado por Catharine MacKinnon y Andrea Dworkin– respectivamente). Serán aquellas personas pertenecientes al movimiento *pro-sex* quienes inicien un nuevo feminismo que aboga por la toma de poder de las mujeres y las personas que se encuentran en los márgenes, en lugar de luchar por la obtención de la protección, el paternalismo y la infantilización de las personas por parte de las leyes, normas y prohibiciones estatales.

Considerarán que la censura, en relación a la pornografía dominante, no es la mejor respuesta para solucionar los conflictos que crea, sino que es mejor la opción de representar las sexualidades desde otra mirada diferente a la normativa, desmantelando las plataformas políticas sistémicas que imponen, regulan

(4) Tom Stüttgen utiliza la palabra *genderfucked* para referirse a esta idea, la cual no tiene traducción directa en castellano.

y disciplinan, desde la producción artística, activista y preformativa. Siguiendo lo expuesto por Beatriz Preciado, el feminismo posporno, punk y transcultural, que mama de estas iniciativas y movimientos pioneros que erupcionarán simultáneamente en los años 80, se posicionará frente a dicho feminismo estatal.

De este modo, y continuado con la línea de María Llopis, podemos afirmar que el porno *mainstream* “*asume todo lo peor de esta sociedad: sexismo, racismo, homofobia, dictadura del cuerpo, silicona, imposición de un modelo de mujer y de hombre sexual, etc.* [mientras que] *el postporno busca la representación propia y singular*” (Llopis, 2010:109), de ahí la necesidad de las propuestas postpornográficas y sus luchas revolucionarias, así como de los beneficios que aportan para nuestras cotidianidades. Por ello podemos concluir, tras el análisis y la comprobación de la simplicidad de la simbología espermática del porno convencional; de la ridiculización de sexualidades alternativas que realiza; de “*la repetitividad de una mirada del hombre blanco heterosexual que controla el mundo*” (Llopis, 2010:14); del aburrimiento coital que genera; y de la adoración peregrina y discípula del sistema capitalista, que fue necesario llevar a cabo la liberalización de la sexualidad del control biopolítico. También será necesario “*inventar otras formas públicas, compartidas, colectivas y copyleft de sexualidad que superen el estrecho marco de la representación pornográfica dominante y el consumo sexual normalizado*” (Preciado, 2008:184).

4.2. Historia de la postpornografía

En el seno de los debates feministas de los años 80, antes mencionados, surge en los años 90 la postpornografía, de la mano de la feminista pro-sex Annie Sprinkle, la cual ha ejercido a lo largo de su carrera diferentes profesiones, como la de prostituta, actriz porno, performer artística, profesora y productora postporno. Fue la primera en auto-identificarse como activista postporno y es considerada la madre de la postpornografía. El postporno nace en parte de la máxima pronunciado por Annie Sprinkle “si no te gusta el porno que hay, hazlo tú misma”, lo que dio lugar a la filosofía DIY (*do it yourself*) a partir de la cual comienzan la producción de talleres, performances, redes y películas autogestionadas y organizadas por aquellas personas identificadas con dichas perspectivas, desde la agencia, la propia decisión y como sujetos activos. Annie tomó el término del artista y fotógrafo holandés Wink van Kempen, y le pidió si podía reutilizarla para el título de su primer espectáculo en solitario. Lo llamó “*Post- Porn Modernist Show*”, y en él presentaba su autobiografía en el mundo de la pornografía. Se trataba de un tipo de pornografía más experimental, pedagógica, política, humorística, dialógica, feminista y no necesariamente centrada en ser erótica, que tenía el fin de promover la revisión, deconstrucción y crítica de la pornografía sexista. De este modo en 1990 Annie utilizó de nuevo la expresión postpornografía para designar una de sus performances que supuso un hito en la historia del postporno, “*The Public Cervix Announcement*”, en la que

invitaba al público a contemplar el interior de su vagina mediante el uso de un espéculo. Así se inicia una nueva forma de contemplar la pornografía y de producirla, en la que se exploran nuevas formas de placer y experiencias políticas entorno a las sexualidades, que quedan realizadas de otro modo, ya que según Annie “*la respuesta al mal porno no es negar la pornografía, sino hacer buen porno tú misma*” (Llopis, 2010:22).

En el Estado español, podría decirse que la postpornografía llega unos 10 años más tarde, a través de la realización de diversos encuentros que acogieron las propuestas de aquellas personas que se identificaban con la postpornografía⁵, como fue el seminario llamado “*Maratón Postporno*” que organizó Beatriz Preciado en 2003 en el MACBA (Museo de Arte Contemporáneo de Barcelona).

4.3. ¿Qué es la postpornografía?; ¿quién la crea y participa de ella?

A través de la lectura de diversxs autorxs que trabajan el tema de la postpornografía, como Beatriz Preciado, Annie Sprinkle, María Llopis, Diana Pornterrorista, Tim Stüttgen, Marisol Salanova y otros tantos colectivos, redes, dúos, alianzas puntuales, etc, a los que he podido acercarme o conocer, pude comprobar la diversidad de definiciones existentes entorno a ella, las cuales surgen de los debates y reflexiones colectivas que tienen lugar en estos diferentes encuentros postpornográficos que se han sucedido a lo largo del tiempo.

A modo de resumen-conclusión, podemos afirmar que la postpornografía es una lucha política feminista activista que utiliza las representaciones artísticas de las sexualidades molestas y feministas como arma y como protesta, al tiempo que promueve la autoexperimentación, la reflexión y el diálogo entorno a la pedagogía del sexo, la normatividad de los cuerpos y su desgenitalización, y sobre todo el cómo ésta se realiza (sin estereotipos o hiperexagerando los mismos, sin clichés, discriminaciones y normas ridículas y miradas repetitivas del porno), todo ello a través de la crítica a la industrialización y la producción pornográfica dominante y todo lo que ésta conlleva y, por supuesto sin un fin reproductivo. Su último fin no es extenderse en los circuitos lucrativos y su intencionalidad política y la excitación que puede provocar, está por encima de los beneficios económicos que puede generar. Por tanto, su único objetivo no es excitar, sino que trata también de politizar y visibilizar ciertas estigmatizaciones y discriminaciones relacionadas con la raza, la clase social, el género y el sexo binarista, la diversidad funcional y sobre todo, la sexualidad (sexualidades no heteronormativas: lesbianas, maricas, homosexuales, transexuales, sadomasoquistas, exhibicionistas, fetichistas...) a través de los diversos cuerpos prohibidos, politizadazos, prostéticos o preformativos. Así mismo, en la postpornografía, siguiendo lo expuesto por Beatriz Preciado “*los que hasta ahora habían sido*

(5) Fue iniciativa de Beatriz Preciado la gestión de un espacio que reuniera a personas que realizaban postpornografía, lo que no quiere decir que ésta no existiera ya con anterioridad a su proclama, sino que existían ya personas postpornográficas.

el objeto pasivo de la representación pornográfica («mujeres», «actores y actrices porno», «putas», «maricas y bolleras», «perversos», etc.) aparecen ahora como los sujetos de la representación, cuestionando de este modo los códigos (estéticos, políticos, narrativos, etc.) que hacían visibles sus cuerpos y prácticas sexuales, la estabilidad de las formas de hacer sexo y las relaciones de género que estas proponen» (Preciado, 2008:184). Al mismo tiempo, supone una ruptura con lo establecido normativamente al proporcionar otra mirada, ya sea la de la que graba, la de la que produce o la de la que actúa, generando nuevos imaginarios pornográficos.

Me gustaría puntualizar otros tres aspectos del postporno importantes:

- El beneficio económico que tiene la postpornografía difiere enormemente de todo el capital que se obtiene con la pornografía *mainstream*, uno de los negocios más rentables que existen en la actualidad, ya que como mencionaron las personas entrevistadas para este trabajo, el postporno no da de comer; así mismo, los espacios en los que se desarrollarán dichas iniciativas serán, generalmente, públicos (museos, bares, calles, etc) u okupados.
- El postporno, no es porno para mujeres, ellxs son anarquistas del cuerpo, su intención es salirse de este binarismo hombre mujer y de esta homogeneización que crea el asumir que a todas las mujeres les gusta el mismo porno o tienen un mismo gusto sexual.
- El acceso a las nuevas tecnologías que en la actualidad se da en contextos industriales y generalmente urbanos, propició la difusión y creación de la postpornografía y la filosofía DIY. En este sentido el mensaje político supera en importancia a la calidad del “producto”.

Cada una de las personas que crean y participan de la postpornografía elegirán, desarrollarán e inventarán diferentes estéticas y prácticas sexuales (sodomismo, exhibicionismo, *hentai*, *bondage*, autoplacereado, pornoterrorismo, masturbaciones, uso de dildos, todo tipo de juguetes sexuales, prótesis, objetos resexualizados, etc.) en función de sus preferencias artísticas, sexuales, literarias, etc. El postporno no tiene una definición cerrada ni unos requisitos en cuanto a las prácticas, definir algo como postporno esta más en función de cómo se realice, ya que existirá una amplia variedad de materiales en este ámbito, dispares entre ellos.

La lista de personas involucradas en las iniciativas postpornográficas sería interminable y no podríamos abordarla en este trabajo, pero podemos afirmar que éstas serán transformadas, dentro de determinados discursos judeocristianos dominantes sobre sexo, en objetos de la medicina, la legislación y la psiquiatría, al consagrar su vida al placer sexual político y público no adecuado a la norma sexual hegemónica. Lo que no es legítimo según el sistema, se patologiza (sodomismo, homosexualidad, exhibicionismo, lesbianismo, fetichismo, zoofilia, transgenerismo, necrofilia...). Recogiendo los argumentos de Foucault, éste afirmará que *“la mecánica del poder persigue a toda esa disparidad”* (Foucault, 1987:57), no para suprimirla o prohibirla, sino para especificarlas, a través de *“proximidades, exámenes, observaciones insistentes, intercambios de*

discursos, confesiones e interrogatorios” (Foucault, 1987:58), es decir, de “*la medicalización de lo insólito*” (Foucault, 1987:58). Ellxs, lxs insólitxs, transgredirán la norma y se regocijarán de dicha patologización, autocomplaciéndose con su monstruosidad zombie desde los márgenes, que noquea las neuronas disciplinadas. Como dice Foucault el poder de patologizar esta en los discursos sobre el sexo, en el cómo se nombra, se inventa y se construye, porque a raíz de este poder verbal y escrito, del modo en el que usamos el lenguaje y las connotaciones de las palabras, se vigila, se castiga y se aplican medidas médicas. De este modo afirmará que el “*poder y placer no se anulan [...], se persiguen, se encabalgan y reactivan*” (Foucault, 1987:63). Ante esta situación, las personas que apoyan las iniciativas postpornográficas, responderán a dichas persecuciones y acusaciones imperialísticas, multiplicando, visibilizando y politizando, los deseos sexuales, los sexos y las sexualidades, a través de la resignificación de la desviación y el empoderamiento y la satisfacción que ésta produce, cuando se trata de desobedecer de forma herética, a un sistema que nos mutila, nos esclaviza y nos castra. Desmantelan el secretismo eclesiástico entorno al sexo y subvierten los discursos mediáticos y médicos sobre sexo, ya que no encajan ni quieren encajar en los mismos. Traspasan las normas que marcan lo indebido, “*transmaricabolleando*”, para no deberle nada a nadie, lo cual permite luchar desde “*territorio liberalizado*” (J. Torres, 2011:39) y molesto.

Como podemos comprobar, los territorios postpornográficos son complejos, múltiples, fluidos y diversos siendo uno de los principales objetivos comunes de todos los materiales postpornográficos el de provocar. Tratarán de remover las entrañas de aquellas personas que aún no se han planteado otro tipo de discursos disfuncionales, institucionalmente hablando, en torno a las sexualidades; de contagiar una disconformidad; de presentar otras formas de sexualidad; de no distinguir el espacio público del privado, porque en su barrera esta la corrosión de nuestras represiones y la hipocresía de nuestros actos; de reputificar y postpornografiar nuestros saberes para hacerlos más sanos, completos y bailables; de promover el fin de la sexofobia en todos sus sentido.

5. Conclusiones: “Do it yourself and with your friends”

Tras esta breve lectura puedo llegar a una conclusión: la postpornografía es una bomba de desmantelación masiva, cuyas ondas expansivas pueden dilatar hasta la más inverosímil de de las cuestiones que rellenan las jerárquicas agendas de las luchas feministas, razón suficiente para pararnos a pensar sobre ella. No deja indiferente a nadie. No obstante, el hecho de practicar sexo en público de la manera en la que hemos descrito en apartados anteriores conlleva una serie de aspectos y consecuencias que pueden pasar desapercibidos en primera instancia, o que con su simple lectura, no quedan lo suficientemente claros. En mi opinión, la postpornografía pervierte infinitas normas que sustentan el poder a través de la rebeldía de sus cuerpos, de sus acciones y de sus formas, cuestión muy interesante para los feminismos.

5.1. De la dominación familiar al “que bien me lo paso con mis amigas”

Uno de los aspectos más interesantes de la misma, es la forma en la que se establecen las relaciones entre las personas que participan de la postpornografía, ya que se alejan en gran medida de lo propuesto por el Estado y las instituciones. Una de las principales formas de control de la sexualidad a través de la normatividad del Estado, entre muchas otras, es la organización de la sociedad en familias. El tipo de relaciones interpersonales que promueve la familia se acercan en numerosas ocasiones a las organizaciones esclavistas, dependientes, dirigidas a la reproducción y al matrimonio heterosexual⁶, así como a una obsesión binarista en términos de género y sexo. La familia podría definirse como la forma institucionalizada que regula los cuidados, las dependencias y los sentimientos y en ella la sexualidad se transmite y se trabaja de una manera muy regulada y normativa. En palabras de Beatriz Preciado, la mayoría de las personas relacionadas con la postpornografía abogarán por “*la abolición de la familia nuclear como célula de producción, de reproducción y de consumo*” (Preciado, 2002:35), y reclamarán una guillotina humanitaria que acabe con la asfixia que a algunas personas les provoca este régimen sexo-político.

En la postpornografía, como podemos comprobar a través de estas reflexiones y en la práctica, se establecen lo que Foucault denominaría una serie de dispositivos de alianza alternativos al sistema de matrimonio (con sus reglas y prohibiciones) y desarrollo de parentesco (Foucault, 1987:129-130), donde se edifican dispositivos de sexualidad subversivos y diferentes. La amistad, entendida como una forma de organización colectiva basada en vínculos de afinidad y sexo-afectivos, se erigiría como una forma de lucha política ante las normas estatales y sociales impositivas, la cual está muy presente en las prácticas postpornográficas.

Es una determinada forma de amistad por la que abogo, la que molesta al poder, para hacerla extensible a las personas que desean trabajarla y tomarla. Abogo por una diversidad de formas de amistad que sean maleables, subversivas, que supongan un *spanking* en toda su moralidad, que desordenen los mandatos culturales. Se trata de un tipo de relaciones en las que los sentimientos y las sexualidades no quedan institucionalizados como ocurre en el caso de la familia o los partidos políticos. Son formas de organización alternativas, de convivencia o de colaboraciones constantes, nomádicas y fluidas, no basadas en la reproducción y en la producción, en la que se aprenden y redefinen los vínculos consensuadamente, contando con la ventaja de no estar completamente mediatizadas por las tradiciones patriarcales e institucionales⁷. Las relaciones creadas

(6) Cuando me refiero únicamente al matrimonio heterosexual, lo hago conscientemente, ya que lo que se promueve con los matrimonios homosexuales tiende a ser una copia de los primeros.

(7) Soy consciente de que en toda relación humana existen conflictos y crisis, no quiero idealizar un determinado tipo de amistad, simplemente proponer la necesidad de realizar un trabajo y un esfuerzo en modificar nuestra forma de relacionarnos.

en algunos ambientes postpornográficos, como manifiesta Itziar Ziga en una de las entrevistas realizadas para este trabajo, quedan caracterizadas por “*ser comunidades de resistencia, gozo, cuidado y solidaridad en las que se configuran redes de apoyo y no se exclusivizan, ni se poseen corporalmente a sus miembros, o se trabaja para no hacerlo*” (Ziga, 2012:5), ya que no todo queda idealizado y requiere un esfuerzo, al tiempo que se visibilizan sus “*sexualidades periféricas empoderadas*” (Ziga, 2012:3). De esta manera, al no plantear la amistad como un vínculo secundario y al no estar ésta tan instrumentalizada, se potencia la capacidad de las relaciones afectivas aquí descritas, para desmontar la organización capitalista basada en familias nucleares patriarcales que vulnerabilizan a muchas personas.

La amistad, los vínculos sexo-afectivos, los amores⁸, las afinidades, que son grandes potenciadores del activismo y las guerrillas, pasan desapercibidas muchas veces en las luchas sociales y en las regulaciones estatales. Del mismo modo también podemos aprovecharnos de este menosprecio, para contar con más márgenes de autogestión en nuestras revoluciones, sin infiltraciones normativas ni tradicionalistas.

5.2. “Si no se puede bailar, no es mi revolución”⁹: aportaciones de la postpornografía a las luchas políticas feministas

Y nos podemos preguntar, ¿cómo queremos que sean nuestras revoluciones desde la postpornografía? Bajo mi punto de vista y basándome en lo vivido, explorado y creado desde los comportamientos postpornográficos, será una lucha basada en micropolíticas afines, en la revolución de las pequeñas acciones, desde el cuerpo liberado y en unión con otras “*multitudes*”, siguiendo a Preciado, con otros cuerpos afines basados en las identidades estratégicas. No se trata de algo nuevo lo que planteo, sino de barajar de manera colectiva las posibilidades. Siguiendo con lo propuesto por Diana J. Torres, comparto con ella, en relación a la lucha contra las grandes estructuras, como el Estado, que “*si [tomáramos] conciencia de [que] aquello contra lo que luchamos bien podría estar alojado, cual parásito, dentro de nuestros cuerpos, se [conseguirían] más cosas o por lo menos se [conseguiría] luchar desde territorio liberado*” (J. Torres, 2011:39). En este sentido trabajar nuestras sexualidades y la forma en las que nos organizamos, sin renunciar a nuestros propios deseos, sin servir al enemigo, sin depender de él, puede convertirse en algo tan amenazador, vengativo y monstruoso para el poder, que nos permitirá liberarnos de muchos yugos o por

(8) El tema del amor, el nuevo sexo al que se refieren algunas autoras, se está convirtiendo el foco de nuevos debates, en los que autoras como M^a Luz Esteban, Anna G. Jónasdóttir y Annie Sprinkle junto a Beth Stephens, se están adentrando.

(9) Célebre frase pronunciada por la feminista anarquista Emma Goldman, referente en muchas luchas feministas del pasado y actuales.

lo menos molestar. En relación a la venganza me gustaría compartir una frase muy poderosa y con mucha fuerza, que expresa Diana J. Torres y que dice así:

“Tenemos el poder de convertirnos en un mal sueño para quienes detestan nuestra existencia, de vengar a todas las mujeres que nunca tuvieron un orgasmo, a las que ardieron en hogueras por tenerlos por todo lo alto, a todos los hombres que murieron sin descubrir sus próstatas, a nuestros padres y madres, a nuestros abuelos, a todos los que follaron sin poder disfrutarlo plenamente y que sacrificaron sus sexualidades en pro de las convenciones de la reproducción para que ahora podamos estar aquí” (J. Torres, 2011:147).

Todo esto es algo que he aprendido a lo largo de los años y también a través de la postpornografía, de ahí que quiera compartirla con ustedes, y de ahí que considere que trabajarse la propia sexualidad utilizando como herramienta la postpornografía a través de un grupo de afinidad afectiva, sea un modo enriquecedor y fabuloso, no el único, de hacerlo. Como reflexioné junto a María Llopis en la entrevista realizada para el presente trabajo, postpornografiar nuestra sexualidad se presenta para mí, como un ejercicio feminista para trabajar y auto-experimentar con nuestras sexualidades, liberalizador y contagioso, con unos beneficios emocionales y personales muy satisfactorios.

Desde mi punto de vista, el hedonismo subversivo, feminista, amistoso, profanador, blasfemo, postpornográfico y guerrillero, como seres caducos que somos, se presenta como una de las mejores opciones en estos momentos, y si puedes compartirlo con las personas con a las que estés unidas a través de un vínculo sexo-afectivo o amistoso, mejor que mejor ¿no? *Do it your self* (sin dependencia de las estructuras macro) *and with your friends* (bailando).

Bibliografía

- Butler, Judith 2007. *Género en disputa. El feminismo y la subversión de la identidad*. Barcelona: Paidós.
- Despentes, Virginie 2009. *Teoría King Kong*. Barcelona: Melusina. Espejo, B. (2009). *Manifiesto Puta*. Barcelona: Bellaterra.
- Esteban, Mari Luz 2004. *Antropología del cuerpo*. Madrid: Anthropos.
- Fausto-Sterling, Anne 2006. *Cuerpos sexuados. La política y la construcción de la sexualidad*. Madrid: Melusina.
- Figari, Carlos Eduardo 2008. “Placeres a la carta: consumo de pornografía y construcción de géneros”. *La ventana*, Núm. 27.
- Foucault, Michel 1987. *Historia de la sexualidad: La voluntad del saber*. Madrid: Siglo XXI.
- Gregorio Gil, Carmen 2006. “Contribuciones feministas a problemas epistemológicos de la disciplina antropológica: Representación y relaciones de poder”. *AIBR. Revista de Antropología Iberoamericana*, 1 (1): 22-39.
- J. Torres, Diana 2011. *Pornoterrorismo*. Tafalla: Txalaparta.
- Llopis, María 2010. *El postporno era eso*. Barcelona: Melusina.
- Lonzi, Carla 2004. *Escupamos sobre Hegel*. México: Escritos de Rivolta Femminile.

- Lust, Erika 2008. *Porno para mujeres. Una guía femenina para entender y aprender a disfrutar del cine X*. Barcelona: Melusina.
- Mackinnon, Catharine 1995. "Sexuality, Pornography, and Method: Pleasure Under Patriarchy". En *Feminism and Philosophy. Essential Readings in Theory, Reinterpretation, and Application*. Ed. Nancy Tuana and Rosemarie Tong, Boulder: Westview Press, pp. 134-152.
- Preciado, Beatriz 2002. *Manifiesto contra-sexual: prácticas subversivas de identidad sexual*. Madrid: Pensamiento, Opera Prima.
- Preciado, Beatriz 2003. "Multitudes. Multitudes queer. Notas para una política de los «anormales»". Paris: *Revista Multitudes*, N° 12. En <http://multitudes.samizdat.net/Multitudes-queer,1465>. Consultado en 1 de julio de 2012.
- Preciado, Beatriz 2008. *Testo Yonqui*. Madrid: Espasa.
- Preciado, Beatriz 2009. "The Architecture of Porn: Museum Walls, Urban Detritus and Stag Rooms for porn-prosthetic Eyes". En Stüttgen, Tim *Post/Porn/Politics. Queer_Feminist Perspective on the Politics of Porn Performance and Sex_Work as Culture Production*. Berlín: Ed. B_Books.
- Preciado, Beatriz 2010. *Pornotopía: Arquitectura y sexualidad en «Playboy» durante la guerra fría*. Barcelona: Anagrama.
- Rubin, Gayle 1984. "The Traffic in Women: Notes on the "Political Economy" of Sex". En *Toward an Anthropology of Women*. Monthly Review Press, pp. 157-210.
- Rubin, Gayle 1989. "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad". En Vance, Carol. Comp. *Placer y Peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Revolución, pp. 113-190.
- Salanova, Marisol 2012. *Postpornografía*. Murcia: Pictografía.
- Stüttgen, Tim 2009. *Post/Porn/Politics. Queer_Feminist on the Politics of Porn Performances and Sex_Work as Culture Production*. Berlin: B_Books.
- Vidarte, Paco 2010. *Ética marica. Proclamas libertarias para una militancia LGTBQ*. Barcelona-Madrid: Egales.
- Wittig, Monique 2006. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Madrid: Egales.
- Ziga, Itziar 2009. *Devenir Perra*. Barcelona: Melusina.
- Ziga, Itziar 2009. *Un zulo propio*. Barcelona: Melusina.
- Ziga, Itziar 2011. *Sexual Herria*. Tafalla: Txalaparta.

Fuentes primarias:

- J.Torres, Diana. (10 de junio de 2012). Entrevista grabada. Granada. Registro: Helena Flores Navarro.
- Llopis, María. (26 de julio de 2012). Entrevista grabada. Zaragoza-Londres. Registro: Helena Flores Navarro.
- Ziga, Itziar. (27 de marzo de 2012). Entrevista grabada. Pamplona. Registro: Helena Flores Navarro.

VISIBILIZANDO LAS INVISIBILIDADES O CÓMO DARLE LA VUELTA A LA TORTILLA

Gisela Pérez Santana

Grupo de investigación OTRAS. Perspectivas Feministas en
Investigación Social. Instituto de Estudios de la Mujer.
Universidad de Granada
[giselps@correo.ugr.es]

1. Introducción¹

El presente trabajo reflexiona sobre la(s) Visibilidad(es) Lésbica(s), evidenciando la necesidad de las mismas ante una categoría *homosexual* o *gay* que continúa siendo el concepto que difumina una población con realidades tremendamente diversas y complejas, en donde las lesbianas, al romper con la perpetuación de un único modelo de mujer como “madre-heterosexual-femenina”, han permaneciendo sometidas a un obligado silenciamiento e invisibilidad.

La Visibilidad de las Identidades Lésbicas, entendidas como práctica de resistencia política, con la intencionalidad de remarcar lo personal-sexual como político en cuanto a las vidas y prácticas homoeróticas entre mujeres, se planteará en esta ocasión analizando los procesos de visibilización de diferentes autorepresentaciones de mujeres lesbianas. Por un lado, revisando las propuestas generadas desde una parte del activismo en el contexto español, y por otro, abarcando las prácticas de resistencia generadas a partir de la Red, entendida ésta como espacio interconectado de sociabilidades, donde se está creando formas de auto-representación desde las *comunidades nativas online* (Del Fresno, 2011:46), como es el caso de los grupos surgidos en la red social Facebook.

Este análisis pretende reflexionar sobre las prácticas de la cibercultura lésbica, cuestionando si estos espacios online están promoviendo una mayor participación y posibilidades de representación por parte de mujeres lesbianas, y cuáles son los modelos de representación que están generando.

(1) Este texto se enmarca en el trabajo realizado desde el Proyecto de Investigación “Etnografiando Prácticas de Resistencia. Escenarios, eventos y narrativas en la construcción de ciudadanía” (FEM2009-10982) aprobada en el Maco del Plan Nacional I+D+I (2009-2012) del Ministerio de Ciencia y Tecnología, dirigido por la Doctora Carmen Gregorio Gil.

2. Límites perceptibles de las identidades lésbicas

“Por supuesto los silencios no son inocentes, ya que encubren conflictos que no se desea hacer explícitos...”. Irene Meler, 1998.

Casi tres década hace que la lesbiana-feminista afroamericana Cherly Clarke afirmó que “no importa como una mujer viva su lesbianismo (en el armario, en la política, en la cama...), ya que ella se ha revelado contra su prostitución al amo esclavista, ha descolonizado su cuerpo, ha rechazado la vida de servidumbre que está implícita en las relaciones heterosexistas/heterosexuales y ha aceptado el potencial de mutualidad en una relación lésbica (1981:99). Ciertamente, y tal y como ella titulaba este ensayo, parto de que “El lesbianismo en un acto de resistencia”, puesto que su poder cuestionador rompe con la persistencia del deseo falocéntrico único y dominante, a la par que con la normatividad de la identidad generizada “Mujer”. Por ello, como resaltó Adrienne Rich (1997:328) “junto a la persecución, nos hemos encontrado con el absoluto y sofocante silencio, con la negación y el intento de borrarlos de la historia de la cultura en su totalidad”.

En este marco radica mi hipótesis sobre la importancia y necesidades de Visibilización, que planteo en el presente artículo con miras a la reflexión y futuros debates, haciendo un recorrido a través del por qué y de qué forma se están generando las visibilidades como estrategias de resistencia al orden de la hetero-realidad. Una visibilidad que esbozo como necesaria siguiendo la lectura de reivindicación desde los movimiento LGTTBI y lesbiano-feminista, y que subyacen a su vez a niveles micro, entre las diferentes prácticas culturales que devienen reinventándose en nuestros contextos actuales, siendo en gran medida favorecidas por el mundo online interconectado y las subculturas que en el mismo se desarrollan.

El objetivo de éstas prácticas Visibles, que se están produciendo no siempre de forma consciente respecto a su potencial transformador, se encaminan a reclamar ciudadanía en los contextos cotidianos a partir de hacerse agentes presentes en la diversidad de esferas públicas que habitamos, apropiándonos e inventando los espacios que nos han sido negados, y que como afirma Socorro Pérez-Rincón (2009:164), nos han relegado a “una participación intermitente de las mujeres en el espacio público, que encubren las construcciones efímeras que ellas auto-organizan y las huellas poco visibles que proyectan en éstos”.

Los debates de ciudadanía están intrínsecamente vinculados a la(s) esfera(s) públicas (Plummer, Ken 2003:33), pero en este sentido, además del binomio tradicional público/privado en el que hemos aprendido a socializarnos, nos plantea que “es posible que muchos tipos de ciudadano estén en proceso de gestación entre ellos el cyberciudadano, la nueva ciudadanía reproductora, nuevas formas de ciudadanía familiar, etc.” (íbid, 32). Por tanto se plantea la ciberciudadanía y el ciberespacio como esferas públicas en las que se manifiestan

las ciudadanías íntima y sexual, e intenta con ello la difícil tarea de esquivar los mecanismos de reproducción del sistema de realidades fragmentadas fuertemente marcado en nuestra sociedad.

Cuestionar la *visibilización* de identidades y prácticas sexuales disidentes, es entrar en un terreno pantanoso no exento de controversias, porque en esta tarea jugamos a sortear esencialismos identitarios, representaciones auto-impuestas y decisiones personal-políticas de nuestra intimidad, que para muchas se han convertido la mayor parte de las ocasiones, en secretos a voces que han sido resguardados en los cajones dicotómicos de los armarios que anquilosan nuestras vidas, y todas aquellas libertades que aparentemente disfrutamos.

El primer paso ante los procesos de visibilización, es lo que se conoce como “Salir del Closet o Salir del Armario” para contextos de habla hispana, o “Outing” en comunidades anglosajones. Un camino que puede ser de ida y vuelta según momentos de la vida, puesto que en ocasiones las propias decisiones de visibilidad necesitan procesos de pacto y diálogo con aquellas personas con las que se comparte la vida íntima. En palabras de Eve Kosofsky (1998:92), “el armario no solamente es una característica de las vidas de las personas gays, sino que para muchas de ellas todavía es la característica fundamental de su vida social, puesto que han impedido la existencia visible de identidades y modelos diferentes de relación de parejas, y la identificación e interiorización positiva de las mismas”.

Esta declaración pública de la homosexualidad en el entorno cotidiano, es un tema comúnmente mencionado, que genera profundos debates y habitualmente incompreensión, a la par entre la comunidad de personas que se nombran como homosexuales y quienes están exentos de este rito de paso desde la heterosexualidad. Hay quienes lo valoran considerándolo un acto de valentía, puesto que dependiendo del contexto local-familiar puede conllevar entrar a formar parte de población en riesgo tanto físico como emocional. Pero a su vez, quienes defiende que no es necesario, ya sea porque han vivido su “auto-reconocimiento” no normativo con plena normalidad, porque lo colocan equitativamente a la heterosexualidad y no reconocen la homofobia institucionalizada de nuestras sociedades, o por los propios miedos al rechazo, la exclusión y la contrariedad en el entorno cercano derivada de la ruptura del modelo de mujer-esposa-madre. Reticencias y resistencias que la propia subcultura lésbica reconoce, y en ocasiones muestra de forma burlesca, como se puede apreciar en el segundo número del cómic lésbico virtual, *Lesbilais, tortilla periférica*.

Entran en juego aquí otros dos mecanismos de control y neutralización de la diversidad. Por un lado, el auto-nombrarse como diferentes adoptando una etiqueta de *lesbiana*, que aun entendida como “sujeto multiforme y poliédrico” (Platero, 2008:20), conlleva gran carga estigmatizadora y una mitificada posición identitaria inamovible. En definitiva, “una marca identitaria que posiciona a las mujeres en el mundo y ante los otros, desde la cual definen tanto su autopercepción como sus relaciones con las y los demás” (Alfarache, 2003:242). Y por otro

lado, la consideración de *asunto privado* sobre la vida y deseos afectivo-sexuales de las mujeres fruto de la dominación patriarcal heterosexista. Una privacidad que perpetúa la auto-negación, el no reconocimiento y respeto social, y la obligación de mentir o inventar su vida privada, soportando con ello una enorme carga emocional al mantener una doble vida cara a sus familiares y conocidos.



Mamás de lesbianas: la autoengañada.

por muchas lesbianas. Hablamos por tanto de un rechazo a hacerse visible que se perpetúa incluso en parte de la población que se considera activista, camuflándolo en la controversia de los deseos y las intimidades.

“La gente heterosexual habla sin problemas de lo que hace con su pareja durante el fin de semana, pero si lo hace un gay es acusado de ir propagando a los cuatro vientos su intimidad o de estar haciendo apología de la homosexualidad. Mucha gente acepta a gays y lesbianas mientras estén calladitos y sean discretos”. Con estas palabras evidenciaba Jennifer Quiles (2002:54) esta autoafirmación, que aunque termine siendo liberadora, es un proceso en tránsito que difícilmente aborda todas las esferas de nuestra vida, y en el que inciden las inseguridades sujetas a los diferentes mecanismos represivos que han actuado sobre la población homosexual; y que dicha autora resume en: la conspiración del silencio, para construir la no existencia homosexual; la negación de la cultura que elimina toda referencia positiva en las relaciones homosexuales; el miedo a la visibilidad; y el simbolismo negativo, debido a las normas de conducta normativizada que impone la sociedad.

3. Pasos hacia la visibilidad desde el activismo de la FELGTB

“Sin visibilidad no hay libertad, no hay vida, no hay futuro”, éstas fueron las palabras de la activista Carmen Hernández cuando coordinaba el Área de Políticas Lésbicas de la Federación Estatal de Asociaciones LGTB² en 2008, año en

(2) La FELGTB está compuesta actualmente por 52 entidades federadas a lo largo de la geografía Española. Fundación Triángulo y la Confederación Española COLEGAS de Asociaciones de Lesbianas, Gays, Bisexuales y Transexuales, son otras entidades sin

Esto se traduce en pequeños gestos y hechos diarios de los que en la mayoría de los casos no somos conscientes o les restamos importancia, pero son fruto de esos silenciamientos prolongados que atraviesan nuestras vidas. Al igual que en el caso cómico anteriormente expuesto, quisiera hacer uso nuevamente de una viñeta (Olga y Eva Berrios, 2008) para ejemplificar una de estas situaciones comúnmente vivida

el que entró a formar parte de la Agenda del Movimiento LGTB español la Visibilidad Lésbica como bandera prioritaria, y primer año en que se reivindicó el 26 de abril como *Día de la Visibilidad Lésbica*, pretendiendo con ello evidenciar el discurso androcéntrico instaurado y reproducido en el propio movimiento LGTB, y defendiendo que “la igualdad entre gays y lesbianas tiene que pasar por la incorporación de ambas realidades al discurso común, siendo imprescindible para diseñar estrategias que combatan la desigualdad”³.

El reto planteado era animar a las lesbianas a “ser visibles en todos los momentos de la vida”, como paso necesario “para la plena ciudadanía”, entendiendo que “no se puede ser libre en la sombra.... porque la invisibilidad equivale a maltrato e injusticia, impide una vida plena, aun teniendo un marco legislativo que ampare nuestras uniones con otras mujeres”. Esta reivindicación del activismo institucionalizado y su máxima “Hazte Visible” ponía sobre la mesa el silencio y olvido que mantiene a las lesbianas en la frontera de la doble invisibilidad entre el Movimiento Feministas y el LGTB⁴, unido a la necesidad de concienciación y de evidenciar las huellas borradas del placer erótico no falocéntrico, para desterrar el silenciamiento de los deseos y vidas lesbianas.

Así se gestan iniciativas como *V de visibles*, un programa de acciones en los espacios urbanos –performance, campañas informativas, cartas a políticos, exposiciones fotográficas, etc.- que desde 2008 se organizan desde en las diferentes asociaciones federadas de la FELGTB. Una militancia lésbica que traspasa las fronteras tecnológicas para convertirse a su vez en ciberactivismo a través del proyecto *bollosferatv.com*⁵ surgido en 2007 y su campaña *Mujeres Visibles* –un espacio online dónde enviar videos relatando la historia personal de visibilidad–, y de diferentes videos editados por las asociaciones que posteriormente se cuelgan en el canal de *youtube*. Con todo ello no sólo se ocupa las esferas públicas, sino que “la propia representación adquiere un carácter positivo al tomar el control de los significados producidos, en lugar de permitirse permanecer invisibles y ser representados por otros” (Ceballos, Palma y Toda Iglesias, 2010:12), cómo ha venido ocurriendo de manos de medios de comunicación, publicidad, etc. desde que “lo gay”, y en menor medida “lo lésbico” fuese apropiado por el mercado como un producto rentable.

ánimo de lucro que trabajan en el territorio español, pero no forman parte del presente análisis de prácticas visibles desde el activismo.

- (3) Parte de las conclusiones aprobadas en el 2º Congreso de la FELGTB (<http://www.felgt.org/temas/politicas-lesbicas>)
- (4) Beatriz Gimeno, en su trabajo “La marginación de las lesbianas en los grupos gays y en el Movimiento Feminista” (1999) aborda este tema haciendo un recorrido histórico activista del estado español desde los años 70. En <http://beatrizgimeno.es/1999/08/14/la-marginacion-de-las-lesbianas-en-los-grupos-gays-y-en-el-mov-feminista/>.
- (5) Un proyecto de www.bollosferablog.com.

4. Desenmascarando los armarios virtuales

Hasta ahora, hemos hablado de la problematización y propuestas de acción en la esfera pública planteados a nivel colectivo desde grupos organizados, pero considero significativo entroncar éste análisis con la *vida en las pantallas*, de la que cada vez somos más partícipes. Pues coincidiendo plenamente con las palabras de Miguel del Fresno,

Las ciencias sociales no pueden considerar el contexto social online como algo ajeno a su objetivo y praxis, porque las personas ya le están otorgando sentido tanto en su uso cotidiano, adaptando Internet con normalidad a sus vidas, por medio de su comportamiento social en el ciberespacio y la creación de representaciones culturales. Es por ello, que investigar las comunidades, ciberculturas, comportamientos y relaciones online de personas y grupos, abre nuevas posibilidades teóricas y prácticas para ampliar el ámbito de conocimiento en el ámbito social dentro de un nuevo estar *allí* (2011:45).

En los últimos años mi interés se ha centrado en estos ya no nuevos, pero si en constante cambio, espacios de sociabilidad y cibercultura lésbica, advirtiendo que los diferentes espacios sociales construidos en la Red se están gestando como lugares de enunciación y visibilización. Por supuesto, las prácticas socioculturales y vivencias generadas en la Red son tan diversamente variadas como el mundo offline, pues “Internet es una metáfora del mundo y tiene los mismos reversos que éste” (Sáez, Javier).

Hasta hace un poco más de diez años eran los chats o foros quienes dominaban estas “nuevas sociabilidades”, territorios de textualidad donde el anonimato jugaba a favor de quienes se sitúan tras su propio disfraz identitario, máscaras que como define Diego Levis (2005:129) “no están en la Red, la creamos y las llevamos nosotros”. Un anonimato que permitía huir de la clasificación, del juicio, de los interdictos morales, ya que todos estos condicionantes son anulados en el proceso de comunicación digital dentro de la condición de la cibercultura (Sánchez Martínez, 2011:43), y por tanto suponía y supone, una liberación para quienes “no pueden/no quieren” hacerse visibles o quienes se encuentran en el proceso de búsqueda y aceptación de identidades cambiantes y no normativas.

En este sentido, los encuentros que produce la Red en sus mundos online habitados podrían estar reproduciendo “armarios virtuales”, y de ser así, como argumentó Sáez, “en la medida en que los gays y las lesbianas desaparezcan del mapa y se queden a vivir en el ciberarmario, intercambiando mensajes y ligando *en privado*, su contexto virtual conllevaría consecuencias reales puesto que el heterorden social se mantendrá inalterado y reforzado”. Pero me atrevería a plantear que, aunque pueda ser similar la vivencia de muchas lesbianas, considero firmemente la hipótesis que no está siendo este el devenir de la cibersexualidad, y contrariamente a algunas predicciones, nos estemos corporeizando y exponiendo en la Red.

Esta reflexión parte la Observación Participante que he estado realizando en los últimos meses en 5 grupos de Facebook, todos ellos expresamente nombrados “de y para lesbianas”⁶, y que se construyen diariamente como espacios de libre expresión (aunque las administradoras de los perfiles o foros adviertan de algunas normas de funcionamiento) donde se comparten desde información sobre cultura, ocio lésbico y noticias LGTB, a experiencias personales, estados de ánimo y deseos, además de la posibilidad de contactar e interactuar con otras lesbianas. Esta cibercultura lésbica producida en la Red está haciendo evidente una necesidad constante de visibilidad, que sobreviene de diferentes formas:

Por un lado en relación a la auto-representación y visibilización a través de la que muchas mujeres lesbianas se exponen en la Red. Éste es el caso de las fotos de perfil de Facebook, donde el anonimato queda extinto, ya que las internautas cuelgan fotos personales –o las que cuelgan en el muro de los propios grupos para pedir valoración del resto de integrantes y/o aceptación de amistades–, en muchos casos acompañadas por su pareja, o utilizan fotos de algún ídolo lésbico, ya sean famosas reconocidas abiertamente como lesbianas o mujeres que han protagonizado alguna serie o película lésbica.

No pretendo detenerme en el debate sobre la veracidad de las fotos o en la posibilidad de que muchas de estas mujeres tengan varios perfiles en la Red Social, y tampoco en la representatividad de las mismas, puesto que considero que no es posible generalizar cuando hablamos de un contexto de interactividad globalizada en el que los cambios se producen a mayor velocidad que en la vida offline. Lo que considero de interés es, que al contrario de la escasez, según contextos, de visibilidad, y a pesar de las posibilidades de anonimato instauradas en estos ciberterritorios habitados, muchas mujeres optan por “estar en la Red” físicamente. Aparte de la diversidad de imágenes personales a las que hemos referido anteriormente, cada día se difunden muchas otras fotografías erótico-sexuales entre mujeres. Siendo la mayoría de éstas rápidamente compartidas, comentadas o etiquetadas con “me gusta” a través de las herramientas de la Red Social Facebook.

Entiendo que éste hecho es un reflejo de la búsqueda constante de referentes, tanto de cara a la autoafirmación de las identidades lesbianas, como a descubrir “¿qué se hace entre mujeres?”, una pregunta que aunque pueda parecer de respuesta obvia, es bastante común entre mujeres que se plantean la posibilidad de tener un encuentro sexual con otra mujer. Esta necesidad de representaciones y referentes se evidencia igualmente cada vez que surge un nuevo personaje lésbico en un grupo musical, serie de televisión, o propiamente series o pelí-

(6) Estos grupos de Facebook tienen una participación constante y fluida, y un elevado número de usuarias (a 26/06/2012 un total de 2582 miembras en *Mas Que Lesbianas*, 4440 usuarias en *Lesbianas en Movimiento* –tenía 1.477 miembras a 20/02/2012–; en *Lesbianas del Mundo*, 5060; en *Sé tu misma* 971 internautas; y en *Mujeres Lesbianas y Orgullosas*, 3578 miembras).

culas etiquetadas como lésbicas, que alcanzan sin dificultad amplia difusión y seguimiento en la Red de una parte del colectivo de cibernautas lesbianas.

Cabría citar aquí gran número de ejemplos, pero entre ellos subrayaría el caso de las protagonistas de *L World* ⁷ y la marejada de seguidoras que consiguieron a nivel internacional tanto durante los años de emisión de la serie como los posteriores, o revisando el contexto de teleseries españolas, Esther y Maca⁸. Anterior a estos ejemplos y destacable por el gran número de foros/fans que se crearon alrededor de su personaje en las últimas décadas –además de aparecer recurrentemente en conversaciones como primer referente lésbico, tanto dentro como fuera de las pantallas, en las historias vividas por varias generaciones de mujeres lesbianas que he conocido en mi propia trayectoria–, *Xena, la princesa guerrera*. Cuyo personaje me atrevería a afirmar, que de no haber traspasado la vida y obra de Safo los silenciamientos y hostigamientos históricos, puede que en vez de lesbianas, se hubiese adoptado desde la subcultura el apelativo de *Xenianas*.

En relación a estas otras formas de visibilidad, aunque muchas lesbianas autonombradas o en proceso de tomar conciencia de sí misma, se alegren de tener referentes televisivos, Schulman (2010:92) nos recuerda que,

El tener un personaje gay en un libro, una obra de teatro, película o serie, codifica falsamente esa obra como “progresista” e incluso le hace a menudo merecedora de un premio de alguna asociación. Pero si nos enfrentamos al contenido y al significado de dicha representación, muchas veces resultan retrógradas, ya que raramente muestran seres complejos y que sufren homofobia, aspectos que obligarían a que se reconociera la crueldad heterosexual como parte constante y diaria de la vida.

Pero nuestra cultura androcéntrica no había dejado espacios de representación a las Mujeres, ya que ha ninguneado nuestras experiencias, voces e imágenes positivas y diversas, por lo que la sexualidad femenina y más concretamente el lesbianismo, había quedado prácticamente ausente incluso del léxico, debido a que el lenguaje nombra la realidad mientras éstas no se mantengan difuminadas. Tener “una identidad social requiere corporizarla en acciones, poner el cuerpo” (Lambek, 2011:116), y por ello es precisamente a través de los

(7) Serie Estadounidense que se emitió de 2004 a 2009 en seis temporadas, y que trataba la vida, aventuras y desventuras de un grupo de amigas lesbiana. A pesar de mostrar clichés y vidas de alto standing consiguió alta valoración al ser la 1º serie catalogada propiamente como Lésbica.

(8) Personajes de Hospital Central que forman la primera pareja lesbianas caracterizadas en una teleserie española con trayectoria narrativa propia, que además de mostrar las vicisitudes que conllevan las relaciones laborales y de pareja, se casan y viven una doble maternidad. Ambas actrices llegan a ser la cara visible del Festival Internacional de CineGay y LesMadrid en 2007, y recibir diferentes premios por su contribución a la visibilización de las lesbianas, hecho que posteriormente dan relevo las actrices de “Amar en tiempos Revueltos” –basada en la España de los años 40 y 50– que también recibieron el premio LesGai de Televisión en 2012 por la relación lésbica que ambas interpretan en la serie.

gestos y prácticas cotidianas con las que nuestros cuerpos producen representaciones visibles, convirtiéndose en acción-transformación social, y fomentando nuestra capacidad de agencia, así como de resistencia al heterorden.

5. Reflexiones para continuar volteando perspectivas

Vivimos tiempos peculiares disfrutando de “libertades” y derechos nunca antes imaginados, en las que el discurso políticamente correcto desde nuestra posición geográfica-cultural nos impregna, proyectando una imagen edulcorada que enmascaran las contradicciones y vetas de los sistemas de dominación. Es necesario por ello, problematizar y deconstruir las ficciones de la realidad para evidenciar los discursos universalistas, homogéneos y masculinizados que la sostiene. En este contexto como hemos visto, se están generando prácticas de resistencia ante la invisibilidad y silenciamiento lésbico, desde el poder de creación de *representaciones de la diversidad* y apoderándose de espacios en lo público, como espacios identitarios compartidos, aún cuando el patriarcado heterosexista (y el patriarcado homosexual) dificultan la articulación de discursos políticos de forma visible y cuestionadora.

Pero ¿cuáles son los discursos sexo-genéricos que están en continua negociación a través de la producción de estas representaciones?, y ¿cómo las prácticas y construcciones identitarias están articulándose y entendiéndose entre la subcultura lésbica? No podemos obviar, que a la hora de nombrar(nos) y representar(nos) partimos de nuestras propias negociaciones, más aún si referenciamos a un sujeto colectivo cuya imposibilidad de definir es manifiesta. Aún así, la identidad lesbiana es y seguirá siendo transgresora en relación al modelo hegemónico heteronormativo cissexual, y aunque como cualquier otra no la podamos definir de forma monolítica, sí es posible como nos recuerda Lourdes Méndez (2010:175) “producir representaciones que den cuenta de la complejidad de las identidades de un sujeto histórico colectivo heterogéneo”.

En este aspecto, a pesar de las diferencias entre ambas formas de representación visible, online-offline, colectiva-individual, considero que hay ciertos nexos comunes, ya que la mayoría de las representaciones tanto generadas desde el activismo asociativo, como las construidas a nivel individual, compartidas y difundidas desde la cibercultura, visibilizan un modelo bastante homogéneo de lesbiana. Por un lado, la mayor parte de las imágenes visibilizadas se encuentran dentro de un mismo rango de edad, que de ponerle una etiqueta diríamos que son “lesbianas jóvenes”, y por otro, el hecho de que difícilmente se visibilizan mujeres con algún tipo de diversidad funcional o rasgos étnicos diferentes. Por lo tanto, estos referentes prácticamente terminan solapándose con los que nos imponen desde los circuitos de consumo que las sociedades contemporáneas han generado, donde en palabras de List (2010:206) “el consumo de bienes simbólicos y culturales siguen la lógica de la sociedades globalizadas, cuyos modelos se implantan sin considerar diferencias individuales y sociales”.

Por último, un aspecto que considero muy interesante y sobre el que pretendo seguir profundizando, es que pareciera que los discursos de deconstrucción de la imagen femenina y feminizada no traspasan ni siquiera las fronteras de lo virtual. Con esto me refiero, a que tanto si analizamos muchas de las imágenes encontradas en la Red Social, como diversos discursos-debates que surgen en este entorno, se expone un rechazo rotundo a la masculinización de las lesbianas. Ejemplo de ello son afirmaciones como “si eres lesbianas te gustan las mujeres, pero las butch son como los hombres”, que se reproducen a menudo con diferentes formas de nombrarlo.

De más está afirmar la imposibilidad ética de entrar a juzgar gustos y/o preferencias personales, pero quizás este hecho apunta a que el peso de la etiqueta “camioneras”, “machorras”, “tráiler” sea una preocupación aún constante de muchas mujeres lesbianas, y de ahí que desde dentro de la propia comunidad lésbica, o mejor dicho de una parte de la misma, deviene en exigencia el adornarse con los patrones del género propio para acceder tanto a lo ciudadanía, como para ser aceptada y objeto de deseo de otras mujeres. Por tanto, un intento constante de normativizar el cuerpo lésbico, reforzar los binarismos y esconder la temida *pluma*.

Vivimos contextos tecnológicos postmodernos, con realidades virtuales y vitales de biorritmos descompasados, donde los cambios sociales se suceden más paulatinamente que los temporizadores que repican prejuicios. Mientras seguimos repensando(nos), reconstruyendo(nos) y reinventando espacios y prácticas, quisiera viajar una o dos décadas adelante –en una de esas máquinas del tiempo que nos prometían para el siglo que rápidamente avanza– y observar cómo esos otros modos de reapropiación de discursos y representación desde las estrategias teórico-políticas Post-Queer Transmaricabollo y Post-Porno, consiguen violar las heteronormatividades impuestas para descolonizar nuestras relaciones y cuerpos.

Bibliografía

- Alfarache Lorenzo, Ángela G. 2003. *Identidades lésbicas y cultura feminista. Una investigación antropológica*. México: Plaza & Valdés.
- Berrios, Olga y Berrios, Eva. Cómic Mamás de lesbianas, La autoengañada. Portafolios de Eva Berrios. <http://www.flickr.com/photos/43078474@N03/3970338410/in/set-72157622495067750/> [Con acceso el 30 de mayo de 2012].
- Ceballos Muñoz, Alfonso; Palma Ceballos, Miriam; Toda Iglesias, M^a Angeles 2010. “Introducción”. En Ceballos Muñoz, Alfonso; Delgado Marín, Candelita; Espejo Romero, Ramón; Hidalgo Ciudad, Juan Carlos; Palma Ceballos, Miriam; Palop Román, José Antonio y Toda Iglesia, M^a Ángeles. *Soy lo que ves. Cultura, identidad y representación homosexual*. Oviedo: Septem.

- Clarke, Cheryl 1988. El lesbianismo: un acto de resistencia. *En Este puente, mi espalda. Voces de mujeres tercermundistas en Estados Unidos*. Moraga, Cherríe y Castillo, Ana. San Francisco: ISM Press.
- Del Fresno García, Miguel 2011. *Netnografía: Investigación, Análisis e Intervención Social Online*. Barcelona: Universidad Abierta de Cataluña.
- Kosofsky Sedgwick, Eve. 1998. *Epistemología del armario*, Barcelona: Ediciones de la Tempestad.
- Lambek, Michael 2011. “Cuerpo y Mente en la Mente, Cuerpo y mente en el Cuerpo. Algunas intervenciones antropológicas en una larga conversación”. En Silvia Citro (Coord.) *Cuerpos plurales: Antropología de y desde los cuerpos*. Buenos Aires: Biblos.
- Lesbilais, Tortillera Periférica. Cómic Lésbico Virtual. nº 2. En: www.lesbilais.com/numeros/lesbilais_2.html. [Con acceso el 30 de mayo de 2012].
- List Reyes, Mauricio 2010. De los cuerpos de los hombres a las masculinidades diversas. En Martínez Guirao, Javier Eloy y Téllez Infantes, Anastasia (Ed.). *Cuerpo y Cultura*. Barcelona: Icaria.
- Méndez Pérez, Lourdes 2010. “«Arte coño» y otras representaciones del cuerpo sexuado: feminismo en el arte contemporáneo”. En Martínez Guirao, Javier Eloy y Téllez Infantes, Anastasia (Ed.) *Cuerpo y Cultura*. Barcelona: Icaria.
- Pérez-Rincón, Socorro 2009. Voces femeninas en las estrategias de revitalización urbana: una mirada de género a los espacios en crisis. En Nash, Mary y Torres, Gemma (Ed.) *Los límites de la diferencia: alteridad cultural, género y prácticas sociales*. Barcelona: Icaria.
- Platero, Raquel (Coord.) 2008. *Lesbianas, Discursos y Representaciones*. Madrid: Melusina.
- Plummer, Ken 2003. La cuadratura de la ciudadanía íntima. En Osborne, Raquel y Guasch, Óscar (Comp.). *Sociología de la sexualidad*. Madrid: Centro de Investigaciones Sociológicas.
- Quiles, Jennifer 2002. *Más que amigas*. Barcelona: Plaza & Janés.
- Rich, Adrienne 1983. “El significado de nuestro amor por las mujeres es algo que debemos expandir constantemente”. En Rich, Adrienne 2011. *Sobre Mentiras, Secretos y Silencios*. Madrid: Horas y Horas.
- Sánchez Martínez, José Alberto 2011. “Cibercultura: semiótica del avatar y los mundos virtuales”. *Veredas, Revista de Pensamiento Sociológico*. 22. México: UAM-Xochimilco. http://bidi.xoc.uam.mx/fasciculos_revista.php?id_revista=12. [Con acceso el 21 de junio de 2012].
- Sáez, Javier. El Ciberarmario. En <http://www.hartzza.com/armario.htm>. [Con acceso el 10 de junio de 2012].
- Schulman, Sara 2010. “La homofobia familiar: una experiencia en busca de reconocimiento”. En Ceballos Muñoz, Alfonso; Delgado Marín, Candela. (et al.) *Soy lo que ves. Cultura, identidad y representación homosexual*, Oviedo: Septem.

DOS GENERACIONES IDENTITARIAS. HOMOEROTISMO Y CLASE SOCIAL¹

Javier Ugarte Pérez

www.javierugarte.net
[javierup63@gmail.com]

El factor “clase social” resulta un elemento clave para elaborar una identidad, aunque haya perdido relieve en los estudios sociales de las últimas décadas. Se puede afirmar que la pertenencia a un nivel social u otro guarda relación con los ingresos y estos con la formación adquirida y el empleo que se consigue; a partir de este criterio es posible señalar, en la actualidad, la existencia de tres clases en un país occidental de tipo medio –en cuanto a desarrollo y población– como es España. En esta nación se encuentra una clase obrera que incluye desde analfabetos hasta quienes concluyen la educación secundaria; otra media integrada por quienes terminaron una formación profesional o estudios universitarios y, finalmente, una clase alta donde se incluyen quienes estudian en escuelas de negocio, desempeñan profesiones puntualmente muy bien pagadas (pilotos o controladores aéreos) o alcanzan puestos de gran responsabilidad (magistrados, políticos).

Un hecho documentado y conocido es que el tiempo de formación se ha incrementado a lo largo del siglo XX en todo el planeta, fenómeno a su vez inseparable del crecimiento del sector terciario y la expansión de unas ciudades/metrópolis donde se han asentado universidades, grandes compañías y centros de investigación; se trata de hechos que han marcado una homosexualidad caracterizada por tres rasgos: es urbana, anónima (debido a la dificultad para controlar el comportamiento ajeno en las grandes urbes, a diferencia de las pequeñas poblaciones) y se encuentra inmersa en el marco de un impulso demográfico que caracterizó, a la mayoría de naciones occidentales, entre la Segunda Guerra Mundial y la década de 1970. La explosión de natalidad de estos años es denominada *baby boom*.

Dentro de ese contexto, la vivencia del homoerotismo ha dependido del lugar ocupado en la pirámide social. Así, se puede definir al “marica” (en inglés: *fairy*) como el varón afeminado de medios obreros con aspecto y maneras llamativas. Sus profesiones características eran las de mozo de burdel, ayuda de cámara o camarero de cualquier tipo de establecimiento, aunque más adelante fue normal encontrar al marica trabajando como peluquero de señoras; en la cópula ejerce el rol pasivo. La figura complementaria es el “maricón” (en Esta-

(1) Este texto constituye un resumen de ciertos contenidos del libro *Las circunstancias obligaban. Homoerotismo, identidad y resistencia* (Barcelona-Madrid, Egales, 2011).

dos Unidos se le denomina *trade* o *wolf*, mientras en naciones latinoamericanas se le conoce como *chongo*), quien también forma parte de medios obreros pero tiene aspecto masculino. El maricón se integra en su entorno a costa de una fachada heterosexual en virtud de la cual, a menudo, contrae matrimonio y tiene hijos en décadas de fuerte impulso demográfico; por ello, sus ocupaciones son las habituales en los individuos de su medio: desde oficios en el sector de la construcción hasta obreros de fábrica o empleos de redes de transporte. En la cópula adopta un rol activo. El maricón negaba compartir intereses sociales con el marica y, de ser sorprendido en una relación sexual, justificaba su comportamiento de varias maneras: por carecer de mujer debido a su juventud, falta de recursos para contratar prostitutas, debido a las artes de seducción del afeminado (frecuentemente con alcohol de por medio)...

Con respecto a las mujeres, la “bollera” o “tortillera” (en naciones anglosajonas denominada *butch*), de apariencia masculina, y la *femme*, de maneras femeninas, encarnan una polaridad semejante; se puede decir que la bollera o tortillera regentaba un pequeño negocio que le permitía vivir con autonomía e, incluso, mantener a otras personas. Por su parte, la femme podía defender una distancia semejante a la que argumentaba el maricón respecto a una homosexualidad que se entendía como inversión de género. El problema es que la gran visibilidad de maricas y bolleras les convertía en objetos de la violencia homófoba; a menudo, tras una redada policial eran condenados a prisión por escándalo público o inmoralidad. No obstante, esta condena era sufrida en su mayoría por los maricas, ya que las bolleras no solían ingresar en prisión porque, en su lugar, eran enviadas a hospitales psiquiátricos o, como se los denominaba en la época, manicomios.

En ambos casos, la inversión de género impedía el ascenso social de bolleras y maricas en décadas de fuerte represión de la homosexualidad. Otro rasgo que tenían en común es que los médicos de la época consideraban su apariencia y poses como muestra de degeneración, en lo que se equivocaban: su visibilidad era consecuencia del deseo de mostrarse como parejas eróticas para las personas de su sexo, con lo que ofrecían un vía de escape a individuos que, de otra forma, no hubieran encontrado alternativa a unas relaciones dirigidas hasta el paroxismo hacia las personas de otro sexo con un fin matrimonial, reproductor y de mantenimiento del orden social. Otro de los problemas que generaban estas identidades es que impedían constituir una plataforma de lucha común, puesto que los maricones negarían intereses comunes con los maricas, al igual que harían las femmes con las bolleras. Bajo estas identidades resultaba imposible luchar por unas condiciones sociales dignas en las que vivir el homoerotismo.

Sin embargo, a medida que transcurría el siglo descendía el porcentaje de población obrera al tiempo que se ampliaban las clases medias a consecuencia de un crecimiento económico experimentado, tras la Segunda Guerra Mundial, por la mayoría de naciones occidentales. En esos años –denominados por

los economistas “Los treinta gloriosos” y que van de 1945 a 1975– surgió una enorme cantidad de empleos que requerían buena cualificación y remuneraban de acuerdo con ella, ofertados tanto por empresas privadas como por el Estado (educación, sanidad, cultura,...). Como otros miembros de su generación, los homosexuales se formaron más tiempo que sus progenitores y, gradualmente, dejaron de vivir su erotismo en la forma de maricas/maricones y bolleras/*femmes* para encarnar nuevas identidades que se caracterizaban por la discreción, dado que sus integrantes intentan disfrutar del homoerotismo sin comprometer un estatus de clase media. Se trata de una posición social que, en muchos casos, era recién adquirida, puesto que estas personas habían crecido en medios humildes: en esas décadas, por primera vez en la historia, los obreros tenían hijos que realizaban estudios superiores gracias al sacrificio de sus padres y ayudas estatales que iban de bajas tasas de matriculación exigidas por Facultades de universidades públicas a generosas becas al estudio. El modo de producción demandaba trabajadores cualificados y el Estado hizo todo lo que pudo para facilitar la formación de los individuos, aunque hubiesen nacido en un entorno humilde, lo que reducía uno de los puntos de conflicto social.

Estos nuevos homosexuales (las identidades lgbt: lesbianas, gais, bisexuales y transexuales) no se veían obligados a seguir la doble vida de maricones y femmes porque su formación e ingresos les permitían independizarse respecto a su familia y entorno. En esos años también decae el impulso reproductor de las décadas anteriores, por lo que una persona soltera podía desarrollar su vida sin las presiones para el matrimonio y la parentalidad que habían conocido sus progenitores. Se puede sostener que el gay es la síntesis del marica y del maricón; del primero hereda un comportamiento puramente homosexual, mientras del segundo conserva la preocupación por el aspecto masculino; por su parte, la lesbiana sintetiza a la bollera y la femme; de la primera hereda un homoerotismo integral (es decir, excluye las relaciones con varones), mientras de la femme recoge el aspecto femenino. De esas síntesis deriva el adjetivo “versátil” con el que lesbianas y gais suelen definir su actitud sexual, lo que les permite levantar una plataforma de lucha común con otros homosexuales. Finalmente, el transexual constituye una evolución del marica que se traviste como forma de ganarse la vida (espectáculos, prostitución) y dispone de suficiente capacidad educativa y económica para aprovechar las tecnologías farmacológicas y quirúrgicas que permiten modificar el aspecto y la identidad corporales.

Al haber realizado estudios de nivel medio o superior, gais, lesbianas, bisexuales y transexuales disponen de recursos para luchar contra la represión de las autoridades. Así, si eran detenidos en una redada contrataban abogados, al tiempo que se movilizaban colectivamente por sus derechos creando asociaciones y manifestándose contra las instituciones que los estigmatizaban. Además, discutieron las razones de su persecución desde el interior de la medicina, la jurisprudencia y la universidad; así, como historiadores demostraban que el homoerotismo había sido disfrutado en el pasado –por ejemplo, en Grecia y en

Roma— sin el estigma del siglo XX, mientras mostraban como antropólogos que el homoerotismo era considerado natural por otras culturas, tanto hace siglos (o milenios) como en la actualidad. Los sucesos de Stonewall, en la Nueva York de 1969, marcaron su aparición pública en Estados Unidos mientras en Europa se harían visibles una o dos décadas después. El momento dependió del nivel de desarrollo de cada país, por lo que en España se puede sostener que hasta la segunda mitad de los años ochenta la sociedad no comenzó a ser consciente de su existencia. En España se hicieron visibles, en gran parte, a consecuencia de una toma de postura política para exigir el compromiso del Estado en la lucha contra la extensión del Vih/Sida, que entonces provocaba el fallecimiento de gran número de homosexuales varones.

En base a su formación e ingresos, las nuevas identidades homoeróticas consiguieron derechos que, anteriormente, les resultaban inalcanzables: finalizar con la represión, contraer matrimonio, adoptar menores conjuntamente,.... Por lo tanto se puede afirmar que el reemplazo de la primera generación de identidades (bolleras, femmes, maricas y maricones) por la segunda (lesbianas, gais, bisexuales y transexuales) se debe al desarrollo socioeconómico de unas naciones donde se incrementaba la clase media, lo que daba a sus integrantes unos instrumentos con los que luchar por unos objetivos que se encontraban fuera del alcance de los homosexuales de clase obrera: primero finalizar con la represión, después obtener la igualdad de derechos.

*Estudios sobre diversidad sexual en
Iberoamérica*

CAPÍTULO IV

**CONTEXTOS DE INTERACCIÓN
Y DE SOCIABILIDAD**

EL MÚSCULO EN EL CENTRO: MASCULINIDADES EN LOS GIMNASIOS CONTEMPORÁNEOS

Mario Jordi Sánchez

Universidad Pablo de Olavide
[amjordi@upo.es]

1. Introducción

En este texto reflexionamos sobre algunas implicaciones atribuidas cultural y socialmente a las prácticas deportivas en su relación con la sexualidad. Desde los nuevos supermercados del ejercicio a los íntimos gimnasios reductos del deporte del culturismo, nos interrogamos sobre los horizontes del cuerpo deseado, tanto en hombres como en mujeres y sobre la influencia que en este deseo imponen las diversas lógicas de los proyectos de transformación corporal. Deporte y sexualidad se despojan así de su vertiente lúdica y de su carga liberadora para estar supeditados al consumo de cuerpos, ocios y prácticas. Pero no es la reificación de sexualidad y del deporte lo único presente en este tipo de lógicas y narrativas, en apariencia contradictorias, sino un modelo concreto de construcción de las masculinidades. Llamaremos la atención, entre otros aspectos, en el proceso de maquinización del comportamiento y en la persistencia de un ethos espartano y de una moral ascética, signos renovados del control sobre los cuerpos y sobre las sexualidades en nuestras sociedades.

2. Ligar en el gimnasio

Si el deporte sirve para mejorar la sexualidad es, en primera instancia, del cuerpo biologizado, naturalizado, del cuerpo-máquina del que se habla. En los discursos dominantes sobre el desempeño sexual, el cuerpo tiende a no sobrepasar este mero carácter de herramienta. Toda una línea de revisión teórica que se refiera a la vinculación del sexo con la idea de lo natural abunda sobre este extremo (véase, entre otros: Le Breton; 2002; Butler, 2002; Rubin, 1984; y Woodward, 2007). En la postmodernidad emerge la posibilidad de redefinición y reconstrucción personal, consolidada en la idea de poder “cambiar el cuerpo” según el antojo de cada cual. Esto es, siempre de forma individualizada, con técnicas y consumos específicos aplicados a ello, dando lugar a una singularidad que después no es tal, porque está vinculada con la estructura social y con los nexos sociopolíticos en los que se desenvuelve la individualidad. Culminar el propio proyecto de transformación corporal: esa es la promesa.

Y si hay lugares donde se anuncia que, efectivamente, puede llevarse a buen término tal proyecto de transformación esos son los gimnasios. Los gimnasios contemporáneos se nos presentan como templos de tecnificación del esfuerzo (*catedrales del ejercicio*, parafraseando a Ritzer: 2000), locus de incardinación identificatoria en la lógica redentora del deporte y, por ende, lugar de peregrinación, espacio del que se obtienen regalías en forma de reconocimiento social por el simple hecho de acudir, o decir que se acude. Poco importa lo que allí se haga: apuntarse al gimnasio ya es *ser deportista*. El primer ejercicio no es nuevamente, una flexión, sino un acto de consumo, en la línea que nos propone M. Featherstone (1982).

En los gimnasios, además, es donde las máquinas dialogan con el cuerpo-máquina, hasta parecer entenderse. Una maquinización de lo humano que es paralela a la humanización de la máquina, con la que se tienden *interfaces* o puentes de comunicación. Como propone Latour (1992), la cosa-máquina impone su *moralidad* (una moralidad que es parte humana, parte maquina). Por ejemplo, en lo relativo a la tenacidad o persistencia en el esfuerzo, cuando en sus versiones más sofisticadas los artefactos de entrenamiento miden pulsaciones y cuentan repeticiones, distancias y calorías e incluso hablan, animando al usuario en su desempeño.

Cuando no son máquinas sino monitores/as u otros especialistas los que guían los esfuerzos de los usuarios, la lógica maquina no abandona el sentido de las prácticas. Tengamos en cuenta que el fracaso es la norma y no la excepción en la consecución de los objetivos marcados con el proyecto de transformación corporal. Alejándonos de las figuras de *l@s monitor@s* personales, tan caros como consagrados en un sector de clase alta, *l@s nuev@s* mediador@s de las diversas y cambiantes modalidades de ejercicio en grupo se proponen como garantes del seguimiento de este proyecto. Ya no son las añejas tablas de aerobio, más o menos trabajadas por el/la *monitor@* de turno, sino unas nuevas variantes diseñadas por empresas multinacionales, que incluyen en sus productos entre otros aspectos la propia rutina de ejercicios y el acompañamiento musical, protegido este último por derechos de copyright. No sólo la independencia o la creatividad del usuario quedan al margen, también se minimizan la improvisación, la independencia e incluso la espontaneidad.

¿Y qué espacio queda aquí para la construcción de relaciones con ánimo de desplegar la propia sexualidad? En los gimnasios se comparte un nuevo sentido a las relaciones sociales, de modo que los valores comunitarios quedan entre paréntesis, encaminándose las acciones hacia el auto-cumplimiento (Beck, 1992:87). Este “compartir la individualidad” podría no ser más que, buscando su parangón en la sexualidad, un onanismo compartido. Algo que, por cierto, también necesita para realizarse de un lugar tranquilo o, al menos, “tranquilizado” artificialmente, como lo pretenden la sala de espera de los dentistas. Los gimnasios conservan en buena parte su sentido inicial de “islas de seguridad” dentro de la ciudad y sus excesos (Wacquant, 1995, 1998; Courtine,

1993:232), que son los de una clase media afectada por los abusos sociolaborales, el estrés urbano y no pocas tensiones sociales, económicas y políticas. Tensiones para las que se propone como vía de alivio cambiar la vida mediante el “cambio de cuerpo”. Si bien es verdad que este cambio en muchas de sus lógicas no deja de ser otro proceso productivo, al menos aquel onanismo compartido se consagra en sentir el placer a través de la liberación de las endorfinas que el ejercicio físico procura. Además, no hay sentimiento de culpa tras el proceso masturbatorio, sino todo lo contrario: en el gimnasio el cuerpo se celebra, y los logros estéticos, cuando se logran, pueden ser motivo de ascenso relacional.

Es un error pretender igualar todos los gimnasios de todos los lugares. Aunque existan dinámicas comunes, las premisas históricas, culturales y territoriales imponen su sentido. Así, en nuestro contexto, a la pregunta ¿en qué gimnasio se liga más? parece evidente contestar que exista más permisividad y movilidad en los grandes gimnasios que en los gimnasios de barrio, donde “todo el mundo se conoce”, como relata la siguiente monitora de uno de estos últimos:

“Aquí hay muy buen ambiente, el que mete la pata se va... Por ejemplo, aquí no verás los discos (pesas) por el suelo, todo el mundo los recoge para que otro no lo tenga que hacer. En los gimnasios de barrio todo el mundo se conoce. Es el gimnasio que más cerca tienen. Aunque sea de vista, todos se conocen por la calle, en el mercado, en las tiendas... esto es muy diferente a los grandes gimnasios de por ahí ... Ahí sí que llega gente de todos lados. Mi amiga por ejemplo, va a un gimnasio de esos, ella también es monitora, y cuando termina las clases tiene que quitarse los moscones con una vara...”.

¿Quién liga en el gimnasio? Parece existir consenso con respecto a una idea: en este ámbito el cuerpo se plantea como un valor a cotizar en el mercado de las relaciones hetero y homosexuales. Para estas últimas, por ejemplo, suele afirmarse que el músculo facilita a los varones gays el acceso a posibles relaciones sexuales. Si seguimos a Messner (1997), esto es así porque la práctica deportiva procura el acceso directo a un símbolo de la masculinidad hegemónica, como es el cuerpo musculado, librándose del afeminamiento en su expresión corporal, cuando este es vivido en una suerte de estigma. Otra cosa es que esto se perciba de tal manera estigmática por los propios sujetos, muchas veces más cercanos a la idea de *agencia* en términos de resignificación. Testimonios como el siguiente, de un varón culturista de 23 años, dan cuenta de ello:

“Entre los gays el tema del cuerpo es fundamental. Yo pertenezco a ese colectivo y lo sé muy bien. Si tú tienes más músculos ligas más, es automático. Te vas a barrios de grandes ciudades, donde hay homosexuales, y lo ves claro. Te vas a Chueca y es un escándalo. El hetero lo que ha hecho es copiar ese patrón. El gay empezó y ahora es el hetero... El hombre hetero ha conseguido en este deporte la expresión de su coquetería”.

El cuerpo se plantea como mercancía que cotiza, sometida a la dinámica de modas como la metrosexualidad, convertida en etiqueta de mercado. Cuando los usuarios de gimnasios hablan de “tener suficiente cuerpo para apostar en el

mercado del galanteo” hablan de sí mismos, del “cuidado personal” del “gustarse para gustar”, de una individualización que no lo es tal. Se trata, en definitiva, de una celebración de la masculinidad, concentrada en la esencia del músculo, protagonista, eje y motor de las diferencias, como refiere Guillaumin (1992). Sin embargo, ¿qué es lo que permite que en un deporte tengan cabida enunciaci-ones tan diáfanas como la anterior, con respecto a la propia sexualidad?

Si tenemos la oportunidad de contemplar una competición culturista, comprobaremos fácilmente que no se exige contacto físico, ni demostración de fuerza alguna que se torne en levantamientos u otro tipo de acción motriz. Lo único tangible, el único resultado, son las dotaciones visibles que presenta el cuerpo que se expone. Los culturistas experimentados argumentan, no sin razón, que su principal instrumento de trabajo no son las pesas sino el espejo. Quizás este carácter del culturismo alejado del desempeño tangible (un gol, una canasta, el movimiento de cualquier otro objeto...), impedido de la competitividad a través del contacto y ligado al universo de la estética les prive de rígidas elaboraciones de masculinidad, o al menos, de sancionar comportamientos o declaraciones que denoten claramente la homosexualidad.

No es casual la distancia aquí marcada con otros muchos casos como el del fútbol, bien documentado por Alberto Del Campo (2003) y la cercanía con otros deportes como el voleibol, disciplina esta última en la que proliferan las instituciones y los campeonatos declarados de gays y lesbianas¹. Algo comprensible en este deporte cuando se comprueba en las competiciones y entrenamientos la falta de contacto físico con el contrincante a la par de una relación física con los compañeros del mismo equipo que se materializa en cada tanto anotado con abrazos, achuchones y palmadas. Hechos que, por otra parte, se cargan de connotaciones erotizantes cuando es la variante del voley playa de la que se trata, pues a lo anterior podrían sumarse aspectos como la exposición de los cuerpos bronceados de los jugadores, el contexto lúdico-sensual de la playa (aunque pueda ser esta artificialmente recreada) y la vestimenta adecuada a reforzar el espectáculo fuera de lo que comúnmente se considera “deportivo”, tanto en ellos como, sobre todo, en ellas.

En los gimnasios actuales, más parecidos a supermercados del ejercicio y de la estética, no está, ni mucho menos, tan presente ese rancio discurso machista de la “hombría” o de la “machada” por el desempeño deportivo como sí pudiera estarlo, por ejemplo, en otros deportes de equipo (a veces, incluso femeninos). El gimnasio suele ser un lugar de relaciones relativamente abierto, en el que conviven hombres con mujeres, neófitos con expertos, personas de diferentes condiciones, preferencias y objetivos para su proyecto de transfor-

(1) Ejemplos en España pueden citarse, entre otros, el grupo de voleibol masculino de las *Panteres Grogues* de Barcelona, nacido en 1994, o la sección voley del club deportivo gay de Madrid, que opera desde 2001, mientras que en Sevilla puede referirse el caso de la asociación deportiva *LGTB del Sur*. En Europa, destaca sobre el resto por su número de participantes el *Vorspiel Club* de Berlín.

mación corporal. Nuevamente hablamos de los gimnasios más concurridos de las grandes ciudades², pues en los pequeños gimnasios familiares, o de pueblo, las relaciones de familiaridad imponen otras dinámicas.

El gimnasio se convierte en un espacio claramente segmentado, de manera que las prácticas de fuerza (las relativas a las pesas) son de uso masculino preferente. Allí es el dominio de la fuerza y poder del músculo como icono. Cuando es de uso mixto, cosa que también comienza a cambiar con la emergencia de los llamados “gimnasios feminizados” (Leeds y Liberti, 2007), el lugar del trabajo con pesas se convierte en un espacio fuertemente masculinizado, como nos refiere uno de los usuarios:

“Las mujeres en una sala de pesas se sienten un poco acosadas: “¡Fijaté tú, nosotros con la testosterona por las nubes!”. Y claro, las que vienen lo hacen con sus novios...” (Culturista varón, 32 años).

Tal vez por ser algo tan evidente esa tensión sexual que se respira en el ambiente, las manifestaciones formales que aluden a la masculinidad de modo homófobo suelen tener un carácter velado o comedido. Podemos pensar que, para poder hacer soportable tanta tensión, la respuesta es la contención, incluso en términos formales. Por ejemplo, entre los varones, dado que el culturista suele entrenar por parejas (por el manejo de grandes pesos y la peligrosidad que ello conlleva en algunos ejercicios) a lo sumo pueden oírse del compañero de entrenamientos expresiones que aluden a la masculinidad cuando las repeticiones del ejercicio llegan al límite de agotamiento (o al “fallo”, como se dice comúnmente), o bien pueden “sentirse” las miradas o comentarios de admiración entre compañeros por el alcance del desarrollo muscular o por la cantidad de peso que se es capaz de mover. Hablamos de “sentirse” porque consideramos que es preciso despojarse de la fuerza de la oralidad cuando, como en este caso, es el lenguaje de los cuerpos el que adopta un lugar preeminente.³

Capítulo fundamental en esta construcción de la masculinidad es el consumo de sustancias químicas. Una de ellas destaca por su proclamada síntesis de la masculinidad: la testosterona. Cargado de mitos, medias verdades y de falsedades de todo tipo (como refiere Monaghan, 1999), tal consumo se torna en una etiqueta (el dopaje), sobre la que se elaboran discursos peyorativos e idealistas, alejándose de la explicación de una realidad en la que es el mercado, los medios y la política del éxito la que imponen las leyes. Sobre los efectos en la sexualidad se han descrito, entre otros, incidencias destacables del consumo de testosterona en el apetito y la potencia sexual (Yesalis, 1993). En un fragmento de la entre-

(2) Aunque el seguimiento de eventos deportivos fue a escala estatal, concentramos nuestro trabajo de campo en gimnasios ubicados en la ciudad de Sevilla.

(3) Viene aquí a cuento recordar otros contextos, como cuando Bateson y Mead (1942:20), remarcan la enorme distancia entre los lenguajes oral y corporal, refiriendo la preeminencia de este último a la hora de cimentar los procesos de aprendizaje entre los jóvenes balineses.

vista que Terry Todd (1993:152) realiza a la esposa de un futbolista profesional estadounidense, consumidor de anabolizantes, puede leerse lo siguiente:

“Sus hábitos sexuales cambiaron totalmente. Cuando tomaba testosterona, no sólo quería tener relaciones sexuales más a menudo, era también mucho más violento”.

Al margen de los efectos físicos y psíquicos, la ilegalidad de la sustancia, el hecho de que sea “droga”, o algo peor, “doping”, convierte a su pesar al culturista en un potencial delincuente. El tener que experimentar con su propio cuerpo al margen de la ley, lo equipara también a un alquimista, cuando no a un artesano de la información: por eso son tan cotizados los especialistas, los gurús que *saben porque lo han vivido* (o sea, han vivido para contarlo y lo cuentan, y cobran por ello vendiendo libros u otros productos indirectamente asociados).

Pero, con o sin ayuda química, puede decirse que en el gimnasio se construyen los cimientos materiales (corporales) de relaciones que se concretan fuera, porque dentro es la lógica del proyecto de transformación corporal, maquinizado, comercializado e individualizado el que impone su razón de ser y estar. De hecho, quiénes más miran al gimnasta en el gimnasio, al margen de su “pareja” de entrenamiento, son los espejos que le acompañan, esos que piensan y analizan a sus espaldas, evocando la esencia de la seducción (Baudrillard, 1990:98), hasta el punto de que son ellos los que realmente le seducen. La voz de los usuarios representa la cara y la cruz de este salto al vacío que es la mirada al espejo:

“Al lado mía, muchos amigos, con 35 años como yo, parecen viejos” “Pero, sobre todo, cuando salgo de la ducha, me miro al espejo y me digo: ¡jole! Me siento bien cuando entreno” (Entrevista de campo, culturista, varón, 35 años).

“La gente es la que te ve más fuerte, porque tú no te ves. Entrenas como una bestia y no te ves. Es la gente la que te dice a lo mejor ‘mira, pues estás más fuerte’. Tú te ves a lo mejor... un poquito más... pero es la gente la que te lo dice. Y sin embargo te miras al espejo y te ves igual, vamos igual que hace a lo mejor tres meses, o igual que seis” (Entrevista de campo, culturista, varón, 28 años).

Es con el espejo con quien realmente se liga en el gimnasio. Convertido este en el tasador del resultado final del proyecto de transformación corporal, el gimnasta no se mira a sí mismo, sino a la imagen que aquél le devuelve, volviéndose impotente ante su imponente presencia. Ante su embrujo y ante su declarada infalibilidad no se puede hacer otra cosa que buscar ser uno mismo en los ojos de los demás. La imagen devuelta es por eso maquinal, inhumana: hace falta con urgencia encontrar al otro. En rigor, esta urgencia no es más que una de las claves culturales que explican comportamientos al margen, aquellos a los que biopoderes no dudan en calzar a su medida un nuevo trastorno medicalizable, como es el caso de la vigorexia (Jordi, 2011). Son, en buena medida, llamadas de atención sobre los problemas que genera la exploración de límites en los procesos de construcción corporal. Por eso nos interesan otros interrogantes ¿qué ocurre cuando buscando el cuerpo ideal en el espejo se persigue la

perfección, el desarrollo muscular máximo? ¿dónde quedan aquí la sexualidad, el deseo, la seducción?

3. El músculo en el centro. Culturismo experto y deseo

A la hora de entablar relaciones en un gimnasio, una variable fundamental es el tipo de actividad que allí se desarrolla. Parece haber una barrera clara entre aquell@s que dedican en este lugar un tiempo y esfuerzo parcial de aquell@s que lo hacen como modo de vida, ya sea para su desempeño profesional, o porque el referido proyecto de transformación corporal ocupa el centro de sus vidas. Con respecto a estos últimos, nos llama la atención, en primer lugar, su cuerpo. Este es su carta de presentación, su “cara”. El cuerpo del culturista parece interpelar con su sola presencia, a nadie deja indiferente. Nos podemos plantear así qué es lo que cautiva de esos cuerpos de gimnasio, fundamentalmente varones, después nos ocuparemos del caso de las mujeres en este deporte. En otras palabras ¿cuánto liga un culturista?

Conste que no nos referimos aquí a esos cuerpos atléticos que dominan los anuncios publicitarios, sino a aquellos que presentan un desarrollo muscular muy por encima de la media, algo reservado para los verdaderos especialistas del culturismo. En primera instancia, el cuerpo del culturista, sobre todo el que se dedica a la competición, no deja de ser una exageración para la norma. Si bien los principios por lo que se guía en su lógica productiva buscan una conjunción armoniosa de parámetros preestablecidos (volumen, proporción, definición y simetría), no se sitúa precisamente en la centralidad del modelo de cuerpo más deseado. Así se expresa un culturista consagrado, a nivel de competición:

“Yo creo que el culturismo no se estila. A los que nos gusta somos cuatro, y yo mismo que me dedico a esto lo veo como algo más de admiración, de trabajo personal... Yo veo más que se liga entre la gente que va buscando relación social en el gimnasio que los que vamos a entrenar. Porque yo voy a entrenar y en realidad, aunque hablo con todo el mundo, no le dedico demasiado tiempo a nadie, ¿no?. Entonces mi oportunidad de ligar es muy pequeña. Y de hecho, las personas que entrenan como yo, con grandes kilajes y demás, como que intimidamos un poquito a la gente, ¿sabes?, porque ellos te ven como un levantador de hierro, y no te ven como persona. Y yo creo que tienden a no acercarse en exceso. A las chicas las asusta, y a los chavales nuevos los intimida. Claro, y después nos ven como un grupito cerrado. Lo puedes ver: a lo mejor si hay cuatro o cinco que están fuertes, esos cuatro o cinco hacen un grupo y se ayudan entre ellos, y comentan entre ellos. Según el nivel que está cada uno, se van juntando... Es como todo, si a lo mejor hay dos personas obesas que quieren perder kilos... pues seguramente los dos charlarán”.

Intimidación, amedrentamiento, ¿tanta fuerza tiene un músculo como para modelar las relaciones de acercamiento? Se hace preciso ahondar en las causas de este rechazo. Aquí observamos que, en cierta medida, la visión de la *verdad anatómica* que nos ofrece un cuerpo hipermusculado se corresponde con aquellas otras *realidades* que nos revela Jean Baudrillard (1994:35) para el

caso de la imagen pornográfica, o la que nos proporcionan los microscopios. Todas plantean la obsesión por el detalle, el empobrecimiento por exceso de medios, tal y como las que nos ofrecen los aparatos de música de alta fidelidad: *“otra realidad que no existe: una música que no ha existido, que nadie ha oído nunca así y que no está hecha para ser oída así”*.

No puedo evitar referirme aquí a mi propia experiencia investigadora, que es también autobiográfica.⁴ Mi vivencia de sentirme, en cierta medida, seducido por la belleza culturista. ¿Cómo poder hablar de la seducción si no es en términos dialógicos?, ¿cómo explicar la seducción sabiendo sólo del seductor? Lo que, en esencia, puede verse en un campeonato culturista son hombres (y algunas mujeres) sobre una pasarela, comparándose, exhibiendo sus trajes de músculos a jueces y públicos, representando que se gustan. Movimientos estandarizados, sonrisas forzadas, un tanto inhumanas. Pesan la ritualidad y cierta artificialidad en la escena. Y después, emerge la arrebatadora, implacable atracción del abismo que se siente cuando la empatía sale a flor de piel: “Ese es quién yo nunca seré”. Es la diferencia con uno mismo lo que pesa: lo inalcanzable, lo esotérico. Todo es encantamiento.

Luego se hace evidente la lectura del paisaje humano, la anatomía humana al descubierto. El proyecto hecho realidad, pero proyecto en construcción, frágil. Seduce aquí el poder poco discutido de los músculos, tanto músculo, sólo músculos... no por ser epítome de la fuerza, sino precisamente por todo lo contrario. Porque se entiende que son como un maquillaje, una impostura declarada a voces, pura apariencia bajo la evidencia de la exageración. Es el hecho de pensar que no hay nada más allá del músculo. Es el sinsentido, es el desafío lo que hechiza. La belleza del cuerpo-máquina como instrumento, burla, representación.

¿Dónde está aquí lo masculino? Lo que encontramos es la ausencia del hombre, de lo masculino por evidente, parodiado. Recordamos de nuevo a Baudrillard: a pesar de su carácter dual, no hay estrategia en la seducción y es que “sólo nos absorben los signos vacíos, insensatos, absurdos, elípticos, sin referencias” (1990:73). Lo que tiene de azaroso, de gratuito, es lo que le confiere a esta representación un poder seductor: el hecho de seducir a quién no es juez, ni familiar, ni amigo, ni siquiera culturista. Atrae a quién está fuera de la arena, no pelea, no entiende ni comparte y, sin embargo, es víctima del hechizo del artificio. Esa lejanía garantiza también cierta sensación de repulsión. Lo que tiene de obsceno, de grotesco, ya nos lo recuerda Courtine (1993:227) cuando habla de “cuerpos desollados”. Pero no olvidemos que aquí están la gravedad científica, la “verdad” (anatómica, visible) del cuerpo humano. Cuerpos conver-

(4) Tuve ocasión de realizar un seguimiento de este tipo de eventos durante los años 2005 a 2007, como parte de un proyecto de investigación en el que participé, encargado por la Dirección General de Drogas y Adicciones de la Junta de Andalucía. Ello también implicó la práctica de la observación participante (acotada) en varios gimnasios durante este tiempo.

tidos en tratados anatómicos, que nos retrotraen a los momentos en los que la ciencia-espectáculo proporcionaba la visión del cuerpo diseccionado a quienes la demandaban: aquí no hace falta, la magra piel, casi traslúcida, del culturista es el auténtico *Humanis Corpore Fabrica*.

Una hiperrealidad que satisface e inquieta, a la par que una fetichización del músculo. Un músculo deshumanizado en la medida en que el protagonista es el aparato técnico que hay detrás, la maquinización, en suma. Y una lógica productiva que dicta que el cuerpo-músculo-materia es el producto de insumos y de energía. Junto a ello, cabe imaginar los valores cercanos a la eficiencia productivista: la eficiencia, la marginalización, la disciplina, el trabajo continuado... En este sentido, paradójicamente, poco queda de seducción: "La seducción retira algo del orden de lo visible, la producción lo erige todo en evidencia, ya sea la de un objeto, una cifra, un documento" (Baudrillard, 1989:38).

La cara desaparece. Desaparece la humanidad en buena parte. Y desaparece el cuerpo suplantado por la máquina. El culturismo nos habla de la posibilidad científica de controlar la imagen hasta llevarla a los últimos confines de la perfección corporal en uno de sus símbolos más anclados en nuestro yo animal: la fuerza, el músculo. Aquí se comparten con el deporte la perplejidad que nos causa la posibilidad de sondear los límites de lo humano: es posible, se puede llegar a *superhombre*. Y se puede a partir de la mecanización, la racionalización y maquinización de lo humano. La fragmentación de la conducta y del propio cuerpo: el músculo en el centro.

Curiosa mecanización en la que el culturista tiene mucho de asceta, consagrado a su fin máximo, apartado de la lógica mundana. El culturismo opta por una opción ascética-espartana, que sitúa en el músculo el dogma de fe. No sólo se produce carnalización del proyecto de transformación corporal, es situar el músculo corporeizado en el centro. No es el músculo como productor, porque no son sus productos el fin perseguido (la fuerza demostrada, la marca superada) sino el músculo como icono, como fin en sí mismo, bajo la forma de su hiperdesarrollo.

Finalmente, aunque el culturista es un artesano (del cuerpo, de la información y de la imagen) más que un gimnasta, no puede obviarse que la intervención se realiza sobre un elemento (el músculo) que subraya la diferencia dicotómica entre sexos. Entendemos que la reafirmación del eje musculación-masculinización se ejemplifica diáfananamente en el caso de los sistemas de exclusión que afectan al culturismo femenino, y lleva a este deporte al ámbito en el que las identidades de sexo-género se entrecruzan con el reconocimiento social. ¿Cuánto liga una mujer culturista?

4. Músculo y deseo vedado: el caso del culturismo femenino

El lugar de las féminas en este deporte no deja de ser en buena medida subalterno, por basarse en un icono, el músculo, cuya apropiación habitualmente les está vedada. Y en consecuencia, se ubican en una contradicción de difícil resolución, siempre según los valores hegemónicos: resaltar su belleza, reivindicarse, usando al mismo tiempo marcadores tan masculinizados como el músculo y la fuerza. Testimonios de culturistas varones entrevistados abundan sobre las difíciles fronteras entre cuerpo femenino y muscularidad, hablándonos también del deseo y en su caso, del rechazo:

“Yo no te voy a engañar. A mí una chica culturista... para mí no me gusta. Estamos hablando de culturistas, culturistas... o sea, de esas que se pasan. No me gustan, no las veo sexy para nada. Un cuerpo culturista femenino no me pone a mí... Claro, una hembra sí me pone. Bien formada, bien moldeada... pero no es lo mismo que una mujer que utiliza esta clase de deportes tan... severos. Ahora, claro, yo los cuerpos más bonitos, más femeninos además, que he visto son los de mujeres que hacen pesas. Porque es el único ejercicio que está hecho para esculpir. Es que es cuestión de gustos, porque claro, eso de que el músculo en las chicas es feo, según para quién. La que tiene músculos, pero bien puestos... en el culete, en los muslos, en el moldeado de la cintura... no estamos hablando de músculos ya tan grandes, de esas caras ya, que se te deforman las caras ya de las tías y parecen marimachos... eso ya es exagerado. Estamos hablando de una mujer fuerte, musculada. No estos casos que hay, esas americanas, que ahora eso se está quitando, porque están... más bien parecen marimachos. Estamos hablando de una chica que esté musculada, bonita, con formas, apretada. Ninguno puede decir: 'oye es que pareces un tío'. Porque no va parecer un tío. Va a parecer una tía cojonuda. O sea, es que es así. Ahora, claro, si ya la tía se pasa de vueltas, ya bueno, entonces yo ahí no me meto” (Varón culturista, 32 años).

El cuerpo abyecto, ininteligible, en terminología de Butler (2002:20) apunta al sujeto que se construye a través de la exclusión, pero también a los límites que se imponen con respecto a la transformación corporal cuando esta toca los “límites tolerables” de la identidad sexual. En este caso, si la exageración culturista (exceso de músculo) les puede conducir a los varones a una especie de muerte de éxito (la vigorexia no sería sino uno de sus síntomas), en el caso de las culturistas femeninas les llevaría a salirse del canon corporal dominante. En definitiva, a salirse de su silueta por colocar los músculos fuera de donde, en rigor patriarcalista, les corresponde. Hay excepciones, aunque, por ejemplo, los excesos de los años 90 del pasado siglo en los que las mujeres (son recordadas las culturistas norteamericanas) podían ubicarse en parámetros considerados “excesivamente masculinos” están hoy en desuso, por ejemplo, dentro del marco de la IFBB (actual Federación Internacional de este deporte).

Esto lleva a que, actualmente, las mujeres culturistas tengan que trazar caminos distintos en muchos aspectos. Para empezar, en las rutinas de entrenamiento. Algo que se comprueba ya desde aquellas que acuden al gimnasio

sin pretender convertirse en culturistas: el trabajo del gimnasio se focaliza en la cintura, en las caderas y en los glúteos. Como refiere un experimentado monitor:

“Siempre de cadera para abajo, no les gusta estar fuertes de cintura para arriba, el entrenamiento que les pongo de cintura para arriba no es superior al treinta por ciento del total, el entrenamiento se realiza con poco peso y muchas repeticiones, para no ganar volumen ahí”.

En el culturismo como deporte, esta suerte de segmentación no implicó la exclusión plena, pues esto significaba prescindir nada menos que de la “belleza femenina”, sino que llevó a la aparición de variantes deportivas que, dentro de este deporte, suavizaban sus efectos. Así, en los márgenes del culturismo operan desde hace años otras disciplinas contiguas, como el body-fitness, lugar en el que la feminidad ya puede fácilmente encontrarse a sí misma y desarrollarse públicamente con menos contradicciones. Claro que también es el lugar al cual desde el culturismo masculino se relega a la exclusión deportiva, o si se prefiere, a la “segunda división” de este deporte. Así, el riesgo a “pasarse de vueltas” en la mecánica de la construcción corporal no lleva a otra cosa que salirse del propio deporte, “hacer otra cosa”:

“Yo reconozco que hay campeonatos que salen chicas en lo de body fitness, en lo del fitness que son tías buenas. Son tías de playa, son tías que son guapas y se pintaron un poquitín, hicieron un poquitín de gimnasia, y salen ahí... Eso no tiene mérito” (culturista varón, 32 años).

En todo caso, no podemos entender la masculinidad sino como un conjunto de significados que, al ser elaborados en su contexto, se llena de contenido contrastivamente: en oposición a las mujeres, a las minorías sexuales, e incluso a los hombres mismos (Kimmel, 1997), Lo masculino se construiría así de forma contrapuesta a lo femenino (llenando sus ausencias). Pero no sólo así, pues no existe una masculinidad ni una feminidad esenciales: existen múltiples modelos de masculinidades, o si se prefiere, múltiples modelos referidos a significados, vivencias y contenidos relativos al género. Ello permite también contemplar cómo, desde la óptica de las propias culturistas, más allá de la dominación sin paliativos, emerge la posibilidad de la *agencia*. Así, en el terreno de las modificaciones físicas, conforme se entrena a un alto nivel, algunas alteraciones se suceden. Por ejemplo, las mujeres culturistas van perdiendo el pecho, por lo que las mamoplastias entre las competidoras son algo habitual. Las decisiones de tener hijos son incompatibles con la vida deportiva (salvo dilatado paréntesis de por medio). Las opiniones de familias y amigos son las que más castigan su práctica... Es preciso “tenerlo muy claro”. Surgen como resultado los discursos autojustificatorios, muy elaborados, que desembocan en el terreno del reclamo hacia esa “otra feminidad”, como tesoro no perdido por una práctica deportiva, por muy masculinizada que esté:

“Una persona me sentó y me dijo: ‘A ver, vas a tener estos pro y estos contras: el 90 por ciento de la sociedad no va a aceptar tu cuerpo, vas a perder el pecho, eso pasa por desarrollar tu musculatura a un nivel competitivo, a lo mejor pierdes la mens-

truación unos meses... Y todo eso lo tienes que tener claro, lo que tú vas a hacer es porque tú lo quieras hacer, porque tú vas a tener que defenderte a ti misma. Tienes que estar segura de lo que estás haciendo. Si no, va a venir el primero de turno y te va a destrozar'. Y, claro... entonces ella me dijo: 'mira, con esto que te acabo de contar tú ya aceptas si asciendes o no asciendes'. Yo estuve muy segura de mí misma, y desde todo momento sé como defenderme. Yo si hay algo, que me venga alguien y me diga: 'mira tú eres más femenina o menos femenina...' Yo pienso que no he dejado de ser femenina. Al contrario. Yo pienso que tengo... vamos, yo me miro al espejo y me gusta lo que veo, y con eso ya me vale" (mujer culturista, 23 años).

Cierto es que, ya desde sus momentos constitutivos, como documenta Barbero (2003:358), la educación físico-deportiva contribuyó a la extensión de los patrones de masculinidad asociados a la idea de la fuerza, del vigor o de la competitividad, frente a una feminidad que suponía no sólo negar todo lo anterior sino incluso obviar al propio cuerpo (Barbero,2003:359), supeditado a los fines considerados supremos de la crianza y la concepción. La presencia en los discursos de aspectos que tienen que ver con la naturaleza, con la reproducción (menstruación, pechos, lactancia, maternidad, etc.) en tales mujeres culturistas está ausente entre sus compañeros varones.

Es destacable en este punto que el discurso de construcción de las "cualidades masculinas" tiende a enfatizar en aspectos culturales y tecno-económicos. Esto se traduce también en la elaboración de oposiciones binarias, que buscan la complementariedad en la construcción de hombres frente a mujeres: fuerza frente a debilidad ("levantar peso"), perseverancia frente a discontinuidad ("ir todos los días al gimnasio"), dominio de la técnica frente a improvisación ("control de las técnicas de entrenamiento, de los insumos..."). En este sentido, el acceso a los insumos ilegalizados (el doping, las hormonas) pueden entenderse por los compañeros varones no ya sólo como un alejamiento de ese polo de lo natural, sino como una usurpación, en el uso de un componente tan esencial para la masculinidad, al menos en términos simbólicos, como la testosterona. Es común así, que se haga mención en los discursos de unos "inconcebibles" efectos secundarios:

"La mujer, para masculinizarse, tendría que meterse hormonas masculinas, entonces es ahí adonde yo no... Que las culturistas americanas y toda esa gente que estén muy grandes y estas tías que se estén metiendo hormonas masculinas... eso a mí no me gusta".

"Las mujeres... tiene que ser que le guste mucho para... ponerse de esta manera, sabiendo los riesgos que coge. Igual que el hombre, claro, pero a la mujer los anabólicos le afecta de diferente manera, se le nota más, se le pone la cara más de hombre... rasgos más masculinos que femeninos..."

5. Conclusiones

No cabe duda de que el culturismo se nos presenta como un deporte fuertemente masculinizado, en cuanto a usos, prácticas, espacios, valores y con-

cepciones. Aquí la construcción de masculinidad se realiza sobre todo a través de la actividad físico-muscular en el sentido más literal: el trabajo directo con los músculos. Siempre bajo la lógica artesana, ya que en el culturismo experto cobra sentido una construcción corporal lenta, pensada y equilibrada, con criterios estéticos e incluso artísticos. Consideramos que la comprensión de las implicaciones de esta práctica en el universo de los deseos y de las masculinidades exige una fina mirada antropológica, lo más cercana posible a la voz nativa, dirigida tanto al proceso de trabajo como al producto desarrollado (la propia imagen del cuerpo del culturista). Por ello hemos intentado ubicarnos más allá de prejuicios estéticos, ontológicos y metodológicos, intentando preservarnos en cierta medida del carácter subcrítico de elaboraciones analíticas que, como sobradamente ha sido evidenciado por Linder (ibídem: 466) *sólo* encuentran en este ámbito escenarios de ostentación del poder bajo una masculinidad hipermuscularizada asociados a una expresión de narcisismo considerada como “preocupante” (Klein, 1993).

El modelo de masculinidad hegemónico en nuestras sociedades es eso, un modelo y por tanto, es inalcanzable. En el “mundo de los hombres” se hace preciso demostrar que se es tal en muy diversos contextos de interacción. Hemos comprobado cómo la transformación corporal a través del ejercicio físico coloca a los varones en la vía de su propia y genuina demostración de masculinidad a través de la inflación del músculo. Algo por cierto, que instaura también procesos de dominación en los propios hombres, en la medida en que se ven abocados a ello y superados por ello. El traje musculado, ese que devuelve el espejo, es, en parte, una coraza de negación ante la dominación que se sabe perdida. Pero también es un derroche de evidencia, al que se llega tras esfuerzos cargados de tintes ascéticos, espartanos y en buena medida, puritanos. Quizás por eso, más que crisis de modelos de masculinidad podría hablarse de redefinición de la heterosexualidad, en la medida en que se puedan revisar las relaciones de dominación que se instauran en las interacciones sexuales bajo este modelo.

Bibliografía

- Barbero, J.I. 2003. “La educación física y el deporte como dispositivos normalizadores de la heterosexualidad”, en Guash, O. y Visuales, O. (eds.) *Sexualidades. Diversidad y control social*. (355-378). Barcelona: Edicions Bellatera.
- Baudrillard, J. 1989. *De la seducción*. Madrid: Cátedra.
- Beck, B. 1994. *La sociedad del riesgo. Hacia una nueva modernidad*. Barcelona: Paidós.
- Butler, J. 2002. *Cuerpos que importan. Sobre los límites materiales y discursivos del “sexo”*. Barcelona: Paidós.
- Courtine, J.J. 1993. “Les stakhanovistes du narcissisme”, *Communications*, nº. 56, pp. 225-251.

- Del Campo, A. 2003. "Cuestión de pelotas. Hacerse hombre. Hacerse el hombre en el fútbol", en J.M. Valcuende, J. Blanco *Hombres. La construcción cultural de las masculinidades*. Madrid: Talasa.
- Featherstone, M. 1991. "The Body in Consumer Culture, en M. Featherstone, M. Hepworth y B.S. Turner (edit.) *The Body, Social Process and Cultural Theory*. London: Sage.
- Klein, A.M. 1993. *Little big men: Bodybuilding subculture and gender construction*. Albany: State University of New York Press.
- Jordi, M. 2011. "La vigorexia: un viaje a los límites del tecnocuerpo" en *Actas del XII Congreso de Antropología*. León: FAAEE y AACL. pp.1273-1282. [En cd-rom].
- Latour, B. 1992. 'Sociology of a Few Mundane Artifacts' en W.E. Bijker and J. Law (eds) *Shaping echnology/Building Society: Studies in Sociotechnical Change*. Cambridge: MIT Press.
- Le Breton 2002. *Antropología del cuerpo y modernidad*. Buenos Aires: Nueva Visión.
- Leeds, M. y Liberti, R. 2007. "Cause That's What Girls Do : The Making of a Feminized Gym", *Gender & Society*, 21, pp. 676-699.
- Linder, F. 2007. "Life as art, and seeing the promise of big bodies", *American Ethnologist*, 34:3, pp. 451-472.
- Bateson, G y Mead, M. 1942. *Balinese Character: A Photographic Analysis*, vol. 2. New York: Academy of Sciences.
- Messner, M.A. 1992. *Power at Play. Sport and the Problem of Masculinity*. Boston: Beacon Press.
- Monaghan, L. 1999. "¿Challenging medicine? Bodybuilding, Drugs and Risk", *Sociology of Health and Illness*. 4:3, pp. 707-734.
- Ritzer, G. 2000. *El encanto de un mundo desencantado. Revolución en los medios de consumo*. Barcelona: Ariel.
- Rubin, G. 1984. "Reflexionando sobre el sexo: notas para una teoría radical de la sexualidad", en Vance, C. (comp.), *Placer y peligro. Explorando la sexualidad femenina*. Madrid: Talasa.
- Todd, T. 1993. "Esteroides anabolizantes: Los gremlins del deporte", en Barbero, J.I. (ed.) *Materiales de sociología del deporte*. Madrid: Ediciones La Piqueta.
- Wacquant, J.L. 1995. "Protection, discipline et honneur. une salle de boxe dans le ghetto américain [protection, discipline and honor. A boxing gym in the american ghetto], *Sociologie Et Sociétés*, 27:1, pp. 75-90.
- 1998 "The prizefighter's three bodies", *Ethnos*, 63: 3, pp. 325-352.
- Yesalis C.E (ed.) 1993. *Anabolic steroids in sport and exercise*, Champaign: Human Kinetic Publisher.

CIUDAD, SEXO Y ESTIGMA. UNA APROXIMACIÓN A LA PRÁCTICA DEL SEXO ANÓNIMO ENTRE HOMBRES EN ESPACIOS PÚBLICOS

Jose Antonio Langarita Adiego

Universitat de Girona
Univesitat de Barcelona
[josan.langarita@udg.edu]

1. Introducción

La ciudad ha sido un espacio vital para la configuración de la identidad gay moderna. En ella se han gestado las relaciones que han permitido la expresión social de algunos grupos de homosexuales. Estas representaciones de la población gay han tendido a reducirse a patrones de consumo, que legitiman una vía para la integración en el conjunto social. Sin embargo esta tendencia contribuye a construir nuevos ejercicios de exclusión hacia quienes no se suman al circuito del capitalismo gay.

A pesar de estas pequeñas concesiones de la sociedad heterosexual, la ciudad se continúa ordenando a partir de patrones “heterosexualizantes” que gestionan el entorno urbano. Ahora bien, la norma no puede ser tan estricta como para impedir su quebrantamiento y pese a todos los controles la ciudad esconde un sinfín de formas de gozo y placer que escapan de la lógica imperante. Una de estas prácticas subversivas es la práctica del sexo anónimo entre hombres, que a pesar de la abyección que la sustenta continua siendo una alternativa para el sexo, el gozo y el placer.

2. Sexo y ciudad

La ciudad es el espacio social que ha permitido el desarrollo de la homosexualidad moderna que conocemos hoy en occidente. La gran ciudad ha sido inequívocamente el lugar de fuga para aquellas sexualidades que sentían oprimidos sus deseos en los contextos sociales en los que vivían (Bech, 1997[1987]).

Los recorridos migratorios del campo a la ciudad, han sido explicados fundamentalmente atendiendo a criterios económicos promovidos por desarrollo industrial urbano. Así, se ha tendido a pensar que los jóvenes procedentes de zonas rurales se dirigían a la gran urbe únicamente para convertirse en mano de obra de las fábricas demandantes de filas de trabajadores. Y estos, una vez ins-

talados construían su familia en barrios periféricos adscribiéndose a la lógica de la familia nuclear industrial. Sin embargo, la ciudad no solo atrajo a jóvenes deseosos de formar una familia, sino que por el contrario también condujo a otros que huían precisamente, en la mayor parte de los casos, del control de su familia de origen. La gran ciudad ha sido el lugar de destino de un buen número de homosexuales que llegaban a ella ansiosos de descubrir otras experiencias sexuales liberadoras que sentían oprimidas en sus contextos locales. La migración ha sido un elemento clave en la configuración de la identidad gay moderna en la medida en que ha cedido el espacio para la generación de la identidad sexual y la construcción de espacios de minorías. Es por ello por lo que la variable sexual, debe ser incluida en los análisis migratorios, precisamente porque representa una dimensión del poder con gran impacto en las relaciones sociales de las personas que migran por motivos de índole sexual (Cantú, 2009 [2002]). Todavía no disponemos de estudios rigurosos que analicen este fenómeno en el estado español desde esta perspectiva, pero sin embargo es urgente abordar esta mirada para poder conocer otros factores de primer orden que motivan la migración.

La ciudad ha sido un lugar de refugio para muchos homosexuales donde configuran su “otra familia”, donde han construido un sin fin de afinidades que ha permitido la construcción de un “estilo de vida gay” moderno a partir de la generación de espacios minoritarios (Chauncey, 1994; Guasch, 1991). No cabe duda, de que la experiencia homosexual no se reduce al ámbito de la gran ciudad. Evidentemente, las zonas rurales y periféricas también cuentan con homosexuales entre sus barrios. Pero podemos afirmar, sin temor a equivocarnos, que el modelo gay hegemónico se fortalece entorno a la gran ciudad occidental capitalista que ofrece un espacio de consumo para la nueva constitución identitaria (Bell y Binnie, 2004:1809-1810; Isin y Wood, 1999). Las transformaciones urbanas de las grandes ciudades occidentales en el siglo XX cedieron un pequeño espacio social a los homosexuales que se habían sumado a la cultura del consumo (Bailey, 99; Habermas, 1962; Silabis, 2004; Aldrich, 2004) Y de hecho un buen número de gays de las zonas rurales se trasladan a la ciudad más próxima para disfrutar de su tiempo de ocio. Ya que en el contexto rural difícilmente se encuentran oportunidades para relacionarse, conocer o mantener relaciones sexuales con otros homosexuales.

Ahora bien, este “estilo de vida gay” se ha ido configurando más como una figura arquetípica que como una realidad compartida por el conjunto de hombres que se sienten atraídos por otras personas de su mismo sexo. Es un modelo que no sirve para una gran parte de la población homosexual, pero sin embargo, se ven adscritos a él sin derecho a réplica. O mejor dicho, se ven obligados a la persecución de aquello que no son, pero deberían ser para poder entrar en el cajón de la aceptación social del “buen gay”. Es por ello por lo que el modelo gay moderno tiene que ser pensado no solo como un resultado de la liberación, sino también como productor ejercicios de exclusión que deja fuera a gordos,

viejos, seropositivos, inmigrantes, pobres y otros grupos que no se ven capaces de reunir unos requisitos de difícil cumplimiento.

La reivindicación identitaria ha permitido consolidar espacios de minoría en las grandes ciudades, que innegablemente han supuesto una gran liberación para muchas personas. Ahora bien, para que el modelo gay tuviera un hueco en el cajón de la organización sexual occidental ha necesitado distanciarse de las putas, de las locas, los y las transexuales, etc. Y demostrar que, de alguna manera, la homosexualidad no tenía porque estar reñida con el modelo de masculinidad occidental, ni con la pareja, ni con la familia y ni mucho menos con el capitalismo. Prueba de ello es el crecimiento de un comercio gay, que se presenta como exclusivo para aquellos homosexuales que se pueden subir al tren del gran lujo. Pero también los avances legislativos de algunos países, que a pesar de que han sido producto de las reivindicaciones de una parte del colectivo homosexual, han servido para estructurar y hacer norma de aquellos homosexuales que responde al modelo de pareja y superan la barbarie con la que es interpretada la promiscuidad por la sociedad heterosexual.

No cabe duda que sí debemos pensar en una identidad sexual dominante y hegemónica, esta es indudablemente la heterosexual, que sin preguntas ni prejuicios se presenta como única y legítima para la organización social de las personas (Rubin, 1989). Las manifestaciones de heterosexualidad son una constante en el panorama urbano: los heterosexuales sin ningún tipo de pudor toman calles, plazas y bares para hacer pública su comunión con la institución familiar e incluso mostrar a su prole las bondades de este sistema de reproducción social. En este contexto el espacio urbano, entre otros elementos, se intenta regular por una lógica heterosexual y por la gestión de los deseos apoyándose en los procesos de inclusión y exclusión de aquellas personas que no conforman la norma sexual. La heterosexualidad es un espectáculo diario que hace del espacio público un lugar para la diferencia social. Es sin lugar a dudas uno de los mejores avales para la respetabilidad social, así como para la adquisición de la ciudadanía plena (Valcuende, 2006). Entendiendo que la idea de ciudadanía no solo como un modelo que distingue derechos civiles, políticos y sociales, como planteó Marshall (1950) sino como también como una noción que permite estructurar los derechos y obligaciones de las personas, modelados gracias a “la participación en mundos sociales diferenciados. Cada uno con un estatus diferente y que generan tensiones continuas que han de ser resueltas [...] El nuevo entendimiento de la idea de ciudadanía se alimenta de conflictos alrededor de políticas redistributivas y de reconocimiento que...se enfrenta al problema clásico de las fronteras morales” (Plummer, 2003: 31).

Aunque la crítica a la heterosexualidad como construcción social acostumbra a llenarnos de gozo a quienes no nos sumamos a sus filas. Considero que en este foro no es necesario repasar las diferentes aportaciones teóricas que desde las ciencias sociales han abordado el tema con gran lucidez como es el caso, entre otros, de Gayle Rubin (1989), Monique Wittig (2006[1992]) u Oscar Guasch

(2007[2003]). En esta ocasión es más interesante centrarse en otros aspectos relacionados con la configuración de la ciudad sexuada y en la práctica del sexo anónimo entre hombres como una estrategia de reapropiación de determinados espacios públicos.

La urbanidad siempre ha levantado sospechas entre los grupos más reaccionarios precisamente por su cierto carácter de “incontrolabilidad”. O al menos por su mayor dificultad de control con respecto al ámbito rural, donde la conducta social ha sido regulada de forma más extrema e íntima. Prueba de ello son los discursos históricos en contra de la urbanidad, como el que se produjo tras la caída del imperio romano y el triunfo de los bárbaros, quienes destruyeron la vida urbana y encauzaron una nueva ruralidad acompañada de un gran número de sanciones sociales entre las que podemos destacar la homosexualidad en la fase más avanzada del medievo (Boswell, 1993 [1981]).

Más adelante, en España, a finales del S.XIX y principios del S.XX, los discursos regeneracionistas volvieron a poner en tela de juicio la ciudad como causante de la pérdida de la identidad masculina ibérica y como cobijo de las depravaciones más graves del ser humano (Vázquez García y Clemison, 2010 [1997]). Textos como *La mala vida en Barcelona* de Max-Bembo (1912), o *La mala vida en Madrid* de Quiros y Aguilaniedo (1901) se suman a la nueva moda criminológica para relatar los diferentes actos de inmoralidad que se producen en las grandes ciudades como la mendicidad, la prostitución y, como no, la homosexualidad.

Nuevamente, a finales de los 60 y principios de los 70, la ciudad volvió a ser el escenario de polémica. Tras el inicio de la política aperturista del franquismo, una oleada de mano de obra migró a las grandes ciudades, que sumado al crecimiento del turismo en el país volvió a poner al entorno urbano en tela de juicio por el libertinaje que se vivía en ellas sin ningún tipo de pudor. En este contexto, Antonio Sabater publicó en 1962 *Gamberros, Homosexuales, Vagos y Maleantes*, un texto de carácter sociológico y jurídico que serviría para sentar las bases ideológicas de la futura Ley de peligrosidad y rehabilitación social. Sabater no escatimó en prejuicios contra los homosexuales, ni en reclamar medidas jurídicas contra la expansión del fenómeno homosexual.

Existen otros ejemplos sobre los intentos de control sexual en otras ciudades como el excelente trabajo de George Chauncey (1994) titulado *Gay New York*, donde describe las estrategias de control policial y social contra la expansión de la vida gay en Nueva York a finales del S. XIX y principios del S.XX. Y ciudades como Florencia, Venecia o Roma también han sido objeto de atracción homosexual desde 1600 (Aldrich, 1993).

En cualquier caso, estos ejemplos simplemente representan una minúscula parte de la envergadura de los ejercicios de control sexual que han vivido las ciudades. Más allá de las persecuciones policiales y el encarcelamiento. Un control social, que podríamos llamar de primer orden, llevado a cabo por vecinos, compañeros de trabajo, familiares, y el conjunto social ha mantenido vivo el

espíritu de homofobia en la ciudad a partir de diferentes normas y regulaciones sociales.

Ahora bien, ninguna norma puede ser tan estricta ni controlada de una forma tan absoluta y rígida que impida ser quebrantada. Siempre quedan acuerdos sin cerrar y fisuras sin resolver que permiten la experiencia homosexual. A pesar de los discursos apocalípticos, de las sanciones sociales y de la exclusión la homosexualidad continúe siendo una práctica cotidiana de muchas personas para el gozo y el placer.

La ciudad es inequívocamente un lugar de encuentros, también sexuales. Espacios como parques, lavabos, playas o aparcamientos se convierten en el escenario de un sin fin de relaciones de gozo, sexo y placer en lugares destinados, en principio, a otro fin. De este modo, algunos sitios de la ciudad son conquistados por hombres que los re-significan para la obtención del placer sexual. Se trata de una práctica conocida como *cruising* no debe reducirse a la idea de sexo en público. Ya que la noción de sexo en público únicamente hace referencia al carácter de pública o privada de una determinada relación. Por el contrario, el *cruising* debe ser entendido como un modo de relación que conduce al acto sexual con un bagaje cultural propio que establece normas de conducta para la participación y la correspondencia en el intercambio. Estos espacios quedan redefinidos y organizados mediante un código de conducta y comunicación compartida por los jugadores que permite un doble objetivo: El gozo sexual y el anonimato.

Este modo de interacción es vivida por muchos hombres como un ejercicio de liberación en la medida en que representa para ellos la única vía para la satisfacción de sus deseos y fantasías. Las zonas de *cruising* son un lugar de experimentación sexual para muchos participantes que les permite reconocerla como un aspecto íntimo de su cotidianidad, donde satisfacen sus deseos sexuales y regresan a la vida normalizada en la que están integrados sin dificultades aparentes. Se trata de un espacio donde el gozo, el placer y el sexo tiene un valor y un sentido diferente al socialmente aceptado. Las zonas de *cruising* permiten llevar a cabo contactos que no podrían hacerse, al menos sin dificultad, en otros escenarios normalizados, y menos aun preservando la identidad del sujeto.

Es por ello por lo que esta práctica confronta la lógica del binarismo sexual monógamo en la medida en que favorece las interacciones múltiples y el intercambio de placeres gratuito. Se trata de un ejercicio de resistencia al mandato social en un doble sentido, por un lado espacial, ya que los participantes se apropian de los espacios públicos para los sexualizarlos de un modo particular en un contexto de hostilidad social. Pero también simbólico, en tanto que el objeto de la relación parte de un acuerdo de satisfacción mutua sin compromisos posteriores ni intereses productivos, lo que le sitúa al margen de las cuotas de aceptabilidad sexual. Es decir, al margen de las concesiones realizadas por la sociedad heterosexista. Es por ello por lo que la práctica del *cruising* puede ser entendida como un ejercicio de resistencia a la lógica heterosexual, pero también

al modelo homosexual hegemónico, en la medida en que escapa de la búsqueda de patrones de aceptación social y de la dialéctica del consumo capitalista en la que se ha visto envuelta la identidad gay dominante.

Estos ejercicios de resistencia no siempre son conscientes ni reivindicados. Es decir, a pesar del intercambio de placeres gratuito, este acostumbra a ir acompañando de intereses individualistas y solo puntualmente se atiende a los cuidados de la pareja o grupo con los que se comparte el juego sexual. Lo que provoca, que a pesar de formar parte de una subcultura compartida (no la de gay, sino la de participante de *cruising*) con sus normas de conducta propias. No constituye identidad colectiva precisamente porque la identidad de “excluido” es difícilmente reivindicable (Karsz, 2004[2000]).

Por otro lado, algunos participantes adoptan una postura corporal marcadamente masculina. Se trata de lo que he llamado una masculinidad maximizada, en el sentido en que toma unos matices que normalmente son más extremos que en otras esferas de la vida social. Piernas abiertas, manos en bolsillos, polla fuera del pantalón, etc. Este fenómeno podemos relacionarlo con el terror a ser asociado con “lo femenino” que se vislumbra en gran parte de la esfera gay. Como todos saben, la homosexualidad masculina se ha asociado constantemente al ámbito de lo femenino, lo que fácilmente se puede entender como una rebaja en la escala del poder estructurada desde la sociedad patriarcal. Las mujeres tienen un valor simbólico inferior al de los hombres dentro de la esfera pública y privada. Es por ello por lo que entendemos que estos excesos de masculinidad que vivimos en las zonas de *cruising* son ejercicios simbólicos que tienen por objeto no perder su estatus de superioridad a pesar de que se esté llevando a cabo una práctica “denigrante”.

Es decir, podemos pensar que se trata de mostrar a los demás, también a uno mismo, que a pesar de que se esté llevando una práctica que no está legitimada ni incluida en el manual “del buen macho”, continua siendo un hombre “de verdad” y es por ello por lo que debe mantener los privilegios asignados como hombre a de su “desviación”.

Precisamente, la ausencia de afecto, así como la prioridad de lo individual, puede provocar una lectura misógina de la práctica del *cruising*, en la que tener sexo con otros chicos sea percibido como algo aceptable y como una manera de satisfacer una necesidad sexual salvaje e insaciable que representa precisamente la masculinidad. Mientras que establecer lazos de solidaridad y afecto se trata de un hecho denigrante.

Finalmente, la práctica del *cruising* debe ser pensada pues como un hecho social, que va más allá de las barreras económicas y urbanas. Que presenta un algo grado de liberación y resistencia subjetiva. Pero que sin embargo todavía debe integrar una mirada feminista que permita superar los patrones de masculinidad hegemónica.

Bibliografía

- Aldrich, Robert 1993. *The seduction of the mediterranean. Writing, art and homosexual fantasy*. Londres y Nueva York. Routledge.
- Aldrich, Robert 2004. "Homosexuality and the City: Historical Overview". *Urban Studies*, Vol. 41, 9. pp. 1719-1737.
- Bailey, Robert 1999. *Gay politics, Urban politics: Identity and Economics in the Urban setting*. New York. Columbia University Press.
- Bech, Henning 1997[1987]. *When men meet*. Cambridge. The University of Chicago Press.
- Bell, David; Binne, Jon 2004. "Autenticating queer space: citizenship, Urbanism and Governance". *Urban studies*, Vol. 41, 9, pp. 1807-1820
- Boswell, John 1993[1981]. *Cristianismo, Tolerancia Social y Homosexualidad*. Barcelona. Muchnik.
- Cantu, Lionel 2009 [2002]. *The sexuality of migration. Border crossings and mexican immigrant men*. New York. New York University press.
- Chauncey, George 1994. *Gay New York: gender, urban Culture, and the making of the gay male world 1890-1940*. New York. Basic Books.
- Guasch, Oscar 1991. *La sociedad rosa*. Barcelona. Anagrama.
- Guasch, Oscar 2007[2000]. *La crisis de la heterosexualidad*. Barcelona. Laertes.
- Habermas, Jurgen 1962. *The structural transformation of the public sphere*. Oxford. Polity Press.
- Inin, Engin F., Wood, Patricia K. 1999. *Citizenship and identity*. Londres. Sage Publications.
- Karsz, Saül.2004[2000]. "La exclusión: concepto falso, problema verdadero" en Karsz, Saül. *La exclusión: bordeando sus fronteras. Definiciones y matices*. Barcelona: Gedisa. pp. 133- 214.
- Marshall, T.H. 1950. *Citizenship and social class and other essays*. Cambridge. Cambridge University Press.
- Max-Bembo 1912. *La mala vida en Barcelona. Anormalidad, miseria y vicio*. Barcelona. Editorial Maucci.
- Plummer, Ken 2003. "La cuadratura de la ciudadanía íntima. Algunas propuestas preliminares" en Osborne, R y Guasch, O. (comps.) *Sociología de la sexualidad*. Madrid. CIS.
- Rubin, Gayle 1989. "Reflexionando sobre el sexo: Notas para una teoría radical de la sexualidad" en Vance C. S. *Placer y peligro. Explorado la sexualidad femenina*. Madrid. Talasa. pp. 113-190.
- Sabater Tomas, Antonio 1961. *Gamberros, Homosexuales, Vagos y Maleantes*. Barcelona. Hispano Europea.
- Sibalis, Michael 2004. "Urban space and homosexuality: The example of the Marais, Paris "gay ghetto". *Urban studies*, Vol. 41, No 9 pp 1739-1758.
- Valcuende del Rio, Jose María 2006. "De la heterosexualidad a la ciudadanía". *AIBR. Revista de antropología Iberoamericana*. Vol. 1 Num 1 125-142.

Vázquez García, Francisco; Clemison, Richard 2010 [1997]. *Los invisibles. Una historia de homosexualidad masculina en España 1850-1939*. Granada. Comares.

Wittig, Monique 2006[1992]. *El pensamiento heterosexual y otros ensayos*. Barcelona. Egales.

CASA, CUERPO Y FAMILIA: LA ORGANIZACIÓN ESPACIAL DE LA HETEROSEXUALIDAD

Rubén Alonso Mallén

Universidad de Málaga
ruben@despachodepan.com

Este texto no hubiera sido posible sin los debates de varias exiliadas en Berlín hace ya 11 años, sin la excusa de un trabajo académico sobre género y desigualdades, y sin la participación en taller sobre “el caliban y la bruja” organizado hace poco en la nave Tramallol por el laboratorio de aprendizaje colectivo “haciendo comunes”, gracias a todas.

1. Introducción

Nuestros cuerpos se desarrollan en casa y en familia, mayoritariamente en una familia heterosexual. No podemos comprender la estructura espacial y simbólica de la casa en nuestras sociedades occidentales sin analizarla en relación a la familia heterosexual. Este trabajo pretende avanzar un marco conceptual para analizar la casa desde el punto de vista de la heterosexualidad, para ver como desde este prisma casa, cuerpo y familia se reproducen mutuamente. En un momento que se caracteriza por la desintegración de la familia tradicional (heterosexual), la estructura espacial de la vivienda sigue mayoritariamente sin cuestionarse en estos términos, y el discurso dominante se limita a variar la lógica de cuantos dormitorios tiene la vivienda. Quizás hay que poner en crisis el mismo binomio familia-casa, y pensar en otras posibles asociaciones de afectos y cuidados que partan de otras formas colectivas, que se puedan superponer a las estructuras familiares preexistentes, y pensar en casas para ellas. ¿Es posible pensar otra manera de entender la casa fuera de estos esquemas?, ¿Está ligada a superar la familia heterosexual como orden social?, ¿qué lazos y que privacidades?, ¿qué casas para qué asociaciones afectivas? y ¿qué espacios para que cuerpos, y para qué relaciones entre ellos?

2. Casa, cuerpo, familia

La antropología (Carsten y Hugh-Jones,1995) nos ha mostrado como la casa y el cuerpo están “íntimamente” relacionados, desde la infancia, su estructura espacial y simbólica se incorpora en nuestro desarrollo como sujetos. La

casa, el cuerpo y la mente están en continua interacción, vinculando la estructura física, la decoración, las convenciones sociales y las imágenes mentales que manejamos y que nos conducen por el mundo. Aunque cualquiera podría preguntarse ¿Pero en qué se parece una casa y un cuerpo? ¿No es lo mismo que un paraguas y un rinoceronte?

En topología (una rama de las matemáticas), dos objetos son equivalentes si tienen el mismo número de trozos, huecos, intersecciones, etc. Las relaciones de semejanza no se establecen por equivalencias formales que se perciban a simple vista. En topología está permitido doblar, estirar, encoger, retorcer, etc., los objetos, pero siempre que se haga sin romper ni separar lo que estaba unido, ni pegar lo que estaba separado.

En un nivel topológico la casa y el cuerpo podríamos decir que son equivalentes, a ese nivel ambos se definen por sus límites, sus entradas, sus zonas próximas, sus continuidades, etc. “El cuerpo es un modelo que puede servir para representar cualquier frontera precaria o amenazada. El cuerpo es una estructura compleja. Las funciones de sus partes diferentes y sus relaciones ofrecen una fuente de símbolos a otras estructuras complejas” (Douglas, 1991:133).

Siguiendo este razonamiento, se podría plantear que esa capacidad del cuerpo de servir de marco estructural significativo está relacionada con la estructura de la casa. Ambos comparten determinadas características espaciales topológicas que sirven de base para la asignación de significados. Aprendemos a delimitar nuestro cuerpo y a formarnos como individuos a la vez que aprendemos a percibir los espacios y a movernos a través de ellos, a experimentar sus límites, sus continuidades y discontinuidades. Es “en casa” donde ese proceso comienza y se da en los primeros años de nuestra vida. Pero no podemos (o no deberíamos) analizar las relaciones entre la casa y el cuerpo de manera abstracta y genérica. Tradicionalmente nuestra sociedad ha ordenado los cuerpos en dos grupos, hombres y mujeres, antes de nacer ya se nos asigna una de las dos tipologías¹ dominantes.

Nuestros cuerpos se desarrollan en casa y en familia, mayoritariamente en una familia heterosexual. No podemos comprender la estructura espacial y simbólica de la casa en nuestras sociedades occidentales sin analizarla en relación a la familia heterosexual, la casa y la familia están hechas la una para la otra, de tal manera que la casa al igual que los cuerpos también está sexuada.

La familia heterosexual es uno de los principales agentes de socialización, de producción de sujetos con cuerpo, masculino o femenino. Este trabajo pretende definir el marco para analizar la casa desde el punto de vista de la heterosexualidad, para ver como desde este prisma casa, cuerpo y familia se reproducen mutuamente.

(1) La tipología de una vivienda caracteriza sus espacios y la relación entre ellos, de manera que podemos definir distintas tipologías de vivienda. Se podría decir que son variaciones de un mismo modelo.

La heterosexualidad normativa² dominante no solamente organiza las prácticas sexuales, sino que está vinculada también a la división sexual del trabajo y a las desigualdades simbólicas y materiales que estructuran las relaciones humanas en nuestros contextos. La crisis de la heterosexualidad y la crisis de la familia van de la mano como crisis de un modelo de producción y organización social.

Me interesa la heterosexualidad como ordenación del trabajo reproductivo y de cuidados, ordenación que es impensable sin las casas como soporte y como límite.

En un momento que se caracteriza por la desintegración de la familia tradicional (heterosexual y patriarcal), la estructura espacial de la vivienda sigue mayoritariamente sin cuestionarse en estos términos, y el discurso dominante se limita a variar la lógica de cuantos dormitorios tiene la vivienda.

¿Pero en qué medida la casa se vincula con la heterosexualidad, ordenando espacios y divisiones y domesticando la diversidad sexual? Es desde este prisma de la heterosexualidad normativa donde se pretende articular estos 3 niveles, casa, cuerpo y familia, para probar si entendiendo mejor cómo se interrelacionan podemos tener más herramientas para proponer opciones espaciales alternativas.

La casa, especialmente aquella en la que crecimos, es uno de los principios de integración fundamentales de nuestros pensamientos, de nuestros recuerdos, de nuestros sueños. La casa es el primer escenario de la memoria (Frémon, 2010:11-12).

La casa es un entorno construido y moldeado por la generación anterior, es un entorno vivido mucho antes de que se convierta en un entorno pensado. Nacemos, crecemos y nos desarrollamos inicialmente en la casa de nuestra familia. La casa es el soporte y el lugar de un agente fundamental de socialización, la familia heterosexual. Del mismo modo que la casa nos precede y nos da lugar, también nos vemos obligados a definirnos en relación a una identidad masculina o femenina que nos precede y de la que no podemos escapar porque condiciona todo el discurso (Guash, 2003). Tampoco podemos escapar de la casa cuando somos niños y niñas, hay que esperar algunos años. Podemos preguntarnos si en parte nunca escapamos del todo, ya que la tenemos incorporada, por que es parte de la estructura adquirida para ver y pensar el mundo.

Gastón Bachelard en su citado libro la poética del espacio nos indica como la casa natal ha inscrito en nosotros la jerarquía de las diversas funciones de habitar:

La casa en la vida del hombre suplanta contingencias, multiplica sus consejos de continuidad. Sin ella el hombre sería un ser disperso. Lo sostiene a través

(2) La heterosexualidad normativa como sistema de gestión social del deseo se caracteriza por el matrimonio y la pareja estable, por ser coitocéntrica y reproductiva, por entender lo femenino como subalterno e interpretado en perspectiva masculina, y por condenar las sexualidades no ortodoxas (Guash, 2000).

de las tormentas del cielo y de las tormentas de la vida. Es cuerpo y alma. Es el primer mundo del ser humano. Antes de ser «lanzado al mundo» como dicen los metafísicos rápidos, el hombre es depositado en la cuna de la casa... Parece que la casa luminosa de cuidados se reconstruye desde el interior, se renueva por el interior. En el equilibrio íntimo de los muros y de los muebles, puede decirse que se toma conciencia de una casa construida por la mujer. Los hombres sólo saben construir las casas desde el exterior (Bachelard, 2000:30)

Es interesante leer los intentos de pensar la fenomenología de la casa, del hogar, desde el punto de vista del “ser humano” que realiza Bachelard, pero como casi siempre sucede es una fenomenología principalmente masculina, que se asume natural y constante en el tiempo. Es difícil pensar la casa solamente como seres humanos, tenemos que bajar un nivel en la catalogación para entender como se ha pensado de manera desigual entre hombres y mujeres.

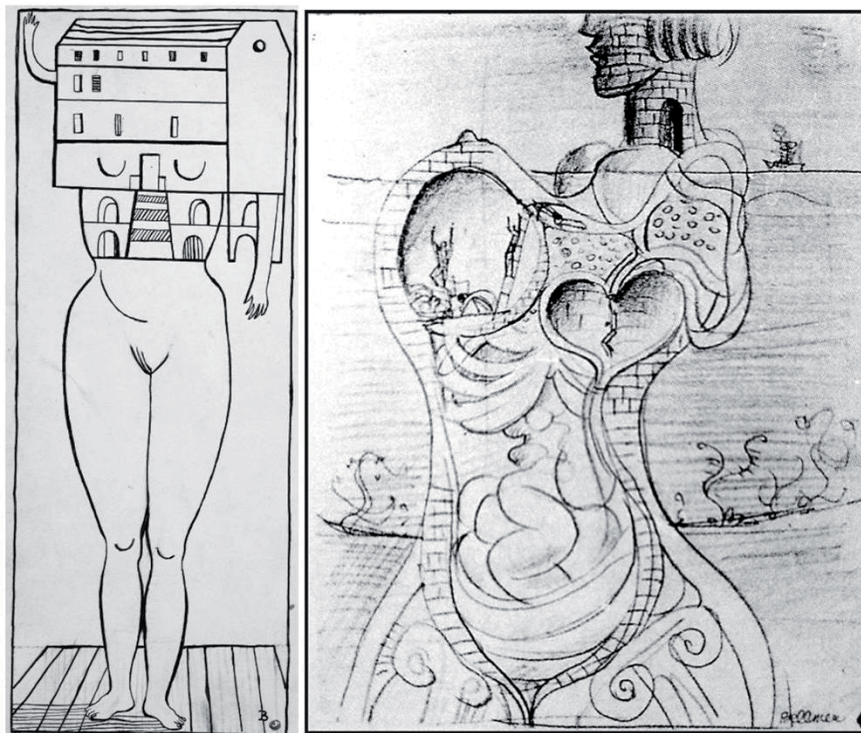
En nuestra sociedad casi siempre sólo el hombre ha sido lanzado al mundo, la mujer se queda en casa... (o casi podríamos decir con Bachelard que “es” la casa). El lanzamiento del hombre al mundo es posible y “sostenible” por la conformación de la casa como lugar de “producción de la reproducción”, como lugar de la familia heterosexual. Actualmente en nuestra sociedad con los avances en la igualdad de género, podemos decir que las niñas también son lanzadas al mundo, hoy seríamos como Hansel y Gretel, niños y niñas que a causa de la precariedad económica de la situación son dejados en el bosque de la sociedad para que no vuelvan a casa. ¿Pero de qué casa venimos?, ¿Y de qué familia?

Para entender de dónde venimos (importante para saber a dónde vamos) hay que pensar en la casa de nuestros padres (¿o de nuestras madres?). Propongo usar dos imágenes (o migas de pan) que nos podrían orientar suponiendo que quisiéramos “volver” la casa familiar.

Hans (Bellmer) y Louise (Bourgeois), como Hansel y Gretel, como un niño y una niña, como un hombre y una mujer heterosexuales, nos permiten en estos dos dibujos hechos entre 1930-40 trazar el mapa de regreso a su hogar, y quizás también el mapa del hogar de nuestros padres.

¿Por qué estos dos dibujos? podríamos buscar a modo de juego las semejanzas:

Los dos son artistas que subliman rasgos sociales y culturales en su obra; los dos autores organizaron sus vidas en parte mediante relaciones heterosexuales (no entre ellos); los dos tuvieron conexiones con el movimiento surrealista, los dos centraron su obra artística de alguna manera sobre el cuerpo y el espacio doméstico, los dos podrían ser nuestros abuelos (los padres de nuestros padres), los dos son occidentales, los dos dejaron su país, los dos representan en su dibujo el cuerpo humano, los dos representan en su dibujo edificios que parecen casas, pero hay una diferencia importante: el primer dibujo esta hecho por una mujer y el segundo por un hombre, lo que nos permite mirar cómo se construyen esas dos realidades y esos dos puntos de vista en ese momento histórico.



Ilustraciones:

Izquierda: “Femme Maison” 1947. Dibujo de Louise Bourgeois (Francia 1911, EEUU 2010). Extraída de Lippard, L.: *From the Center. Feminist Essays on Women’s Art*. Nueva York, Dutton Paperback, 1976. Portada.

Derecha: “Interior of the Brick Doll” 1934. Dibujo de Hans Bellmer (Polonia 1902, Francia 1975). Extraída de Taylor, S.: *Hans Bellmer: the anatomy of anxiety*. The MIT press, 2000. Pág. 37.

Entre ellos dos dibujan la estructura simbólica de la casa-cuerpo burguesa, la de sus familias heterosexuales. En la relación entre estos dos dibujos quizás es posible ver cómo se entrelazan la casa, los cuerpos y la familia heterosexual en una topología simbólica productiva.

Los contextos sexuales se establecen por medio de delimitaciones espaciales y temporales sesgadas. La arquitectura es política. Es la que organiza las prácticas y las califica: públicas o privadas, institucionales o domésticas, sociales o íntimas (Preciado, 2002:27).

Louise se dibuja a sí misma o a cualquier mujer como si hubiera crecido desde pequeña hasta que su cuerpo hubiera rebasado los límites de la casa, mientras ella permanece en el interior y mueve una mano (¿de niña?) desde una ventana. No sabemos si saludando o pidiendo socorro.

Los hombrecitos de Hans(el) han salido de casa a explorar el mundo, tras surcar los mares han atracado su barco diminuto en una especie de edificio-estatua colosal, una “colosa” de rodas, que al igual que su homólogo masculino estaría protegiendo algo ¿La casa? ¿la familia? ¿Los hombrecitos han llegado en barco y han entrado? ¿Ó son producidos dentro en una fábrica submarina y salen para irse en barco a buscar tierra firme?

Para Louise en su dibujo, la casa y su cuerpo son casi la misma cosa, topológicamente es difícil separarlos, se ha producido una fusión de tal manera que es difícil saber si su cuerpo es su casa, o si su casa es su cuerpo.

Hans(el) quizás se dibuja a sí mismo o a cualquier hombre como uno de los personajes que se deslizan en el interior del corazón o de la teta gigante que emerge su pezón en el mar. Frente a la monumentalidad del cuerpo femenino construido bloque a bloque por alguna civilización antigua, el cuerpo de esos hombrecitos está sin caracterizar, casi inexistente.

Los hombrecitos sin cuerpo no sabemos si están descubriendo algo o quedando atrapados para siempre en el interior de un cuerpo femenino colosal.

Los hombres se han definido partiendo de las alteridades que han creado, la mujer, el homosexual, el salvaje; A lo largo de la historia han determinado en pinturas, esculturas y libros cómo tenían que ser las mujeres, que aspecto debían tener, pero la masculinidad se ha definido principalmente en negativo, se ha definido por sus objetos de deseo o rechazo (Carabí, 2000). El niño varón debe rechazar el vínculo con su primer objeto de placer, la figura materna, para evitar incorporar las tendencias femeninas de la madre. Sin estas tendencias peligrosas desde el punto de vista patriarcal, el niño puede iniciar el viaje hacia la masculinidad.

La cabeza y el pecho de Louise quedan ocultos dentro de la casa, el espacio del pensamiento de la mujer y el espacio de la alimentación son interiores, domesticados. En cambio sus piernas y su sexo sin vello púbico se muestran en el espacio púb(L)ico. La fachada de su casa delimita el espacio interior de los cuidados, dejando fuera la mitad de su cuerpo como un objeto sexual. Ella permanece en la casa casi sin darse cuenta que desde fuera se la ve medio desnuda, el hombre no aparece por ningún lado, quizás podemos suponer que el hombre está afuera mirando desde su lugar en el espacio público, definiendo los parámetros sociales que dan sentido al dibujo.

Las únicas partes visibles de la casa colosal de Hans(el) son precisamente las que oculta la casa de Louise, el pecho como una isla y el rostro, un rostro de piedra, hierático e imperturbable. Pero en cambio el dibujo disecciona el interior de la casa como si fuera una fábrica orgánica en las profundidades del mar, como intentando mostrar su profundo funcionamiento.

Estos dos dibujos podríamos decir que son simétricos y asimétricos a la vez, se construyen sobre la diferencia, de la misma manera que nuestros roles de género han sido construidos. Lo que se pretende en su comparación es intentar mostrar cómo la casa forma parte de las dinámicas de producción y reproducción de las diferencias que legitiman las desigualdades.

El objetivo es analizar qué dimensiones arquitectónicas de la casa forman parte, o tienen aspectos de tecnología social heteronormativa. La casa sería una de las instituciones que producen cuerpos-hombre y cuerpos-mujer, o quizás la parte espacial y material de la familia como institución reproductora de hombres y mujeres.

Este enfoque no pretende centrarse en las “diferencias” entre hombre y mujer, sino entender cómo esas diferencias socialmente construidas en cada momento histórico se construyen y relacionan con la estructura de la casa. Para poder pensar en qué medida afecta a la vivienda la crisis de la heterosexualidad.

La heterosexualidad es, ante todo, un concepto económico que designa una posición específica en el seno de las relaciones de producción y de intercambio, basada en la reducción del trabajo sexual, del trabajo de gestación y del trabajo de crianza y cuidados de los cuerpos a trabajo no remunerado. (Preciado, 2008:95)

Si retrocedemos hasta el siglo XIX para asomarnos a la casa de la infancia de los padres de Hans(el) y Louise, podríamos estar visitando la casa de nuestros tatarabuelos. La historia de Hansel y Gretel que nos ha llegado a través de los cuentos de los hermanos Grimm es una versión suavizada para la clase media del siglo XIX. Si en las versiones populares anteriores ambos progenitores (naturales) decidían abandonar a los dos hijos en el bosque debido a la hambruna y su incapacidad de alimentarlos, Los hermanos Grimm introducen el papel de la madrastra, que es la que desea abandonarlos mientras el padre se niega a hacerlo.

La mujer en el cuento aparece como una madre falsa que no cuida a su familia y pone su interés por encima de sus hijos, en contraposición al padre que es quien quiere mantener los valores familiares.

La mujer también aparece como la bruja malvada que desea comerse a Hansel y Gretel, cuando los niños matan a la bruja y consiguen escapar y volver a casa, solo está el padre, la madrastra ha muerto también.

El relato de Hansel y Gretel aparece como otra pieza más en la construcción del relato de la buena familia heterosexual, y del papel que la mujer-madre debe representar en ella. Como indica Julia Varela (1997) es en este mismo momento histórico cuando por parte de las autoridades religiosas y civiles se intenta cimentar los valores de una nueva identidad sexual y moral, fundamental para el nuevo orden social capitalista: la mujer burguesa.

El término heterosexualidad, aparece junto al de homosexualidad por primera vez también en el siglo XIX. Como indica Hanne Blanck (2012) se implantó no porque representara un hecho científico o una verdad capital, sino porque era útil. En un momento en que la autoridad moral se desplazaba de la religión hacia la sociedad secular a un ritmo precipitado, el término “heterosexual” ofrecía una manera de vestir viejas prioridades religiosas con batas blancas inmaculadas que se parecían mucho a las que llevaban las nuevas jerarquías de poder científicas. El siglo XIX se nos presenta como un momento

de consolidación e institucionalización de la familia heterosexual como único estilo de vida, que se fundamenta en una heterosexualidad basada en 4 pilares: adultismo, sexismo, misoginia y homofobia.

Si volvemos atrás en el proceso histórico siguiendo el trabajo de Guash (2000) antes de la heterosexualidad y la homosexualidad como categorías no habría nada, excepto el pecado de sodomía (que englobaba muchas prácticas diferentes, incluido el sexo entre hombres). Sodomitas son quienes ponen en cuestión el plan divino en la tierra: “creced y multiplicaos”. La normativa religiosa sobre la sexualidad prohíbe lo incorrecto pero no prescribe lo correcto. Esa tarea la asumirá a partir del siglo XIX la medicina, y con ella el psicoanálisis, la psiquiatría y la sexología.

Pero para entender el origen de la vivienda como espacio de producción social tal como la hemos vivido tenemos que remontarnos a la transición entre feudalismo y capitalismo. Es en ese momento donde Federicci (2004) reformula el proceso de acumulación originaria descrito por Marx incluyendo 3 aspectos fundamentales y ausentes en el pensamiento teórico masculino:

1. El desarrollo de una nueva división sexual del trabajo que somete el trabajo femenino y la función reproductiva de las mujeres a la reproducción de la fuerza de trabajo.
2. La construcción de un nuevo orden patriarcal, basado en la exclusión de las mujeres del trabajo asalariado y su subordinación a los hombres.
3. La mecanización del cuerpo proletario y su transformación, en el caso de las mujeres, en una máquina de producción de nuevos trabajadores.

Federicci (2004) ilustra este momento mediante los procesos de caza de brujas que se dieron durante el siglo XVI y XVII, en los que se persiguió a las mujeres que ejercían el control de su función reproductiva, desde posiciones sociales de independencia y posesión de conocimiento. Esta estigmatización aparece de manera clara en la aventura heterosexual de Hansel y Gretel por el bosque.

Es necesario pensar la evolución histórica de la casa como el soporte de ese dispositivo. El binomio vivienda-familia se nos aparece como un dispositivo de regulación de la sexualidad, que desde hace al menos dos siglos ha estado destinado a reproducir la fuerza de trabajo, a reconducir la forma de las relaciones sociales y a procurar una sexualidad económicamente útil y políticamente conservadora (Varela, 1997).

Argumentar que las mujeres deberían tomar la iniciativa en la colectivización del trabajo reproductivo y la vivienda, no es naturalizar el trabajo doméstico como una vocación femenina. Es negarse a borrar las experiencias colectivas, el conocimiento y las luchas que las mujeres han acumulado en relación al trabajo reproductivo, cuya historia ha sido una parte esencial de nuestra resistencia al capitalismo. Volver a conectar con esa historia es un paso crucial para las mujeres y los hombres hoy día, tanto para deshacer la arquitectura de género de nuestras vidas, como para reconstruir nuestros hogares y vidas como bienes comunes (Federicci, 2010).

Si en vez de querer volver a la casa de donde venimos y que nos precede, quisiéramos encontrar otra casa para nosotros hoy en día, en vez de dejar miguitas de pan deberíamos dejar piedras en el camino, porque las migas se las comen los pájaros.

En los párrafos anteriores he intentado describir y justificar la necesidad de analizar y entender la vivienda desde el punto de vista de la heterosexualidad, para ver como desde este prisma casa, cuerpo y familia se reproducen mutuamente.

Este documento no pretende ser ese análisis, sino más bien un punto de partida a partir del cual ir siguiendo estas piedras dejadas en el proceso para orientarse en un posible futuro desarrollo.

Gaston Bachelard (y muchos otros) para describir el imaginario asociado a la casa hacen casi siempre referencia a una casa arquetípica, con sótano, con escalera, varias plantas, tejado, chimenea, desván, buhardilla, etc. (Hoy sería un chalet grande). La base física de mi casa imaginaría es un piso en Barcelona, un piso en Cullera, un piso en Cerdayola, después un cambio de ciudad, un piso en la Hermandad del trabajo en Sevilla y luego otro piso en el barrio de Nervión hasta que pasados unos años fui “lanzado al mundo”.

Hoy en nuestras ciudades se agota y colapsa un modelo de desarrollo capitalista basado en la familia heterosexual como unidad de consumo y producción, en el binomio familia-vivienda como unidad de medida y desarrollo y ordenación de la ciudad. En nuestras ciudades, parte de la igualdad conseguida para la mujer se puede leer en términos de paridad en la precarización de la vida, ambos cónyuges ya trabajan, consumen y tienen mercados específicos. Hoy ambos cónyuges (que están uncidos a un mismo yugo) contraen matrimonio (como si fuera una enfermedad) y comparten hipoteca. El mercado ha posibilitado y permitido una igualdad de hombres y mujeres para producir y consumir, mientras el poder y el imaginario sigue estando dominado por los hombres y el capital.

La diversidad sexual humana en nuestra sociedad de consumo se ha tipificado en nichos de mercado, como nos dice Ibáñez (1997:103) “las relaciones de persona han sido sustituidas por las relaciones de rol”, roles de consumo, obviamente.

Se podría pensar que con la incorporación de la mujer al mercado laboral, se debería haber producido un cisma que nos hubiera llevado a repensar la organización espacial de la vivienda, pero en muchos casos la salida de la mujer al mercado de trabajo, ha dejado un vacío en la casa que están ocupando mujeres inmigrantes que sustituyen a las mujeres “emancipadas”. El sistema sigue manteniendo así la misma lógica de funcionamiento y desigualdad.

La cuestión claramente no es únicamente que la mujer salga de la casa, sino que el hombre entre en ella, o que se ponga en crisis precisamente su límite y el espacio que define.

La casa no solamente da espacio y lugar a la relación heterosexual de los padres sino también al desarrollo sexual de los hijos en el marco heterosexual normativo de la sociedad. Bell y Gill Valentine (1995) indican como la mayoría de las viviendas en las sociedades occidentales contemporáneas han sido principalmente diseñadas, construidas, financiadas y destinadas para familias nucleares, reforzando la norma cultural que regula la vida familiar con la heterosexualidad y el patriarcado en lo más alto de la agenda. Es cierto que los espacios se pueden reutilizar e incluso subvertir, y que un dormitorio de un hijo puede ser ocupado por una pareja homosexual, pero es necesario ser conscientes de esa organización espacial dominante que configura las viviendas si queremos imaginarnos otras configuraciones espaciales que puedan dar soporte a otros modos de vida alternativos a la familia heterosexual.

La vivienda heterosexual ha tomado diversas formas urbanas, planteando variaciones paisajísticas del modelo de familia dominante, en función de otros aspectos, pero manteniendo fijos los aspectos tipológicos que pertenecen al orden de reproducción del trabajo y cuidados femeninos invisibilizados. El piso en el ensanche, el piso en la periferia, el adosado, la vivienda suburbana, todas variaciones de un mismo modelo. Sexualidad y privacidad han ido evolucionando paralelamente, la aristocracia fornicaba frente a sus criados, y los obreros procreaban frente a sus hijos en la misma habitación bajo la sábana. La burguesía es quien privatiza y recluye la sexualidad al dormitorio. Los espacios arquitectónicos dan lugar a las relaciones humanas que se producen en ellos.

Tenemos que mirar a tipologías de vivienda tradicionales para ver otras ordenaciones espaciales porque son fruto de otra organización productiva de la sociedad. Buscar en los cascos históricos y por ejemplo en las corralas modelos espaciales que se diferencian por que se caracterizan por la importancia de los espacios comunitarios y la minimización de los ámbitos privados; o buscar otros ejemplos de reutilización de espacios de manera "alternativa" por que se sitúan en los límites de lo normativo. Sería necesario hacer un inventario de tipos de espacios y propuestas arquitectónicas construidas o imaginadas que a lo largo de la historia han dado lugar a otros modos de vida comunitaria, donde ha existido hogar y cuidados, fuera de la casa: Fourier con sus falansterios y la ordenación espacial de las pasiones, la tradición sueca de viviendas con cocinas comunitarias (kolektivhus), las propuestas de las comunas de los 70, el kibutz, el loft NY, etc. Es fundamental no sólo cuestionar la estructura interior de la vivienda, salón, cocina, baño y dormitorios, sino cuestionar el mismo concepto y su agrupación en edificios que repiten un modelo de unidad estructurante y productiva en la ciudad.

¿Cómo es la vivienda de la diversidad sexual? ¿Donde cobijarnos? La sexualidad se ha pegado a la familia, separarla y colocarla en su sitio, que no es otro que el del juego libre y diverso permite acercarnos a las desigualdades entre hombres y mujeres en los cuidados y el trabajo reproductivo que son la

base para plantear otros modos de relación más igualitarios y otros espacios que les den soporte y cobijo.

Quizás hay que poner en crisis el mismo binomio familia-casa, y pensar en otras posibles asociaciones de afectos y cuidados que partan de otras formas colectivas, que se puedan superponer a las estructuras familiares preexistentes, y pensar en casas para ellas. ¿Es posible pensar otra manera de entender la casa fuera de estos esquemas? ¿está ligada a superar la familia heterosexual como orden social? ¿que lazos y que privacidades? qué casas, o mejor, ¿qué hogares para qué asociaciones afectivas? y ¿que espacios para que cuerpos, y para qué relaciones entre ellos?

En estos días de precariedad que corren podríamos pensar en otro final posible para el cuento, en el que Hansel y Gretel al seguir las migas de pan no vuelven a la casa familiar sino que en medio del bosque encuentran un grupo de niños y niñas que viven juntos en cabañas en los árboles preocupándose de dar un rodeo cuando pasan cerca de la casa de chocolate de consumo de la bruja.

Bibliografía

- Bachelard, Gaston 2000. *La poética del espacio*. Fondo de Cultura Económica de Argentina.
- Bell, David & Gill Valentine 1995. Wherever i lay my girlfriend, that's my home: the performance and surveillance of lesbian identities in domestic environments. en Bell, David & Gill Valentine (Ed.). 1995. *Mapping Desire: Geographies of Sexualities*. Editorial Routledge. pp. 88-103.
- Blank, Hanne 2012. *Straight: The Surprisingly Short History of Hetrosexuality*. Editorial Beacon Press.
- Carabí, Ángels 2000. Construyendo nuevas masculinidades: una introducción. en Carabí, A. y Segarra, M. 2000. *Nuevas masculinidades*. Editorial Icaria. Mujeres y Culturas.
- Carsten, Janet y Hugh-Jones, Stephen 1995. Introduction: About the house, Levi-Strauss and beyond. En Carsten, J. y Hugh-Jones, S. (Ed.) 1995. *About the house, Levi-Strauss and beyond*. Editorial Cambridge University Press.
- Douglas, Mary 1991. *Pureza y peligro: Un análisis de los conceptos de contaminación y tabú*. Siglo XXI de España editores.
- Federici, Silvia 2004. *Calibán y la bruja. Mujeres, cuerpo y acumulación originaria*. Editorial Traficantes de Sueños.
- Federici, Silvia 2010. *Feminism And the Politics of the Commons*. Recuperado el 1 de Abril de 2012 en <http://www.commoner.org.uk>.
- Frémon, Jean 2010. *Louise Bourgeois: mujer casa*. Editorial Elba
- Guash, Oscar 2000. *La crisis de la heterosexualidad*. Editorial Laertes.
- Guash, Oscar 2003. *Ancianos, guerreros, efebos y afeminados: tipos ideales de masculinidad*. Editorial Talasa Ediciones. Serie Arcoiris.

Ibáñez, Jesús 1997. *Por una sociología de la vida cotidiana*. Siglo XXI de España editores.

Preciado, Beatriz 2002. *Manifiesto contra-sexual*. Editorial Ópera prima (pensamiento).

Preciado, Beatriz 2008. *Testo Yonqui*. Editorial Espasa Calpe.

Varela, Julia 1997. *Nacimiento de la Mujer Burguesa*. Editorial La Piqueta.

UNA MADRE, DOS MADRES. LAS MATERNIDADES DE LAS MUJERES LESBIANAS

Mercè Falguera Ríos

Universitat de Barcelona (UB)
[mercefalguera@gmail.com]

*Toda persona tiene derecho a formar una familia, con independencia de su orientación sexual o identidad de género. Hay diversas configuraciones de familias. Ninguna familia no puede ser sometida a discriminación basada en la orientación sexual o identidad de género de cualquiera de sus integrantes.*¹

1. Introducción

Un dicho popular dice que vale más una imagen que mil palabras y así nuestra memoria, nuestros recuerdos, están llenos de imágenes. Dos imágenes que nos pueden hacer reflexionar sobre los cambios acontecidos en estos últimos tiempos en relación a los derechos de las personas lesbianas, gays, transsexuales, bisexuales, queer e intersex (a partir de ahora los definiremos con el acrónimo LGTBQI) son por un lado la imagen de la boda de Elisa y Marcela (según cuentan la primera pareja de mujeres españolas que en 1901 se casaron por la iglesia en Galicia, al norte de España) y Helene y Anne Marie (la primera pareja de lesbianas que se casó en Europa, lo hicieron a partir de la aprobación de la ley del matrimonio en su país, Holanda en 2001).

Elisa y Marcela se casaron el 8 de junio de 1901 en La Coruña (Galicia, España). Sus nombres completos eran Marcela Gracia Ibeas y Elisa Sánchez Loriga. Para lograrlo Elisa tuvo que adoptar una identidad masculina: Mario Sánchez, figurando así en el acta de matrimonio. Se trata del primer intento de matrimonio homosexual de España del que se tiene constancia registral. Lo hicieron por la Iglesia, en la parroquia de San Jorge de la misma ciudad. Posteriormente el párroco descubrió el engaño y fueron denunciadas y perseguidas. Sin embargo, el acta matrimonial nunca fue anulada. La historia completa se explica en el libro de Narciso de Gabriel. La directora de cine Isabel Coixet hará próximamente una película sobre su historia.

(1) Principio 24. Principios de Yogyakarta. Principios sobre la aplicación de la legislación internacional de derechos humanos en relación a la orientación sexual y la identidad de género.

Las holandesas Helene Faasen y Anne Marie Thus, el 1 de abril de 2001 se convirtieron en la primera pareja de lesbianas en contraer matrimonio legal. Hoy tienen dos hijos, Nathan, de diez años y Myrthle, de nueve. Ambos son nacidos de donantes de esperma anónimos.

Las dos parejas de mujeres decidieron casarse, una por la iglesia y otra por lo civil y tuvieron descendencia. Entre esas dos fotografías han pasado 100 años y la gran diferencia es que en el primer caso, una de ellas se tuvo que hacer pasar por un hombre y así aparece vestida en la foto de bodas; y en el segundo caso, las dos mujeres decidieron voluntariamente cómo ir vestidas y lo hicieron con el tradicional vestido de novia.

La situación de las familias homoparentales ha cambiado mucho en cien años pero todavía hay cuestiones pendientes como por ejemplo la invisibilidad de las familias lesboparentales, familias formadas por dos mujeres lesbianas. ¿Cuántas familias lesboparentales públicas se conocen? De familias formadas por hombres y con hijos conocemos por ejemplo el cantante Ricky Martin y el asesor financiero Carlos González Abella, con sus gemelos Matteo y Valentino (nacidos por gestación subrogada en 2008) y al empresario Kike Sarasola y su marido Carlos Marrero, padres de Aitana, nacida por gestación subrogada en Estados Unidos el pasado mes de abril.

Si tomamos la premisa de que el lenguaje construye la realidad, podríamos distinguir entre familias lesboparentales, hablando de familias formadas por mujeres lesbianas, y homoparentales, familias formadas por hombres gays. Si tomamos el término de familias homoparentales como genérico, para incluir a los dos tipos de familias, seguimos invisibilizando a las mujeres. Por tanto, en esta comunicación se utilizará el concepto de familia lesboparental.

Retomando las imágenes de la boda de Elisa y Marcela y Helene y Anne Marie observamos que son dos imágenes para recordar, dos imágenes para la historia.

De todas formas si sólo nos quedásemos con estas dos imágenes, estaríamos siendo muy etnocentristas y la antropología se destaca precisamente por su carácter no etnocéntrico. Así podemos recordar que los matrimonios y/o uniones entre mujeres se dan desde hace ya tiempo en otras sociedades, sobre todo las africanas.

Así encontramos por ejemplo las mujeres nuer de Sudán, donde los “matrimonios homosexuales” se presentan como reclutamiento de parientes o control socio-cultural del impulso sexual. Aquellas mujeres nuer que son estériles adoptan el rol de esposo y toman a una mujer como su legítima esposa. Además, se encargará de buscar al mejor progenitor que considere para su esposa con la finalidad de mantener relaciones sexuales con ella y así le conceda hijos. Sin duda una estrategia cuyo objetivo gira en torno al reclutamiento de parientes como ayuda en la subsistencia de la economía doméstica.

Así, la sexualidad se culturiza, originando diferentes modos de expresión sexual, uniones y/o matrimonios. Sólo desde el análisis holístico de su signifi-

cado, simbología y atendiendo cautelosamente a su contexto socio-histórico, podemos superar nuestra visión etnocentrista que impide ver la aceptación de otras prácticas o roles sexuales sin ocasionar en nuestros esquemas culturales un shock cultural de rechazo hacia éstas.

Otros ejemplos etnográficos serían las relaciones mati entre mujeres creole de clase baja (en Surinam; estudiadas por Van Lier); matrimonio amazonas en Dahomey (en Benín; estudiadas por Wieringa); las madivines en Carriacou (en las Antillas; estudiadas por Greenberg) y las “mummies y babies” (de Le-sotho).

2. El proyecto de investigación

En esta comunicación quiero presentar parte de mi trabajo de investigación sobre las maternidades de las mujeres lesbianas en Catalunya. Esta investigación forma parte de mi tesis doctoral en antropología en la Universitat de Barcelona. Actualmente estoy en la fase de trabajo de campo.

Mi proyecto de investigación pretende aproximarse, desde una mirada antropológica, hacia las maternidades de las mujeres lesbianas. Esta investigación surge de mi realidad personal, como antropóloga por un lado y, por otro, como madre en el contexto de una familia lesboparental. Estos dos aspectos de mi biografía son los que me acercan al tema a investigar y me hacen decidir que sea éste, y no otro, el objeto de mi investigación.

Mi compromiso con esta investigación también es un compromiso socio-político, como miembro de una asociación de familias homoparentales y dedico parte de mi tiempo libre a visibilizar y reivindicar nuestros derechos.

La familia no es un grupo natural sino una institución socio-cultural que varía en espacio y tiempo. Así, es necesario redefinir el concepto de familia y aún más cuando hablamos de familias lesboparentales, enfatizando el contraste con el modelo nuclear y heteronormativo.

La teoría de la construcción social ha permitido un desafío a los modelos antropológicos tradicionales y ha sido responsable de la reciente aparición de trabajos innovadores sobre sexualidad, tanto en antropología como en otras disciplinas. Tal y como señala José Antonio Nieto (2003:13).

“... reconocer que la expresión sexual está impregnada de sociedad y cultura, es admitir paralelamente que la sexualidad no puede reducirse a la biología”.

Las técnicas de reproducción asistida han posibilitado el surgimiento de nuevas formas familiares, más allá de los límites: biológicos, como la infertilidad, y los impuestos por la cultura (la esterilidad social de las mujeres lesbianas). Si bien las parejas de mujeres lesbianas acuden a técnicas de reproducción asistida, no lo hacen por una disfunción reproductiva, sino porque han decidido tener un hijo/a genéticamente relacionado con ellas y recurren, en su mayor parte, a una inseminación artificial.

Cuando las mujeres lesbianas deciden tener hijos/as están construyendo nuevos parámetros en las relaciones sociales y familiares, produciéndose una clara disociación entre sexo y procreación. La maternidad lésbica, como comenta Silvia Donoso, “es una contradicción en términos físicos y sociales”. Las madres lesbianas deben asumir la contradicción de un discurso heterosexual y lesbofóbico que, por un lado, une la sexualidad femenina a la obligatoriedad reproductiva y, por otro, niega esta capacidad a las mujeres que no cumplen con la normativa heterosexual.

El objetivo general del proyecto de investigación es analizar la construcción cultural y las prácticas de las familias formadas por mujeres lesbianas en el contexto de la sociedad catalana, desde las vivencias de las propias mujeres.

La hipótesis principal que me planteo es que las mujeres lesbianas construyen su maternidad más allá del vínculo biológico. Así el lazo parental no sería sólo aquel biológico, también incluiría el parentesco social: una noción de parentalidad independiente de la definición biológica y/o social.

En el proceso y construcción de la maternidad de las mujeres lesbianas, en el que la mayoría de las personas estamos como protagonistas, parejas o familiares, es donde quiero poner “esa mirada antropológica”, que sabe hacer extraño lo cotidiano, que sabe ver más allá de los acontecimientos, que sabe dar voz a las protagonistas.

Como dice Dolores Juliano (1998:10):

“Los discursos no son nunca neutrales y este libro no pretende serlo. Va en el mismo sentido que las utopías feministas que analiza: ayudar a imaginar primero y quizá construir algún día un mundo más abierto y dialogante, a partir de una mejor comprensión de la variedad y riqueza de propuestas que las distintas mujeres generan, no sólo en sus discursos teóricos, sino en sus cotidianas interacciones sociales”.

También con esta intención me planteo esta investigación, para poder imaginar primero y para construir un mundo más abierto, dialogante e inclusivo.

3. Narrativas etnográficas

En este apartado se incluyen algunas narrativas etnográficas a partir de la investigación que estoy realizando en la actualidad y que todavía está en proceso. El objetivo es describir e interpretar las narrativas y las prácticas de las mujeres lesbianas catalanas en relación a la construcción de su maternidad.

Pretendo observar como las mujeres y las familias formadas por mujeres lesbianas construyen sus discursos de identidad, sus maternidades, cómo y cuándo deciden tener hijxs, cómo describen el ritual del matrimonio y cómo explican los procesos y vivencias de su vida cotidiana.

Las mujeres que participan en la investigación son mujeres lesbianas que tienen hijxs, ya sea como proyecto de pareja con otra mujer, bien como un proyecto en solitario, en una familia monoparental o bien han tenido hijxs de una

relación de pareja anterior. El objetivo es obtener una imagen de la maternidad de estas mujeres, como si de una autobiografía de un grupo se tratara.

3.1. Decisión de tener hijxs –visibilidad

La maternidad de las mujeres lesbianas es un proyecto reflexivo. Las mujeres que deciden ser madres habiendo asumido su lesbianismo son capaces de enfrentar un sinfín de decisiones que para las mujeres heterosexuales se dan por hechas. Deben preguntarse: ¿Cómo tendré a mi hijo? ¿Quiero quedarme embarazada? ¿Quiero adoptar un niñx? ¿Quiero que se parezca a mi pareja? ¿Cómo cuidaré y criaré a mi hijx? ¿Sola? ¿Con mi pareja? ¿Las dos seremos igualmente madres? Estas decisiones dejan entrever los elementos que están en juego en la maternidad y la construcción del vínculo madre hijo / a.

Durante las entrevistas, algunas de las informantes explican cómo fue el proceso de decidir tener hijxs y en qué momento de la relación de la pareja fue tomada esa decisión. Para todas ellas, la maternidad ha sido un proceso muy meditado.

Dèlia² está casada y es madre de una familia numerosa. El acceso a la maternidad fue a partir de la adopción internacional, tras el fracaso con las técnicas reproductivas a las que se sometió su mujer. Ella nos explica en qué momento de su relación se plantean tener hijxs:

“Llevábamos diez años juntas cuando decidimos tener hijos”³.

Miranda vive en pareja con su compañera desde hace más de diez años. Las dos provienen del Perú, donde se conocieron e iniciaron su relación de pareja. Se plantearon la maternidad cuando estaban aquí y actualmente tienen dos hijas. En el momento de decidir cómo accederían a la maternidad se lo pensaron muy bien:

“Cuando lo decidimos fue como un año para tomar la decisión de cómo lo haremos”.

En el momento de plantearse cómo acceder a la maternidad o con la posibilidad de una segunda maternidad es cuando surge el planteamiento de la pareja de gestar un hijx cada una. Es el caso de Mireia, que está casada y es madre de familia numerosa. Cada una de ellas tuvo un embarazo, lo que le permitió vivir la experiencia desde los dos lados:

“Era como la oportunidad de vivir el embarazo desde los dos lados, no? O sea, yo lo había vivido des del lado de la no barriga, había participado de todo el proceso hasta ver nacer a mi hija y entonces llegó la oportunidad de sentir la maternidad pero desde el propio cuerpo”⁴.

(2) Los nombres de las informantes son ficticios para preservar la confidencialidad y protección de datos de las mujeres participantes en la investigación.

(3) Cita original en catalán.

(4) Cita original en catalán.

En el momento de la maternidad lésbica surge otra cuestión que es la visibilidad “obligatoria” a partir de la maternidad. Es decir, el hecho de tener hijxs “obliga” a las madres a “salir del armario” ya que es el momento por ejemplo de acceder a una guardería y presentarse como familia, evidenciando así y haciendo visible su modelo familiar.

3.2. El matrimonio

El acceso al matrimonio, a partir del 2005, produjo una situación curiosa en el sentido que muchas familias primero tuvieron hijxs y luego accedieron a casarse. Todas ellas expresan de manera diferente los motivos para casarse, pero básicamente todas ellas se refieren a:

- reconocimiento familiar y social, como una actividad de visibilidad delante de la familia y la sociedad, una celebración, una fiesta, un ritual;
- garantizar derechos a pareja e hijxs, con el deseo de acceder a los mismos derechos que los matrimonios heterosexuales (en caso de separación, viudedad, orfandad, etc.);
- reivindicación-visibilidad, como parte de un activismo activo.

El ritual del matrimonio, como cualquier ritual, está lleno de símbolos: el intercambio de anillos, la indumentaria (ya sea una ropa de vestir o con el tradicional vestido de novia, etc.), el banquete, el baile de inicio de la fiesta, etc.

3.3. Conciliación vida familiar-laboral

En relación a la conciliación de la vida familiar y laboral, podríamos interpretar que el hecho de ser una pareja formada por dos mujeres podría facilitar esta conciliación. Aunque todavía queda la duda de si realmente es un modelo más igualitario que el modelo heterosexual.

Una de las informantes, Dèlia, explica cómo se organizan:

“...por la noche normalmente cuadramos la agenda cada día, entonces en función del horario de cada una, nos organizamos”⁵.

3.4. La familia extensa

La familia extensa en el proceso de maternidad y crianza de lxs hijxs siempre puede ser un elemento de soporte y ayuda, tal y como lo plantea Carla, aunque ella también menciona a la familia elegida.

Carla es madre de dos hijos, una niña biológica y un niño adoptado (de adopción nacional). Ella forma una familia monoparental, como deseo y proyecto propio e individual. Actualmente no tiene pareja pero recibe el apoyo de su familia:

(5) Cita original en catalán.

“Siempre he tenido el apoyo de mi familia extensa. Siempre he hablado de familia extensa y familia elegida. Familia biológica y familia elegida, que acaba siendo una familia social y en red”⁶.

Otro elemento de preocupación para estas madres es cómo será la relación de sus hijxs con la familia extensa.

María se casó en el 2011, después de unos cuantos años de convivencia con su mujer. Tienen dos hijos, nacidos biológicamente de su esposa, quien siempre ha manifestado que quería tener una familia numerosa. Nos explica la excelente relación que tienen sus dos hijxs con su familia extensa:

“La relación de mis hijos con mi familia es idéntica a la de las hijas de mi hermana o incluso más, porque como mis sobrinas ya son más mayores y ahora han venido ellos, toda mi familia está volcado en ellos dos”.

Aunque la familia extensa propia puede ofrecer todo su apoyo y puede tener una buena relación con sus nietxs, no siempre la relación con los suegros es igual. Maite es la mujer de María y nos explica cómo ven sus padres su relación de pareja:

“Mis padres no quieren oír hablar de María, cuando somos pareja, cuando salía el tema, la frase era “corramos un tupido velo”⁷”.

3.5. Relación madres-hijxs

La relación que se establece entre madres e hijxs es una relación en construcción. Existe una falta de referentes en el espacio público y además es un modelo familiar con poca trayectoria histórica.

La familia lesboparental está introduciendo elementos de cambio y transformación en relación al concepto de familia y su terminología. Así por ejemplo, existen diversas maneras de llamar a las dos madres: la mama y la mami, las mamas, la mama y la “mare”.

En palabras de las informantes:

“A mí, mis hijos, me llaman mama y a la Maite, “mare” (Maria).

“Las niñas a mí me llaman mami, a Miranda le hacía más ilusión que la llamasen mama” (Susan).

4. ¿Y en el futuro?

En estos momentos, estudiar a las familias homoparentales es un reto y una oportunidad. Aunque hay estudios etnográficos sobre la identidad sexual (Viñuales, 1999), son escasos los trabajos sobre familias homoparentales en nuestro país. Entre ellos destacar el de Silvia Donoso (2002), que inició un estudio en Cataluña, a Inmaculada Mujika Flores (2007), que hizo un estudio sobre

(6) Cita original en catalán.

(7) Cita original en catalán.

las lesbianas en el País Vasco (con un capítulo sobre la maternidad lésbica), a Elixabete Imaz y a José Ignacio Pichardo Galán (2009), que hizo su tesis doctoral sobre las relaciones homosexuales y los nuevos modelos de familia.

El reciente interés por el estudio de las familias homoparentales, y en concreto las lesboparentales, nos plantea un interrogante de futuro. Este modelo familiar está introduciendo cambios en la terminología de la familia pero todavía no ha entrado, o lo está haciendo de puntillas, en otras generaciones. Así en un futuro cercano, o quizás ahora en algún caso, podremos hablar de las dos abuelas o incluso de las dos suegras. Un tema para seguir reflexionando.

Bibliografía

- Beck-Gernsheim, E. 2003. *La reinención de la familia. En busca de nuevas formas de convivencia*. Barcelona: Paidós.
- Cadoret, A. 2003. *Padres como los demás. Homosexualidad y parentesco*. Barcelona: Gedisa.
- De Gabriel, N. 2010. *Elisa y Marcela. Más allá de los hombres*. Barcelona: Libros del Silencio.
- Donoso, S. 2002. “La familia lésbica” en Herdt y Koff.(eds.) *Gestión familiar de la homosexualidad*. Barcelona: Bellatera. pp. 171-214.
- Herdt y B. Koff (editores) 2002. *Gestión familiar de la homosexualidad* (AAVV). Barcelona: Bellatera.
- Imaz, E. 2003. “Estrategias familiares y elección reproductiva: notas acerca de la maternidad lesbiana”. *ANKULEGI- Revista de Antropología Social* 7:69-77.
- Juliano, D. 1998. *Las que saben*. Madrid: Horas y Horas.
- Nieto Piñeroba, J. A. (editor) 2003. *Antropología de la sexualidad y la diversidad cultural*. Madrid: Talasa Editores.
- Pichardo Galán, J. I. 2009. *Entender la diversidad familiar*. Barcelona: Bellaterra.
- Principis de Yogyakarta. 2008. *Principis sobre l'aplicació de la legislació internacional de drets humans amb relació a l'orientació sexual i la identitat de gènere*. Generalitat de Catalunya. Secretaria de Polítiques Familiars i Drets de Ciutadania.
- Roigé, X. (editor) 2006. *Familias de ayer, familias de hoy*. Barcelona: Icaria; Institut Català d'Antropologia.
- Weston, K. 2003. *Las familias que elegimos: lesbianas, gays y parentesco*. Barcelona: Bellaterra.

A FAMÍLIA VERSUS LIBERTAÇÃO SEXUAL DA MULHER BRASILEIRA: MITOS E VERDADES

Maria Aparecida Laureano Assis

Universidad Pablo de Olavide
[cidalaure@yahoo.com.br]

1. Introdução

Este trabalho busca analisar o papel e a influência da família e da sociedade como limitadores e determinantes da sexualidade da mulher brasileira. Também visualiza a trajetória da sexualidade da mulher, suas formas de manifestá-la desde o período colonial, passando pelos movimentos de libertação sexual e confluindo nos dias atuais.

Buscamos através de este análise responder a muitas afirmações, verdadeiras ou falsas, sobre a sexualidade da mulher brasileira na tentativa de confirmar ou desmistificar muitos desses mitos e teorias quanto a sexualidade da personagem de nossa investigação.

Buscamos dar seguimento a uma investigação anterior sobre a “Mujer Inmigrante y Brasileña: Estereotipos y Prejuicios” e assim poder aprofundar na temática e encontrar respostas a nossos questionamentos.

Sabemos que em países, onde a Religião tem maior influência, bem como os valores tradicionais da família influenciados pela mesma, ambas tiveram um papel marcante e decisivo na forma das mulheres viverem e manifestarem sua sexualidade. E o Brasil é um país onde a religião sempre teve seu domínio, força e era o determinante dos comportamentos, principalmente quanto a sexualidade no âmbito familiar e da sociedade.

Buscaremos além dos relatos de mulheres brasileiras, também comparar com outras investigações sobre o tema abordado, brasileiras e sexualidade, e encontrarmos parâmetros que nos possibilite responder os nossos questionamentos.

2. Uma volta no tempo e na historia

Para melhor compreensão do papel da mulher dentro da sociedade brasileira e sua evolução, é preciso retornar à nossa história voltando desde o descobrimento até os nossos dias atuais.

No ano de 1500 com o “descobrimento” chegaram ao Brasil os colonizadores portugueses. Eles em sua expressiva maioria eram homens que iam sozinhos conquistar e tomar à força as novas terras e tudo que por ali havia. Homens que

deixavam para trás, em Portugal, suas famílias e iam para as novas terras, sem nenhuma intenção de ali fixar-se, apenas buscavam riquezas e novas conquistas. Porém, ao desembarcar nessa nova terra, o Brasil, os colonizadores portugueses deparavam com uma realidade muito distinta daquela que estavam acostumados anteriormente na Europa. Eles oriundos de uma educação religiosa católica, onde a Igreja sempre buscava transmitir a idéia do corpo como templo do demônio, como pecado e que por ser pecado, merecia punição, encontram nas novas terras uma realidade totalmente distinta e surpreendente.

Ao chegar ao Brasil depararam com um novo cenário: um país tropical, muitas cores e cheiros e uma população distinta, onde tanto os homens quanto as mulheres viviam naturalmente nus, enquanto eles, os portugueses, chegavam demasiadamente vestidos, para o costume daquele lugar. Esses fatores foram geradores de alguns choques culturais entre os nativos e os colonizadores. Dentro do novo cenário, o mais curioso e surpreendente para os colonizadores era como aquelas mulheres podiam ser tão diferentes e também como não demonstravam nenhum constrangimento ou pudor em mostrar seu corpo e como agiam com tanta naturalidade. Uma naturalidade ao mostrar “suas vergonhas”, como afirmava Pero Vaz de Caminha em carta escrita ao Rei de Portugal em 1 de Maio de 1500, onde relatava o que haviam encontrado ali e diz:

“...Ali verieis galantes, pintados de preto e vermelho, e quartejados, assim pelos corpos como pelas pernas, que, certo, assim pareciam bem. Também andavam entre eles quatro ou cinco mulheres, novas, que assim nuas, não pareciam mal. Entre elas andava uma, com uma coxa, do joelho até o quadril e a nádega, toda tingida daquela tintura preta; e todo o resto da sua cor natural. Outra trazia ambos os joelhos com as curvas assim tintas, e também os colos dos pés; e suas vergonhas tão nuas, e com tanta inocência assim descobertas, que não havia nisso desvergonha nenhuma...” (Pedro Vaz de Caminha. 1500:7 vs).

“...E uma daquelas moças era toda tingida, de baixo a cima daquela tintura; e certo era tão bem feita e tão redonda, e sua vergonha (que ela não tinha) tão graciosa, que muitas mulheres da nossa terra, vendo-lhe tais feições, fizera vergonha...” (cit. ant.).

Entretanto, todo aquele cenário de mulheres nuas de rara beleza, desprovidas do falso pudor predominante nas mulheres europeias daquela época, estimulavam os portugueses e propiciou o início da miscigenação. De inocente ela não tinha nada, prevalecia à visão de propensa aos deleites sexuais, já que indistintamente se entregava com a maior naturalidade (Ribeiro: 2005). Também somava a este fator esse domínio português sobre o índio e a falta de outras mulheres que não fossem as indígenas. Desde então, a história do Brasil começa a ter um forte cunho sexual e pecaminoso, seja no espanto dos colonizadores pelas índias mostrarem suas “vergonhas”, depois pelos índios oferecerem suas mulheres aos portugueses até o período da escravidão, onde as negras eram objetos de posse do patrão (Eleutério e Cavalcanti: 2009).

Essas mulheres, eram vistas como objetos pertencentes aos colonizadores, eram usadas e abusadas para satisfação de seus desejos sexuais. Algumas vezes, o ato acontecia à força, sem o consentimento e contra a vontade da mulher o

que para ela, não acostumada a esta violência, sentia-se dominada, iniciando-se um difícil papel de submissão e o de não poder ter vontade própria. Algumas tentavam lutar contra este domínio e acabavam por ser mortas por seu dominador, como poderemos comprovar na obra de Gilberto Freyre, “Casa Grande Senzala”.

Mais tarde a miscigenação torna-se mais marcante com o período da escravidão dos negros. Por sua condição de escravos, os negros estavam condicionados a obedecer sempre ao seu amo e senhor. E a mulher, a ela estava reservado um papel mais duro e doloroso, de submissão, violência sexual e de não poder fazer valer sua vontade, como também um forte apelo sexual. Apelo que veio contribuir para a imagem atribuída a mulher, como um rótulo marcado a ferro e fogo, de promíscua, libertina e pecadora. E é basicamente essa mulher negra que se vê muitas vezes obrigada a deitar-se com seu amo e senhor que dará continuidade ao processo de miscigenação, agora entre brancos e negros, originando o mulato que viria ser a base de formação do povo brasileiro.

Voltando a obra “Casa Grande Senzala”, encontramos:

“...do escravo na vida sexual e familiar brasileira” e que muitas vezes não valora o Escravo do sexo masculino, somente a escrava mulher pois essa, junto com o homem português, seria a geradora da miscigenação que originou o povo brasileiro.

Na suavidade, na mímica excessiva, no catolicismo no qual divertimos nossos sentidos, na música, na caminhada, na fala, nas canções de ninar para o menino, em tudo que é uma expressão sincera de vida, trazemos a marca da influência africana: do escravo ou ama que nos segurou, que nos amamentou, que nos alimentou, depois de amaciar a comida em sua boca; da velha negra que nos contou as primeiras histórias de terror; da mulata que nos tratou e que nos iniciou no amor físico e nos deu, no barulhento colchão de ar, a primeira sensação de masculinidade...” (Freyre, 1987:283).

Este cenário também fica demarcado em (Ribeiro:2005), os colonizadores mantiveram relações sexuais primeiro com as mulheres indígenas e depois com as escravas africanas. Porém, podemos ver claramente em muitos autores que as africanas além de escravas quanto ao trabalho que faziam tinham também que aceitar o papel de escravas sexuais e objetos de prazer.

Ou ainda em Parker.

“...o mito da nação brasileira repousa na destreza em miscigenar as três etnias que a compõem . Essa confluência de sangue e calores humanos resultaria em um povo “quente” no que toca ao sexo. E os portugueses, ardentes de paixão e marcados pela égide cristã européia repressora, regozijavam-se com as índias cheias de “amor para dar...” (Parker, 1991).

“...o mosaico sexual brasileiro estaria completado com a escravidão dos negros africanos que, além de sua força de trabalho, portavam substanciosos “dotes” físicos e malevolência em suas ancas” (cit. ant.).

No período colonial soma-se a estas mulheres a presença de mulheres brancas que chegavam da corte, e que inicialmente gozavam de liberdade e como eram em número reduzido estavam bastante valorizadas. Porém com a

colonização definitiva e a vinda da igreja esta situação muda, pois a igreja começa a impor novas condutas as senhoras, tirando-lhes sua liberdade e passando a viver integralmente dentro de casa e para o lar. Esta nova situação podemos compreender melhor no relato de Del Priori.

“...Ao transferir para a colônia uma legislação civil e religiosa que só reconhecia o estatuto social da mulher casada e mãe, a igreja apertava o cerco em torno das formas não sacramentadas de convívio...” (Del Priori, 1993:50).

A essa mulher Freyre descreve a imagem de uma mulher enclausurada, submissa educada dentro de um modelo patriarcal.

“...Submetidas a um regime de clausura, entre o pai de uma severidade cruel e maridos ciumentos e brutais e dividindo o tempo entre os cuidados dos filhos, as práticas religiosas na capela ou nas igrejas, e os serviços caseiros não tinham nem podiam ter uma condição intelectual diferente da que conheciam as mulheres em Portugal...” (Freyre, 1987: 20-21).

“...No regime patriarcal, o homem tendia a transformar a mulher num ser diferente dele, criando jargões do tipo “sexo forte” e “sexo frágil” (Cleide Cerdeira, 2004:2).

A partir daí o papel destas mulheres passa a ser procriar, ser mãe dedicada, dócil e esposa obediente, deixando de lado seus desejos e o sentido de ser mulher. E é desta mistura de mulheres a indígena, a negra e a branca que origina a mulher brasileira.

Segundo Freyre (1984) tanto a mulher negra como a índia eram vistas como escravas e assim sendo, eram objetos de poder do seu senhor e também objeto sexual deste. Porém a negra sempre estava relacionada ao lado pecaminoso, promíscuo, a um apelo fortemente sexual e a um imaginário negativo. A negra era aquela que satisfazia seu senhor em suas fantasias sexuais e por isso era vista como “uma mulher de sangue quente”, de excitação à flor da pele; sua pele exalava paixão e desejo, ferosa, sempre disposta ao sexo e, além disso, uma excelente amante. Desta visão nasce o estereótipo da mulher sensual, promíscua e com a sexualidade exacerbada.

“...o bom senso popular e a sabedoria folclórica continuam a acreditar na mulata diabólica, superexcitada por natureza [...] Por essa superexcitação, verdadeira ou não, de sexo, a mulata é procurada pelos que desejam colher do amor físico os extremos de gozo, e não apenas o comum...” (Freyre, 1985:602).

À negra cabia-lhe ainda o papel da educação dos filhos do senhor e também algumas vezes serviam como amas de leite. As mulheres brancas eram educadas para o casamento, tendo como dever ser boa esposa, casta, dócil e mãe dedicada, além de ter que tolerar as infidelidades conjugais de seus maridos com as escravas.

Passavam do domínio dos pais para a tirania dos maridos, ou se mostrasse rebeldia era mandada para um convento. Essas mulheres quando solteiras eram vigiadas para que não perdessem seu bem maior, a virgindade, porque se o fizessem seria a desonra para seu pai e irmãos. Casavam-se ainda meninas por volta dos 12 e 14 anos, logo a seguir a primeira menstruação, e logo após eram

entregues a seus maridos, homens bem mais velhos e que na maior parte das vezes, elas nem os conheciam. Eram meninas desinformadas quanto ao sexo e totalmente despreparadas para uma vida conjugal. O sexo antes do casamento estava totalmente proibido para elas, já que como “moças de família”, recatadas e honradas deviam estar puras até o dia do matrimônio. Para essas mulheres as normas eram bastante rígidas tanto de comportamento social quanto sexual. Mesmo casadas continuavam a ser vigiadas para que não caíssem em tentações e levasse à família a ruína pela desonra com uma infidelidade, embora muitas vezes para todo este controle resultar em nada. No casamento o sexo existia apenas como função de procriação. O momento da copulação acontecia às escuras, o corpo da mulher era coberto por um lençol, onde havia um orifício em círculo, onde só ficava exposto o órgão sexual. O prazer sexual estava proibido a elas, pois como esposas mães e mulheres honradas que eram não deviam ter este tipo de sentimento. O prazer era somente reservado as negras, pois essas deveriam comprazer o seu senhor e atender suas necessidades e satisfazê-lo sexualmente.

Segundo Cleide Cerdeira a sociedade patriarcal agrária extremava o padrão de dupla moralidade

“...o homem era livre e a mulher, um instrumento de satisfação sexual. Esse padrão duplo de moralidade permitia também ao homem desfrutar do convívio social, dava-lhe oportunidades de iniciativa, enquanto a mulher cuidava da casa, dedicava-se aos filhos e dava ordens às escravas...” (Cleide Cedeira, 2004:3).

Muitas mulheres na época do Brasil colônia, nutriam o desejo de casar-se, mas nem todas conseguiam realizar este desejo. Aquelas que possuíam dotes, certamente conseguiam satisfazer o sonho do casamento, enquanto que aquelas pertencentes a extratos sociais mais baixos, por não possuírem dotes nem sempre podiam realizar este desejo. Muitas dessas mulheres de classes desfavorecidas economicamente, como não conseguiam um casamento e tão pouco tinham um trabalho, buscavam na prostituição uma maneira de sobrevivência, como relata Jacobesen (2009):

“...No geral, a existência dessas mulheres ligadas à prostituição era aceite na sociedade pelas famílias ricas e pela Igreja, já que ambos segmentos viam-nas como uma forma de proteger a sexualidade das virgens de boa família. Cabia ainda a essas mulheres a iniciação sexual dos varões das famílias abastadas. A prostituição era, em muitos casos, a única forma de algumas mulheres pobres e marginalizadas sobreviverem e sustentarem a família...” (Jacobesen, 2009).

Os lares na colônia eram de uma estrutura simplificada. Era comum a existência de mães solteiras em lares com pouco poder econômico. Muitas vezes essas mulheres haviam sofrido violência sexual, humilhações e abandono por parte do progenitor da criança. Tornou-se comum nesta época a troca de parceiros e as uniões por concubinatos. A grande maioria dos brasileiros viviam relações “irregulares” aos olhos da Igreja. Devido a essa irregularidade a mulher brasileira passa a ser vista com maus olhos na Europa. Ganha vários termos pejorativos como leviana, vulgar, sem escrúpulos morais e a ela passa ser atribuída

uma imagem estereotipada. A Igreja frente às humilhações e sofrimentos que passavam essas mulheres, aproveitava-se para fortalecer as idéias do casamento e de uma união estável, Araújo.

“...Contrariando as normas estabelecidas pela Igreja, defensora primeira do matrimônio, grande parte das mulheres pobres estava inserida num cenário familiar caracterizado pela ausência dos maridos, companheiros instáveis, mulheres chefiando seus lares e crianças circulando em outras casas e sendo criadas por comadres, vizinhas ...” (Araújo, 2002).

Outras vezes os homens saíam em busca de formas de manutenção de suas famílias, desbravando o sertão ou trabalhavam em minas distantes o que ocasionava o afastamento de suas famílias e até mesmo o abandono, favorecendo as relações de concubinato.

Embora alguns autores apontem a condição social da mulher na época colonial como um ser inferior, frágil, com poucas capacidades intelectuais, incapaz de tomar suas próprias decisões e voltada para os aspectos mais fúteis da vida em geral. Ou mesmo em Ribeiro (2000) onde diz que a mulher ocupava o mesmo lugar que as crianças e os doentes mentais. Questionamos, se realmente a mulher desta época era assim tão incapaz, já que na ausência ou abandono de seus maridos tinham que levar adiante sozinha sua família, propiciando sua sobrevivência e bem estar. Muitas dessas mulheres frente às dificuldades e falta de oportunidades, passavam até mesmo a assumir trabalhos pesados que fossem vistos como trabalhos masculinos. Apesar do trabalho, muitas vezes duro, estas mulheres dispunham de liberdade de escolha, podiam decidir o que fazer e como queria agir, o que não era permitido às mulheres consideradas “de família” e “honradas”.

Assim, podemos dizer que existia uma classificação para as mulheres nesta época: as honradas, as desonradas e as sem honra. As honradas como já mencionamos anteriormente, dizia respeito às mulheres que seguiam as normas, ou seja, as mães e esposas recatadas e honestas; as desonradas eram aquelas que possuíam um comportamento considerado desajustado socialmente, aquelas que perdiam a virgindade antes do casamento ou mantinham relações extraconjugais manchando a honra de suas famílias. E as mulheres sem honra, eram aquelas que praticavam a prostituição e também como eram vistas as negras em geral.

Com a chegada da família Real ao Brasil e com ela novos hábitos de vida social algumas mudanças sucederam no âmbito das famílias em geral e em particular para as mulheres. Até então condenadas ao refúgio do lar, a não frequentar locais públicos, exceto para ir a igreja, passam agora, devido aos novos costumes trazidos pelas mulheres da corte portuguesa a vislumbrar a possibilidade de ver a vida além de seu ambiente familiar. Pouco a pouco vão assimilando os novos costumes, passando a frequentar teatros, bailes, enfim passam a poder frequentar locais públicos até então proibidos, e podem sair da clausura que estavam condicionadas. Nesta época há uma luta para ampliar os direitos da mulher, porém sem muito sucesso.

A população urbana no Brasil aumenta significativamente em meados do século XIX, com isso surge uma preocupação com as questões de reprodução e saúde e neste binômio a medicina passa ter um papel fundamental buscando um controle das atividades sexuais, bem como dos desejos. A medicina começa a interferir diretamente nas questões de âmbito sexual, o sexo passa a ser visto de maneira mais racional, onde já se podia classificá-lo em termos de ciência quanto a normalidade ou anormalidade.

O século XX é marcado na Europa pelos primeiros movimentos femininos de emancipação da mulher, que rápido se propagam por todo o mundo. Paris, capital cultural, vive em Maio de 1968 toda uma revolução, onde os movimentos estudantis e feministas marcam um antes e um depois do papel da mulher na sociedade, a capacidade de poder decidir sobre sua condição de trabalhadora, mãe, esposa e assumir sua sexualidade sem preconceitos. No Brasil a mulher brasileira não é indiferente a esses movimentos e também é influenciada pelas novas idéias liberais trazidas da Europa e dos Estados Unidos, que faziam contraste com as até então empregadas no século XIX. Estes novos conceitos são questionados por uma sociedade machista e patriarcal sobre os valores da moral, da educação, da família e da religião. Surgem movimentos feministas que questionam as idéias tradicionais de sexualidade, todos estes fatores vão contribuir para uma transformação da vida sexual dos brasileiros. O tema sexo passa a ser discutido em vários veículos públicos como o rádio, revistas, etc.

Para Del Priore, as décadas de 30, 40 e 50, foram importantes para as mudanças do conceito do casamento no Brasil. A industrialização e a deslocação de massas populacionais para as cidades, dilui antigas redes sociais. Há uma aproximação maior entre homens e mulheres, não apenas verbal, mas também carnal, mas que devia ter certas restrições, pois se a mulher deixasse de ser virgem implicaria em correr o risco de não se casar. (cit. ant., 2005).

A década de 60, é vista por muitos como o ponto culminante das transformações na família, tomando por base alguns fatores como emancipação da mulher e maior participação no mercado laboral. Com a emancipação a mulher ganha mais força para poder escolher por si mesma seu parceiro e formar um novo núcleo familiar. Com o surgimento dos métodos anticonceptivos a mulher inicia sua liberação sexual, passa poder planejar o número de filhos e o melhor momento para concebê-los, o que transforma a família em uma família cada vez mais reduzida. O divórcio, que proporcionava um estigma social à mulher, também veio dar outra característica as famílias, pois começa a haver alguma legislação de apoio à mulher divorciada. Soma-se a estes fatores filmes mostrados pela mídia com temas de paixão e amor livre, o que lentamente foi passando da ficção para a realidade.

Os anos de 60 e 70 passam a ser marcados por um período de grandes revoluções no campo da política, social e da ideologia, embora a censura ainda se fizesse presente havendo não só uma revolução sexual mas também uma mudança de costumes. Percebe-se uma mudança no comportamento das mul-

heres que passam a reivindicar seus direitos em todas as esferas e a se vestir de maneira mais liberal e é proclamado o direito ao prazer sexual. A mulher emancipa-se e obtém suas maiores realizações, já pode tomar suas próprias decisões, pensar, exprimir seus desejos, já pode gozar de uma sexualidade sem culpas. Passa a *ver* e a sentir de maneira mais espontânea e livre o sexo e a vivenciá-lo também. Com maior liberdade para sentir e fazer, as mulheres mudam seus hábitos, passam usar roupas mais chamativas, com mais transparências, biquínis cada vez mais ousados, ressaltando a exuberância da mulher brasileira. Com a globalização, a velocidade de informações aos quatro cantos do planeta, a imagem da mulher brasileira passa a ser associada ao apelo sexual e a sensualidade, começa a ser vendida por campanhas publicitárias como meio de atrair o turismo ao país. Imagem que percorre os cinco continentes, divulgando um estereótipo da mulher brasileira, uma mulher volúvel e com a sexualidade aflorada.

Frente a toda transição experimentada pela mulher, Del Priore (1997) resalta que a família deixa para trás o patriarcalismo do século XIX e abre espaço à individualidade e a liberdade de direitos presentes nos dias atuais. Apesar de todas as lutas por seus direitos e por sua liberdade sexual, a mulher brasileira ainda hoje sofre preconceitos sendo estereotipados em decorrência do ranço deixado da época colonial, assim como nos tempos contemporâneos as campanhas publicitárias vendidas ao exterior das belezas naturais do Brasil, os outdoors publicitários nas revistas de turismo, sempre aparece uma foto da morena brasileira. O primeiro governo de Lula da Silva proíbe a exibição publicitária da morena brasileira, e condena a imagem que em alguns países, os agentes turísticos passavam do Brasil. Hoje ainda podemos ver discursos depreciativos da mulher brasileira como os apresentados por Piscitelli.

“...Alegria, sensualidade, juventude, afetividade, submissão, docilidade, enorme disposição para o sexo, passional, sensual, voluptuosas e até imoral e uma certa passividade caracterizam as ‘morenas brasileiras’, delineando uma feminilidade particular e intrigante...” (Piscitelli, 1996:27).

Ainda em relatos de mulheres brasileiras Tesina apresentada a DEA (Lau-reano, 2005):

“...é aquela primeira impressão né, de você falar que é brasileira, é tudo puta...” (Tete).

“...você fala...ah, é brasileira, é muito difícil que você encontre alguém, que não vem com segundas intenções, já vem naquele tema mesmo, de querer sexo...” (Pati).

À mulher brasileira, ainda hoje se lhe atribuem rótulos por sua expressividade, naturalidade, alegria, espontaneidade e maneira de vivenciar sua sexualidade. A ela são atribuídas características expressivas com relação ao sexo, atributos que muitas vezes, cabe a nós perguntar: São atributos verdadeiros, ou apenas mitos trazidos de tempos de outrora?

3. Conclusão

Verdades ou mitos? O que podemos afirmar é que a mulher brasileira percorreu uma longa e espinhosa caminhada com relação a sua emancipação e correspondente sexualidade. Foi humilhada, sofreu; foi mal tratada, era mãe, dona de casa e objeto sexual, mas nada disto a impediu de lutar por seus direitos para ser companheira, confidente, amiga e amante e ter sua liberdade sexual. A ela, foram atribuído rótulos e estigmas, por uma idéia pré-concebida em outra etapa de sua existência, mas também pela imagem vendida pelas empresas publicitárias da mulher de biquíni mais ousado, de cintura estreita e quadril largo, curvas expressivas e olhar sedutor. Rótulos e estigmas que deixaram sequelas e que origina que hoje por hoje no exterior se continue a confundir a simpatia e afeto da mulher brasileira com facilidade, liberdade com libertinagem e independência com promiscuidade. Em contrapartida podemos ver na Europa mulheres nas praias públicas fazendo topless de uma maneira muito natural, algo que está proibido nas praias públicas do Brasil.

Bibliografia

- Bernardes, Maria Thereza C. 1989. *Mulheres de ontem?* Rio de Janeiro – século XIX. São Paulo: T. A. Queiroz. (Coleção Coroa Vermelha – Estudos Brasileiros, 9).
- Cavalcante e Eleutério 2009. A Construção da Identidade da Mulher Brasileira a partir do enfoque do turismo sexual na Bahia: permissivas, pecadoras e sensuais? *Revista Eletrônica de la Asociación Española de Americanistas*, nº2. Acesso em 10/04/2012.
- Carta de Pero Vaz de Caminha escrita ao Rei de Portugal-1 de Maio de 1500. Disponível: http://www.senado.gov.br/sf/senado/ilb/BrasildasLetras/mod1_01.html. Acesso em 9/5/2012.
- Cerdeira, Cleide. M. 2004. Os Primórdios da Inserção Sociocultural da Mulher Brasileira. Disponível em www.unibero.edu.br. Acesso em 25/4/2012
- De Araújo, Renata Pedroso 2002. *Ser mãe na colônia: a condição da mulher sob o aspecto da maternidade irregular* (séc. XVII e XVIII) : *Revista Virtual de História*, nº 10 Klepsidra-Terceiro Ano/USP- Disponível: www.klepsidra.net.
- Del Priore, Mary 2006. *História do Amor no Brasil*. São Paulo. Contexto
- 2004. *Historia das mulheres no Brasil*. São Paulo. Contexto.
- 1989. *A mulher na História do Brasil: raízes históricas do machismo brasileiro, a mulher no imaginário social, “Lugar de mulher é na história”*. São Paulo: Contexto.
- 1993. *Ao sul do corpo: condição feminina, maternidades e mentalidades no Brasil colônia*. Rio de Janeiro: José Olympo.
- Faria, Filho, M. Veiga, C.G. (Org.) 2000. *500 Anos de Educação no Brasil*. Belo Horizonte. Autentica.

- Freyre, Gilberto 1977. *Sobrados e mocambos: decadência do patriarcado rural e desenvolvimento do urbano*. 5. ed. Rio de Janeiro: J. Olympio-INL.
- Furtado, Celso: 1987. *Formação Econômica do Brasil*. 22. ed. São Paulo: Companhia Ed. Nacional.
- Jacobsen, Kellen Follador 2009. *A mulher na visão do patriarcado brasileiro: uma herança Ocidental*. *Revista Digital Fatos e Versões-n.2 V-1*. Disponível em www.catolicaonline.com.br/fatoeversoes.
- Laureano, Maria Aparecida 2005. *Imigração Identidade Impactos na Saúde Mental*. Tesina apresentada DEA. Departamento de Ciências Sociais, Universidade Pablo Olavide.
- Parker, Richard 1991. *Corpos, prazeres e paixões: a cultura sexual no Brasil contemporâneo*. Tradução: Maria Therezinha M. Cavallari. 3ª. ed São Paulo.
- Piscitelli, Adrian 2008. “Sexo Tropical em um país europeu: migração de brasileiras para a Itália no marco do “turismo sexual” internacional”. *Revista Estudos Feministas*, v. 15, nº 3. p. 717-744.
- 1996. “Sexo Tropical. Comentários sobre gênero, raça e outras categorias de diferenciação social em alguns textos da mídia brasileira”. *Cadernos PAGU*, Campinas, v. 6/7.
- Ribeiro, Paulo. R. 2005. “Por minha culpa, minha culpa, minha máxima culpa... a educação sexual no Brasil nos documentos da inquisição dos séculos XVI e XVII”. In *Reunião Anual da ANPED*, 28, Caxambu. Anais Rio de Janeiro: Associação Nacional de Pós Graduação em Pesquisa em Educação.
- Ribeiro, A.I.: 2000. *Mulheres Educadas na Colômbia*: In Lopes, E.N.T.
- Vieira, Rejane Esther 2003. *O desnudamento feminino como transformação nos costumes e na Moda nas décadas de 60 e 70 em Florianópolis*. Trabalho de conclusão de curso. Florianópolis.
- Vieira, Rejane Esther. “A construção de novas imagens femininas: 1976”. *Revista Realidade*. Site Article Marketing Brasil. Disponível em www.artigosbrasil.net/art/varios/2164/imagens-femininas.html%22.

ADOLESCENCIA Y REDES SOCIALES VIRTUALES. USOS DE LA IMAGEN Y ESTEREOTIPOS: UN ANÁLISIS A TRAVÉS DEL TUENTI

María Muñiz Rivas

Universidad Pablo de Olavide
[marmunriv@hotmail.com]

“Así que el rol de realidad real, genuina y no adulterada ha quedado en manos de la proximidad virtual, y cualquier otro candidato que aspire a acceder al estatus de realidad deberá medirse según sus parámetros” (Zygmunt Bauman, 2005).

1. Introducción

En nuestra sociedad actual, las Redes Sociales Virtuales han transformado la lógica de las relaciones sociales establecidas desde los parámetros tradicionales de tiempo y espacio, propiciando nuevas prácticas comunicativas y de interacción social en entornos donde la fragilidad, flexibilidad y temporalidad de los vínculos establecidos virtualmente caracterizan a la “sociedad digital”.

La creación de las denominadas *comunidades virtuales* en las que las interacciones entre los sujetos van más allá de la normatividad establecida en la sociedad “real”, han provocado nuevos procesos de relación interpersonal donde la inmediatez de lo visual, de la imagen, con unas representaciones simbólicas sociales y culturales concretas enculturaron a una generación determinada dentro de un marco relacional específico.

Son los/as adolescentes los grandes usuarios de estas comunidades virtuales, tomando posiciones exentas frente al adulto y constituyéndose como individuos autónomos capacitados desde la infancia para el manejo de las nuevas tecnologías de la comunicación. Forman parte de su vida, de su mundo, de su realidad y por tanto el tipo de comunicación que se establece en ellas a pesar de su virtualidad, no deja de ser un reflejo de las relaciones constituidas en el espacio de lo real.

El artículo que se presenta intenta definir como este desarrollo comunicativo mediado dado por parte de los/as adolescentes de manera *online* a través de las comunidades virtuales, mantiene la hegemonía de las estructuras socio-culturalmente establecidas desde el prisma androcéntrico visibilizándose éstas, de esta manera, más allá del marco físico.

Así, con el estudio propuesto acerca de la posible reproducción de los roles tradicionales a través de las redes sociales virtuales, desde una perspectiva de género, pretendemos hacer emerger las concepciones culturales relacionadas con la perpetuación de los estereotipos de género de nuevo naturalizados mediante el uso de la imagen como intercambio, así como la visualización de nuevas formas de violencia simbólica producidas y reproducidas por los usuarios a modo de interacciones supuestamente entre iguales.

Como hemos afirmado, le otorgamos una importancia relevante a la adolescencia por tratarse de una etapa vital en la que los sujetos priorizan la construcción de una identidad propia y diferenciada, con la capacidad de modificar o no los modelos y expectativas básicos desarrollados con anterioridad en nuestro contexto como es la construcción social tradicional de género, siendo entre otros la reproducción de estereotipos, roles o valores considerados históricamente como deber ser en relación a la masculinidad o la feminidad legitimada y heteronormativa.

Además, es importante conocer si podrían funcionar lógicas identitarias diferentes entre el mundo “real” y el virtual y si realmente se producen discontinuidades entre estos ámbitos y los grupos que están inmersos en ellos. Tal y como afirma Ramírez (2000) en relación a las comunidades imaginadas:

Frente a la comunidad real, basada en el contacto directo entre sus miembros, en la comunidad imaginada el ciudadano debe asumir como algo propio a un colectivo de hombres y mujeres completamente extraño, con el que no tiene relación directa y, en el mejor de los casos, sólo se llega a conocer a través de los medios de comunicación (Ramírez, 2000).

De esta manera, la importancia de la investigación en las Redes Sociales, viene dada por el análisis de nuevos espacios/medios, donde se dan formas de relacionarse, que independientemente de su carácter virtual, tienen una plasmación física en otros ámbitos. Ahora se trata de analizar de qué manera las redes sociales virtuales constituyen una vía de extensión/continuación para la reproducción de la desigualdad transversal de género, Y si es así, cómo intervienen estas redes en la violencia entre adolescentes mediante una posible vinculación.

Así pues el principal eje hace referencia al desarrollo de actitudes sexistas, machistas o desiguales entre los y las adolescentes en estos espacios, a través del uso de diferentes imágenes compartidas, que siendo una de las nuevas formas de socialización (no alternativa sino complementaria) entre este grupo de población, le están dando un cariz diferente a la forma de relacionarse entre iguales, con consecuencias de suma importancia.

Es en este sentido, que la toma de conciencia por parte de los actores y otros agentes secundarios, de las formas sutiles mediante las que las prácticas relacionales en los espacios virtuales producen, reproducen y transforman un sistema cultural de dominación de género, donde la relación entre espacio público y privado está legitimado histórica y socialmente de manera heteronormativa, se vuelve no solo necesario sino imprescindible.

Por tanto nos interesa descubrir ¿En qué medida en las nuevas generaciones que utilizan estos medios se reproducen viejos mitos construidos y legitimados socialmente? ¿De qué forma se ejercen las relaciones de poder entre adolescentes? ¿En qué medida el propio medio genera nuevas formas de violencia? ¿Qué vinculaciones se producen entre los espacios virtuales y los espacios “reales”? ¿Funcionan lógicas distintas en el mundo virtual y “real”? ¿Cuándo y cómo se producen continuidades/discontinuidades entre ámbitos y grupos y qué consecuencias tienen? ¿La violencia consigue traspasar el mundo virtual?

Nuestra pretensión es ir desvelando todas estas cuestiones a lo largo de la investigación, teniendo en cuenta las representaciones simbólicas de los sujetos, sus ideas, creencias y valores que están detrás de cada uno de los grupos a analizar y que los dotan de significado y sentido. La complejidad de estas variables y la necesidad de estudiar la realidad en su contexto de desarrollo, es decir, tal y como suceden los acontecimientos, intentando interpretar, los fenómenos de acuerdo con los significados que tienen para las personas implicadas, se convierte en prioridad absoluta de este proyecto.

Así, el objetivo es el estudio del tipo de relaciones dadas entre los y las adolescentes en las llamadas redes sociales virtuales mediante el uso de imágenes y comentarios compartidos. Es decir, de qué manera las redes sociales virtuales constituyen una vía de extensión/continuación para la reproducción de ciertos roles estereotipados construidos y legitimados tradicionalmente relacionados con la desigualdad de género, y si es así, cómo intervienen estas redes en la violencia entre adolescentes.

2. De las comunidades virtuales¹

Desde las CCSS las investigaciones sobre espacios virtuales han proliferado en los últimos tiempos como consecuencia del rápido devenir de una sociedad informatizada. Bauman ya señaló años atrás la necesidad de terminar con la dualidad sujeto-tecnología e iniciar el desarrollo del entendimiento y fluidez entre realidad y virtualidad como consecuencia de las relaciones humanas (Bauman 2005).

El concepto de comunidad ha sido definido desde diferentes perspectivas en las ciencias sociales. Desde el punto de vista antropológico, la comunidad viene dibujada como un conjunto de interacciones o comportamientos con un significado concreto para sus actores, dando sentido y forma a un conjunto de relaciones sociales que pueden estar fundamentadas en un territorio, en unos

(1) Es Howard Rheigold (1993) en su libro “*The Virtual Community*” quien desarrolla por primera vez el término de Comunidad Virtual. Definiéndolas como: (...) *agregaciones sociales que emergen de la red cuando un número suficientes de personas entablan discusiones públicas durante un tiempo lo suficientemente largo, con suficiente sentimiento humano para formar redes de relaciones personales en el ciberespacio* (Rheigold, 1993).

intereses, en unas características comunes para los sujetos o en una plataforma determinada (Moreno y Suárez, 2009).

Una comunidad redefine al individuo como ser social en un grupo determinado, con unas representaciones simbólicas y un imaginario concreto. Este hecho genera nuevas concepciones simbólicas de la realidad en base a la acción y a la interacción social dada en un marco relacional específico. Entendemos pues la comunidad tanto desde la vertiente simbólica de identificación colectiva como desde un contexto organizativo y normativo de control y gestión social.

Por ello si nos centramos en la visión/ definición simbólica de la comunidad podemos hacer referencia a lo virtual bajo este axioma, de esta manera la comunidad virtual ahora la analizaríamos como *un grupo social o grupo de personas con una misma intención, coincidentes en una comunidad virtual mediada por la tecnología que permite la posibilidad de realizar este propósito de manera virtual.*

Este tipo de actividad se apoya fundamentalmente en Internet, sus herramientas y su entorno “globalizado” ha permitido romper fronteras y tener su propio código.

Las formas de relación en estas comunidades no dejan de ser un reflejo de las que tienen lugar en el mundo físico, y suelen ser complementarias a éstas, la diferencia es que de alguna manera se obvia el parámetro de tiempo y distancia (concepto de vecindad) (Callejo y Gutiérrez 2012), siendo estos conceptos banales, pasando a un segundo plano, ya que el concepto de globalización en este tipo de relaciones ya está implementado totalmente. Así, “la creación de comunidades virtuales basadas en el tiempo imaginado, corresponde al vaivén pendular entre la tribu y la red que experimentan las culturas juveniles. Un conjunto de relaciones pseudorreales en el que se está convirtiendo la estructura social” (Callejo, J & Gutiérrez, 2012).

2.1. Nuevos espacios de relación

A través del proceso de globalización y del informacionalismo² se han generado nuevos espacios de interacción social o nuevos soportes tecnológicos que han superado los parámetros tiempo y espacio tradicionalmente estáticos, caracterizados por el control y la dominación del entorno físico relacional por las estructuras de poder y provocando la gradual desaparición de la “comunidad residencial” como única forma de socialización significativa (Castells, 2001). De esta manera los individuos comienzan a construir y seleccionar sus significaciones sociales en base a las afinidades y semejanzas no determinadas por la proximidad física o no virtual, tal y como indica Bauman (2005).

(2) Término informacionalismo, utilizado por M. Castells (2001) que define al paradigma tecnológico actual que proporciona la base para una determinada estructura social que el autor denomina “sociedad red”, relacionada con una organización social concreta de nuestra época, compuesta por una serie de redes de comunicación implementadas por el desarrollo de las tecnologías de la información.

La proximidad no virtual se queda muy corta respecto de los rígidos estándares de flexibilidad que la proximidad virtual ha establecido. Si no logra ajustarse a las normas impuestas por la proximidad virtual, la proximidad ortodoxa se convertirá en una “contravención” que sin lugar a duda encontrará resistencia (...) (Bauman, 2005).

De manera que, un componente básico para el entendimiento de estas comunidades virtuales sería el replanteamiento del término clásico de comunidad, intentando supeditar las connotaciones culturales tradicionalmente descritas e implementando las características funcionales, de apoyo, sociabilidad, pertenencia e identidad social (Wellman, 2001; Castells, 2001) que poseen para los individuos usuarios de las mismas. Así, podemos caracterizar estas redes sociales virtuales en función a su desarrollo en un territorio donde no hay fronteras (un no-territorio), pero que a su vez depende de un tiempo de interacción relacionado con el factor socio-afectivo de los usuarios, hecho que establece semejanzas con la socialización y comunicación tradicional (Moreno y Suárez, 2009) y que por lo tanto la caracteriza como complementaria a esta.

Es por ello que la trascendencia a lo territorial de las redes sociales virtuales encauza su estudio hacia otras características del usuario, analizando las relaciones que se producen entre ellos más allá de la vinculación a un espacio concreto, adquiriendo especial relevancia por tanto, la contextualización de intereses, objetivos o afinidades de dicha interacción.

Aunque este hecho no aleja a la comunidad virtual de la tradicional puesto que la fluidez del espacio donde se produce la comunicación virtual define también un contexto en sí mismo, se convierte en el “territorio” de las relaciones virtuales. “El sitio Web se ha convertido en (...) un territorio no geográfico como el de las comunidades que estudiaron los sociólogos en una etapa del desarrollo social, sino un territorio electrónico, distribuido en el nuevo espacio que llamamos “ciberespacio” (...) (Moreno y Suárez, 2009).

El proceso de análisis de la comunidad tradicional, culturalmente delimitada en base a unos valores y creencias y a una organización social específica, a la red virtual vinculada al individualismo y a la capacidad de elección del usuario de acuerdo a sus estrategias socializadoras, describe un desarrollo de las interacciones humanas hacia un espacio flexible selectivo de acuerdo a intereses y valores concretos, compartidos o no por los lazos socio-afectivos de la proximidad no virtual.

A su vez, la importancia de las relaciones sociales primarias y secundarias en lo “real” y las características de las mismas, mantienen esta categoría en las relaciones establecidas en los contextos virtuales puesto que estas se ven reforzadas mediante la comunicación *online*. Es decir, la interacción virtual refuerza los modelos de sociabilidad preexistentes (Castells, 2001) producidos por otras vías, adaptando y asimilando los nuevos modelos de comunicación a los comportamientos anteriores.

Es por ello, que se vuelve necesario el caracterizar al usuario de estas comunidades virtuales como persona física que adquiere una identidad virtual (Moreno y Suárez, 2009) a modo de presentación/representación ante el otro actor social virtual, dándose una interacción mediada y a la vez determinada por unos intereses particulares y a la vez compartidos.

Las nuevas formas de relación y representación de los actores sociales dadas en lo virtual propician la aparición de nuevas identidades y percepciones tanto individuales como colectivas, basadas en la no permanencia o la flexibilidad de los vínculos establecidos. Estas nuevas identidades, por una parte derivan de las preexistentes en lo real a modo de adaptación de las categorías previas establecidas a través de la socialización tradicional, siendo adaptadas al contexto *online*, pero a su vez la socialización virtual producidas en las comunidades virtuales revierte en los modelos tradicionales de relacionarse, de esta forma desaparece el antagonismo virtual-real.

Es por tanto valorable la idea de considerar las redes sociales virtuales como nuevas formas de relación donde se transforman las estructuras sociales ontológicamente establecidas. La tecnología, la cultura y la sociedad se imbrican en la transformación del sistema comunicativo generando un nuevo imaginario colectivo que actúa en la cotidianeidad de los individuos ofreciendo flexibilidad en las relaciones sociales, ya que al desaparecer la proximidad física desaparecen también gran parte de los convencionalismos socialmente configurados para las interacciones sociales. Al igual que la levedad y/o fragilidad de los vínculos establecidos virtualmente a modo de conexión-desconexión, pueden aplicarse a las relaciones no-virtuales en tanto experiencia del individuo.

Así, las relaciones mediatizadas establecidas en las redes sociales virtuales de manera global tienen consecuencia en lo local y viceversa. El individualismo afecta a nuestra forma de relacionarnos socialmente a modo de privatización y personalización de las interrelaciones y la fragmentación de los vínculos socio-afectivos.

De manera que podríamos establecer teóricamente que las relaciones sociales dadas en los contextos comunicativos virtuales como elementos reproductores del orden establecido, son un supuesto reflejo de lo sucedido en los espacios ortodoxos. Así, la producción de elementos discriminatorios, estereotipados o desigualitarios en las relaciones dadas entre los y las adolescentes en entornos virtuales adquieren especial relevancia si se analiza desde la necesidad o capacidad del entorno donde se desarrollan estas actitudes de influir, coartar o implementar ciertos aspectos comportamentales del ciudadano en tanto que sujeto dependiente de las estructuras de poder.

Así pues, el ámbito de socialización se convierte en contexto de relaciones interpersonales, donde confluyen los diferentes elementos analizados y analizables en este tipo de investigación. El espacio sólido ha de funcionar como catalizador de las habilidades sociales que confluyen en su dominio.

Es por ello que en general, las investigaciones sobre las redes sociales virtuales se han aproximado desde lógicas anteriormente desarrolladas, sin abordar los cambios en la materialidad de las nuevas mediaciones como transformadoras de las nuevas relaciones sociales, donde el encuentro físico deja paso a la relación digital (Callejo y Gutiérrez, 2012) al igual que la pretensión de victimizar en el uso a los que precisamente ejercen mayor capacidad de control de las nuevas tecnologías, los llamados *nativos digitales* (Prensky, 2001) por parte de generaciones anteriores.

2.2. De la adolescencia y la identidad

Si nos planteamos el estudio desde la adolescencia, se considera indispensable reflexionar sobre la construcción de la identidad en este periodo ya que permite analizar los fundamentos de la vida social en relación al desarrollo moral y la evolución del yo (Habermas, 1983). En esta etapa, el proceso de socialización basado en modelos cotidianos y el uso de los mismos para la resolución de “conflictos” están íntimamente relacionados, de manera que se hace factible interpretar las actitudes posibles ante cualquier hecho social.

Si delimitamos a partir de una definición, la identidad, *es en primer lugar una cuestión de símbolos, e incluso de apariencias* (Maalouf, 1999) un proceso multidimensional y dinámico construido socialmente, puesto que se desarrolla dentro de los marcos sociales determinando la posición de los agentes en los mismos, delimitando sus elecciones y representaciones simbólicas en base a la categorización y organización de los intercambios relacionales (Cucho, 1999). Así, desde esta perspectiva, la identidad se convierte en un proceso de construcción permanente en relación a la diferencia, a la otredad.

Por ello, el proceso de socialización de cada individuo se relaciona con la significación final de una identidad individual, *ya que* esta “es una fuente de sentido para los propios actores y por ellos mismos son construidas mediante un proceso de individualización” (Castells, 1999) así, cuanto más se asemejen los rasgos de socialización interindividual, más cercanos serán los modelos de conducta. Estos significados o patrones, se pueden modificar a través de un proceso activo de interacción de la persona al tratar con su entorno. Es por ello que la identidad personal que a su vez forma parte de identidades colectivas, surge a través de un proceso de construcción social permanente.

En relación a la adolescencia y a la construcción social de la identidad, se ha caracterizado-estigmatizado este proceso por la lógica dominante. Se ha dibujado una categoría social enmarcada en un ciclo vital cada vez menos definido (Castells, 2009) (Callejo y Gutiérrez, 2012) por lo que el/la adolescente construye su identidad en base a unas expectativas y funciones alienadas a su propio yo. Bajo esta premisa no es difícil imaginar la posibilidad de conformar una identidad en base a la otredad, contra la adulta, coartadora de libertad, con

unos principios e intereses opuestos a los legitimados, a los imperantes a modo de resistencia³.

De esta forma, la adolescencia se opone a la adultez en relación a variables como la no aceptación de la responsabilidad por las consecuencias de las acciones, el no establecimiento de creencias y valores propios o la no independencia económica, entre otras. Por lo tanto, existe una identificación identitaria de la adolescencia en contraposición a la adultez tal y como afirma Funes (2004)

La adolescencia no es, solamente, un producto adolescente, sino el producto de sus adultos. La adolescencia la conforman otras miradas (...). Conocer al adolescente significa tener presente que una parte de la realidad a conocer está en las miradas de las personas adultas. Una investigación sobre los mundos de los adolescentes necesita conocer como son vistos, interpretados y vividos por las personas adultas. (...) Destacar que las relaciones con los adultos que los rodean y las vivencias derivadas de la relación, son buena parte de lo que son como adolescentes (Funes, 2004).

Erikson (1995) en cambio define la conformación de la identidad en la adolescencia: “Surge del repudio selectivo y la asimilación mutua de las identificaciones de la infancia y su absorción en una nueva configuración, que depende, a su vez, del proceso por el que la sociedad identifica (...) al joven” (Erikson, 1995).

Esta última definición continúa afirmando la necesidad de la otredad en cuanto al desarrollo de la identidad personal pero en este caso contrapone la infancia a la adolescencia. Y aunque otras perspectivas nos hablan de la adultez como alteridad necesaria de esta etapa, asumimos que los principales rasgos definitorios de la identidad adolescente desde la visión social justifican comportamientos o actitudes de los mismos a modo de características intrínsecas y generalizadas. Adjetivos como irresponsable, superficial, depresivo, cambiante, irascible, incoherente o categorías como crisis de identidad, rebeldía o tendencia a la soledad son solo algunos de los rasgos identificativos de este periodo, según la descripción legitimada de la adolescencia. Es decir, se universalizan y naturalizan una serie de rasgos arquetípicos relacionados con la autoimagen del adolescente y los sentimientos asociados a ella o con la aceptación del sentido del yo, del *self* que desarrollan.

Además, se afirma que los grupos de amistades, de iguales, ejercen gran influencia sobre los/las adolescentes, de manera que, lo que el grupo establece como adecuado, es lo que es valorado, así, según estas afirmaciones universalistas desarrollan un sentido de pertenencia que les da seguridad y apoyo mutuo. Esta toma de conciencia dada en la adolescencia, del propio yo y la identificación con los iguales, según las descripciones “oficiales” del proceso, no es

(3) Identidad de Resistencia “generada por aquellos actores que se encuentran en posiciones/condiciones devaluadas o estigmatizadas por la lógica de la dominación, por lo que construyen trincheras de resistencia y supervivencia basándose en principios diferentes u opuestos a los que impregnan las instituciones de la sociedad” (Castells 1999)

gratuita, puede existir una asunción, si, pero más que de las similitudes, de las diferencias. La búsqueda de la identidad con los pares implica la necesidad de la identificación del yo en relación a otro sujeto (Avenburg 1970) al igual que cualquier otro individuo no adolescente. Relación con un igual que a la vez sea un no-yo, como reafirmación identitaria.

Por tanto, la conformación de la identidad en la adolescencia puede no ser un hecho social en sí, no ser un conjunto de atributos, características o variables que afectan en una etapa del ciclo vital en concreto, no ser un aspecto a diferenciar de otros por su carácter ontológicamente estable. El debate que existe entre la correlación de variables como identidad y adolescencia desde diferentes disciplinas de las ciencias sociales, puede ser desarrollado como conceptos construidos desde el lenguaje propio de cada cosmovisión. La identidad en la adolescencia tal y como ha sido definida puede cambiar, y lo hará a medida que se produzcan los cambios en las ideas, creencias, actitudes y comportamientos sociales.

3. De los usos de la imagen y *Tuenti*

Considerando que el ser humano expresa su identidad a través de su cuerpo y de la acción del mismo, asumimos que todos los aspectos relacionados con el cuerpo son relevantes ya que al manifestar quienes somos manifestamos como pensamos, determinando lo que hacemos (Castells 2009), estando sujetos por lo tanto, a control social. El carácter decisivo de la comunicación en la sociedad como relaciones de poder cuenta con instrumentos que cumplen el cometido de guiar y formar a los individuos como parte de ella, construyéndose el poder desde las mentes, a través de la transmisión de diferentes pautas de comportamiento, con la intención de producir y reproducir los límites de normalidad legitimada.

Para mantener las relaciones de poder éste necesita conseguir la aceptación y la cooperación de los subordinados en cuanto al orden social existente, creando modelos identitarios a través de la cultura visual que potencia la imagen sexuada, el cuerpo erótico mercantilizado, en la sociedad donde los individuos se convierten en soportes de consumo. Dominadores y dominados han de converger en representaciones ideáticas compartidas, lo cual permitirá la reproducción del orden establecido. Por ello, la adhesión a unas mismas ideas puede ser el instrumento más efectivo para garantizar la reproducción de las relaciones de poder y las relaciones entre elementos designados/ diseñados por el poder.

El poder (...) ya no se concentra en las instituciones (el Estado), las organizaciones (empresas capitalistas) o los controladores simbólicos (empresas mediáticas, iglesias). Se difunde en redes globales de riqueza, poder, información e imágenes que circulan en un sistema variable. (...) el nuevo poder reside en los códigos de información y en las imágenes de representación en torno a las cuales la socie-

dad organiza sus instituciones y la gente construye sus vidas y decide su conducta.
(Castells, 1999)

Este hecho sostiene el discurso sobre la modernidad, sobre la sociedad globalizada, en red, de manera que en nuestra sociedad (o en la sociedad en general) a escala normativa se indica que es lo correcto, el comportamiento, la creencia, el pensamiento o la imagen correcta y por tanto, la penalización de lo incorrecto. De manera que la construcción social de la imagen conformada a través de elementos de control como el erotismo, los vínculos afectivos, el género y sobre todo la reproducción, siendo a su vez estos mismos elementos contruidos), se vincula de manera directa con otros mecanismos coercitivos derivados de las estructuras de poder en las que estamos inmersos.

El poder sobre la imagen, es el poder sobre el cuerpo, es la necesidad de regulación social a través de la disciplina o como sucesora de esta, para el control de la aleatoriedad del individuo. (Foucault, 1996) Este dominio se realiza en base al patrón establecido como verdadero: “De un modo más general, se puede decir que el elemento que circulará de lo disciplinario a lo regulador, que se aplicará al cuerpo y a la población y permitirá controlar el orden disciplinario del cuerpo y los hechos aleatorios de una multiplicidad, será la norma”. (Foucault, 1996).

De esta forma, la comprensión que tiene el público de gran parte de la realidad social es condicionada o modificada por los contenidos y discurso de los medios de comunicación; considerando la capacidad que estos tienen de marcar o instituir las temáticas en torno a las que los sujetos han de pensar, es decir, la capacidad de instauración de la agenda de debate y reflexión, tanto a nivel individual como colectivo.

Pero con el desarrollo de las nuevas tecnologías basadas en las redes horizontales de comunicación⁴, (Castells, 2009) como TUENTI⁵ se desplaza la verticalidad de la información relacionada con las redes de poder, desdibujando las líneas de control social establecidas desde las estructuras legitimadas.

Este nuevo paradigma fruto de la sociedad red se caracteriza por la capacidad del sujeto de asumir el rol de productor y consumidor y a la vez discriminador de información. De manera que es el individuo el que se convierte en

(4) Redes horizontales de comunicación definida como la comunicación que se establece entre iguales o afines dentro de una misma jerarquía, sin presencia de autoridad. Las redes sociales virtuales potencian este tipo de comunicación no vertical de manera que el sujeto se convierte en elemento activo del proceso comunicativo y no pasivo como sucede con la comunicación vertical o unilineal.

(5) Red Social Virtual que permite al usuario crear su propio perfil, añadir a otros usuarios como amigos e intercambiar imágenes y mensajes, adherirse a grupos según sus intereses, gestionar fotos y videos... Lo que caracteriza a este espacio en concreto, es que el uso de esta red de carácter más local (nacional) por parte de los y las adolescentes más jóvenes es *cuantitativamente superior* a otras redes sociales virtuales más conocidas globalmente como son Facebook o Twitter (Callejo y Gutiérrez, 2012).

el propio mensaje, él mismo es consumidor y objeto de consumo por parte de otros individuos.

Estas redes horizontales, interactivas, conectan lo global con lo local de manera autónoma y masificada. Este hecho está provocando una desviación en relación al sistema de comunicación existente, puesto que el sistema de control de los mensajes que actúan directamente sobre nuestro imaginario como se produce a través del sistema de comunicación tradicional (prensa, publicidad, radio, tv,) se está abriendo permitiendo una gran variedad de mensajes que rompen el control estricto sobre los canales de comunicación. (Castells, 2009)

4. Aproximación metodológica: la etnografía virtual

Como primera aproximación a esta propuesta metodológica cabe señalar que el estudio de los discursos de los/ las usuarios de las redes sociales virtuales como TUENTI conforma un objeto de estudio de cierta complejidad y heterogeneidad porque supone la combinación de muchas variables que no hemos podido tener en cuenta en el marco teórico debido a su particularidad.

Son muchos los y las adolescentes y muchas las causas y motivos que justifican su discurso en las diferentes interacciones y/o intervenciones en estas comunidades virtuales, y no todos pueden tomarse en cuenta porque dependen de la historia particular de cada individuo, por ello, para lograr resultados más profundos sería necesario manejarse con mucha información personal a la que entiendo no vamos a poder acceder del todo.

Al tratar con una realidad compleja que no se reduce simplemente a la combinación de diferentes variables, decidimos apropiarnos principalmente de las ventajas de la elección del método cualitativo, ya que estudia la realidad en su contexto, es decir tal y como nos es mostrada, intentando interpretar, los fenómenos de acuerdo con los significados que tienen para las personas implicadas. Entendemos además, que nuestro trabajo se centra precisamente en analizar y comprender la realidad social que subyace a las interacciones de los y las adolescentes, partiendo de estos mismos y del contexto en que se mueven, entonces es consecuente establecer este método como marco metodológico más adecuado para poder penetrar e interpretar esta realidad.

Trataremos pues, de acercarnos a los/las usuarios de la Red Social Virtual a analizar, a través de la observación, de la descripción y de la interpretación, para con ello llegar a aprehender e interpretar la realidad que hay detrás de sus interacciones tanto discursivas como representativas.

Nuestro trabajo como etnógrafo, es planteado desde la capacidad de convertirnos en usuarios de estas comunidades virtuales como primera aproximación, para conocer el manejo de las formas y expresiones comunicativas (Álvarez, 2009) y recopilar información necesaria a través de la observación y la interacción con los informantes para su posterior análisis. Que la mayor parte de la información dada en los entornos virtuales sea escrita y permanente, fa-

cilita la selección del contenido por parte del investigador y permite la revisión del mismo. De manera que tomaremos las redes sociales virtuales como CONTEXTO DE ESTUDIO y a la vez como HERRAMIENTA PARA LA INVESTIGACIÓN (Álvarez, 2009) apta para este proyecto.

El uso y triangulación de diferentes técnicas como la observación flotante⁶ y la participativa y los grupos de discusión, apropiándonos además de las ventajas de la encuesta *online* como ingrediente cuantitativo para el desarrollo de estudios de este tipo presentan resultados positivos ya que a pesar de su contexto virtual, se centra en una realidad concreta, por lo que no perseguimos establecer “verdades absolutas”, ni mucho menos resultados generalizables a otros ámbitos similares. En esta propuesta intentamos comprender la lógica del uso de esta comunicación mediada y su sentido práctico (Bourdieu, 1991) para los usuarios de TUENTI. Buscamos comprender una realidad particular y encontrar el sentido a una situación social que reproduce una serie de constructos a nuestro entender perjudiciales para la sociedad.

Bibliografía

- Álvarez, G.M. 2009. *Etnografía Virtual; exploración de una opción metodológica para la investigación en entornos virtuales de aprendizaje*. Revista Educación Comunicación Tecnología vol 3 nº 6 Colombia
- Bauman, Z. 2005. *Amor líquido; Acerca de la fragilidad de los vínculos humanos*. Buenos Aires, Fondo de Cultura Económica.
- Bourdieu, P 1991. *El sentido práctico*. Madrid, Taurus.
- Callejo, J. y Gutiérrez, J. 2012. *Adolescencia entre pantallas. Identidades juveniles en el sistema de comunicación*. Barcelona, Gedisa S.A.
- Castells, M. 1999. *La Era de la información: la sociedad red*. Vol 1 Madrid: Alianza
- Castells, M. 2001. *La Era de la Información. Vol. II: El poder de la identidad*. México, Distrito Federal: Siglo XXI Editores.
- Castells, M. 2001. *La Galaxia Internet. Reflexiones sobre Internet, empresa y sociedad*. Barcelona, Areté,
- Castells, M. 2009. *Comunicación y Poder*. Alianza Editorial.
- Cuche, D. 1999. “Culture et identité”, en *La notion de culture dans les sciences sociales*. París, La Découverte
- Erikson, E.H. 1972. *Sociedad y adolescencia*. México, SIGLO XXI
- Foucault, M. 1996. *Genealogía del Racismo*. Argentina. Colección Caronte Ensayos.

(6) La observación flotante proviene de la antropología urbana, ante la necesidad de una innovación metodológica para poder realizar investigaciones en contextos cada vez más fluidos y cambiantes que conducían a nuevas formas de relaciones sociales caracterizadas por la movilidad y la fugacidad de las mismas. Consistente en no focalizar la observación de manera específica sino permanecer abiertos, dejarla “flotar” a la espera de que afloren las estructuras latentes (Pétonnet, 1983).

- Funes, J. 2004 *El mundo de los adolescentes: propuestas para observar y comprender*. Revista Educación social, N° 29
- Habermas, J. 1983 *Conciencia moral y acción comunicativa*. Barcelona, Península.
- Maalouf, A. 2001 *Identidades asesinas*. Madrid; Alianza bolsillo nuevo.
- Moreno, A. y Suárez, C. 2010 “Las comunidades virtuales como nuevas formas de relación social: elementos para el análisis”. *Revista de estudios literarios Espéculo*. Universidad Complutense de Madrid
- Pétonnet, C. 1982 *L'observation flottante: l'exemple d'un cimetière parisien*. L'Homme.
- Prensky, M. 2001 *Nativos Digitales, Inmigrantes Digitales*, Revista *On the horizon*. N° 5, Vol. 9 Octubre 2009, MCB University Press.
- Ramírez, J. D. 2000 “De la comunidad real a la comunidad imaginada. Discurso y escritura en la construcción de la identidad moderna”. *Revista de historia de la Psicología*. Vol 21, 4, 13-36.
- Rheingold, H. 1993 *The virtual community*. Addison-Wesley. USA, Reading.
- Wellman, B. 2001 “Physical place and cyberspace: the rise of networked individualism”. *International Journal of Urban and Regional Research*, 1.

Recursos en línea:

- <http://www.hatsnew.com>: *Facebook vs Tuenti en España, competencia condicionada por la edad de los internautas*.
- <http://tecnologiaedu.us.es>: *¿Qué buscan los adolescentes en internet?*
- <http://www.slideshare.net>: *Redes sociales virtuales*.
- <http://rcientificas.uninorte.edu.com>: *Identidad y subjetividad en las Redes Sociales Virtuales: caso de Facebook*.
- <http://avenburgobrascompletas.blogspot.com>: Avenburg, R. (1970): *La Adolescencia*. En: Avenburg, R. Obras Completas (Recursos no publicados).

